الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم: الفقه وأصوله

الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه الإسلامي

بعنوان:

أثر المسائل الكلامية في الاختلاف في القواعد الأصولية

إعداد الطالب :
- بلال قارة

إشراف الأستاذ الدكتور:
- نذير حمادو

لجنة المناقشة:

أ.د. عبد القادر جدي	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	رئيسا
أ.د. نذير حـــمادو	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	مشرفا ومقرّرا
د. نـــوار بن الشلي	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	عضوا مناقشا
د. علي مـــيهوبي	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 1435هـ 1436هـ / 2014م 2015م

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ

ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ النساء: ٨٢

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و عرفان

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجّه بأسمى آيات الشكر والعرفان لشيخي وأستاذي ومعلّمي الخيرَ، فضيلة الدّاعية إلى الله ورسوله، الدكتور. نذير حمادو؛

الذي كان له الفضل بعد الله عزّ وجلّ في إنجاز هذا البحث؛

حيث إنّه تابعني فيه - جزاه الله خيرا- منذ كان بذرة إلى أن استوى على سوقه،

وقد لمست فيه حنان الأبّ وعطف المربّي، وعزم وصرامة الأستاذ والمُعلّم، فأخذت منه الأخلاق قبل العلم، ولا غرو في ذلك، فقد تربّى وترعرع جزاه الله خيرا في بيوت الله تعالى،

حاملا بين جنبيه كتاب الله وسنّة رسوله، والله أسأل أن ينفعنا بعلمه وبركته.

كما أتوجّه بشكري الخالص لأستاذي بقسم الفلسفة، الدكتور خميسي ساعد

الذي قدّم ليَّ من النصائح والتوجيهات ما كان عونا وسندا لي في إنجاز هذا البحث.

وأتوجّه كذلك بخالص الشكر إلى أستاذتي بقسم الفلسفة أيضا،

الدكتورة نورة بوخناش التي تعهدتني أثناء مسيرتي مع البحث بقراءة ما أكتب،

مُوجّهةً لي النصائح والإرشادات اللازمة،

فجزاها الله عنّي كلَّ خير ورزقها الفردوس الأعلى بمنّه وفضله.

الإهداء

أتوجه بإهداء هذا العمل أولا إلى من ربياني على حبّ الخير والفضيلة وطلب العلم ،

والدي الكريمين، أطال الله في عمرهما في تقوى وإيمان وعمل صالح.

ثمّ أتوجه بخالص الشكر لرفيقة الدرب ، ومؤنستي في وحشتي، ومرافقتي في هذا البحث أمّ وتين.

وأخصّ بإهداء هذا البحث إلى التي من أجلها أصبر، وأكابد صفعات الزمن، ريحانة الأنف، وخبيئة الجيب والكُمّ، عقدُ الجُمانِ، وقلادة العقيان، التي آمل أن تحمل همّ هذا الدين في مشوارها، ابنتي وتين.

كما أتوجه بخالص الشكر إلى والدي وصهري الكريم - الحاج مسعود - الذي قدّم لي كل ما يستطيع من مساعدات ، فجزاه الله عني كل خير ورزقه الفردوس الأعلى وأصلح له نيته وذريته وبارك له فيهم.

إلى أخواتي الشقيقات وفي طليعتهم فيروز .

إلى أخوايا إسماعيل، و يحي أصلحهما الله .

إلى كل حامل همّ هذا الدين، وكل باحث عن الحقيقة وإلهي أهدي هذا العمل راجيا من العليّ القدير القبول والمثوبة.

أثر المسائل الكلامية في الاختلاف في القواعد الأصولية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدّمة

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وصلوات ربي وتسليماته تترا على خير البشرية طُرًّا وبعدُ:

لقد استبشرت الساحة العلمية في القرون الأولى للأمّة الإسلامية بتشكل وتَكَوُّنِ عددٍ لا بأس به من المنهجيات العلميّة؛ حيث برز للسّاحة في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة علم عَنِي أصحابُهُ بضبط المرويات المنسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، و قد عُرِف هذا العلم بعلم الحديث، ثم تكونت قبيل انتهاء منتصف ذلك القرن المنهجية الكلامية التي اصطلح على تسميتها فيما بعد بعلم الكلام، ثم ردِفَهَا مع أفول القرن الثاني للهجرة بروز المنهجيّة الأصوليّة التي سُميّت فيما بعد بعلم أصول الفقه.

و من المتفق عليه بين أرباب العقول أنّ العلوم مراتب ودرجات، وأعظم هذه العلوم هو ما كان له إسهام ودور في بناء وإثراء المناهج العلمية الرّصينة، ويعتبر كل من علم الكلام وعلم أصول الفقه من العلوم القادرة على حيازة هذا الشرف؛ خاصّة وأن علم الكلام علم يهتم بدراسة أصول الدّين، أي علم العقيدة الذي هو أشرف علم على الإطلاق، أمّا علم أصول الفقه فهو من علوم الآلة ؛ حيث تكمن وظيفته في تقديم الأدوات اللاّزمة لفهم الخطاب الشرعي، وإدراك كنهه، ومعرفة أهدافه ومراميه، ثم بعد ذلك السعيُ الحثيث إلى تنزيله على أرض الواقع وإسقاطه على حال الأفراد والجماهير؛ أي أنّ كلاّ من العلمين ينظران في جانب من جوانب الإسلام وفق منهجية تأصيليّة مخصوصة؛ ولهذا اصطلح العلماء على تسميتهما بـــ: " الأصلين"[1].

فكانت هذه التسمية بصيغة التثنية إيذانا بتداخل العلمين وتكاملهما بحيث يُمِدّ كل واحد منهما الآخر بروافد معرفية؛ بحيث يؤثّر كل واحد منهما في الآخر، وقد شهدنا هذا التأثير بوضوح

[1] – قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، سيأتي تخريجه في البحث.

من خلال ميل جلّ الأصوليين إلى علم الكلام وتأثرهم به؛ يبدو ذلك بجلاء من خلال استصحابهم لصنعة الكلام في مؤلفاتهم ومصنفاتهم.

ولعلّ من **الأسباب والدوافع** التي حملتني على اختيار البحث في:" أثر المسائل الكلاميّة في الاختلاف في القواعد الأصولية" هو:

أولا: تلك العلاقة الثّاوية بين الأصلين، والتي عمل كلٌّ من المتكلمين والأصوليين على حدّ سواء في توثيقها وتوطيدها، وجعل علم الكلام بالنسبة لعلم أصول الفقه أصلا يستمدّ منه مادتّه العلمية موازاة مع سائر علوم الكتاب والسنة.

ثانيا: مدى إسهام ومشاركة هذين العلمين في بناء صرح المناهج العلمية المتعلقة بالدراسات الشرعية.

راميا من وراء هذه الدراسة الإجابة عن **الإشكاليّة** التي ظلت عالقة في ذهني منذ سنوات التحصيل العلميّ في مرحلة التدرّج؛ وذلك بعد تصفحي لكتب أصول الفقه وقراءتي لمصادر الاستمداد لهذا الفنّ، حيث انبلجت لي في الأفق الإشكالية الآتية:

إلى أيّ مدى يمكن القول بأنّ الاختلاف في المسائل الكلاميّة له الأثر في الاختلاف في القواعد الأصولية؟ أو بتعبير آخر: هل الاختلاف في المسائل الكلامية هو اختلاف ظاهريّ شكليٌّ ليس له أي أثر في مسائل علم أصول الفقه، أم أنّه اختلاف معنوي له آثاره المترتبة عليه في قواعد علم الأصول؟.

وإن سلّمنا بكون هذا الأخير صحيحا؛ فإلى أيّ مدىً يُمكن القول بأنّ علم الكلام قد أحدث نُقلةً نوعية في علم أصول الفقه؟

كذلك من الأسئلة القمينة بإثارتها في هذا المقام السؤال الآتي:

هل ينجرّ من تأثير المسائل الكلامية في القواعد الأصولية اختلاف في مسائل الفروع؟ ونظرا لجزالة[2] الموضوع وغزارة مادته العلمية، وتشعب فجاجه، فقد قمت بتقييده في مسائل كلامية

[2] – جاء في تاج العروس: الجزلُ: الكثير من الشيء، باب: "ج ز ل"، ج 28/ 203.

ثلاثة وهذه المسائل هي: " التحسين والتقبيح العقليين – التكليف بما لا يطاق – الاجتهاد في أصول الدين – ".

ولا ريب أنّ للموضوع **أهدافاً وغاياتٍ** سنوجزها في النقاط الآتية:

أولا: الإجابة عن إشكاليّة البحث المثارة.

ثانيّا: الكشفُ عن مدى الارتباط بين الأصلين – علم الكلام وعلم أصول الفقه- أو بتعبير آخر: الكشف عن العلاقة الجدلية بين العلمين، والأسباب التي حدت بالمتكلمين إلى التركيز على علم الأصول دون سائر العلوم الشرعية.

ثالثا: الكشف عن منشأِ الخلاف وسببهِ في كثير من القواعد الأصولية والفروع الفقهية.

أمّا فيما يتعلّق **بالدراسات السابقة** فقد وقفت على مجموعة من الدراسات منها:" المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين" للباحث: "محمد العروسي" ؛ والذي يلاحظُ على هذه الدراسة أنّ صاحبها قام بعرضٍ للمسائل المشتركة بين الأصلين دون بيان لمدى تأثير علم أصول الدين في علم أصول الفقه؛ أو بتعبير آخر: إنّ هذا الكتاب هو عبارة عن جمع للمسائل المشتركة، تكمن فائدته في أنّه يسهل على الباحثين التطلع على المسائل المشتركة بين علمي الأصول والكلام ليس إلاّ.

وقفت كذلك على دراسة لباحث سعوديّ بعنوان:" مسألة التحسين والتقبيح وأثرها في مسائل أصول الفقه" وبعد قراءتي لها وجدتها دراسة موجزة ومقتضبة من حيث الأدلّةُ، والمناقشة، والتحليل، وبيان العلاقة؛ حيث أنّه تطرّق في الجزء الأول من البحث إلى دراسة مسألة التحسين والتقبيح دراسة نظرية، وفي الجزء الثاني قام بدراسة تطبيقية على مسائل علم أصول الفقه، إلا أنّها دراسة تطبيقية جدّ موجزة، أضف إلى ذلك أنه خصص دراسته بمسألة التحسين والتقبيح العقليين فقط، بخلاف موضوعنا الذي تناول ثلاثة مسائل كلامية بالدرس والتحليل.

كذلك من الدراسات التي وقفت عليها بعد الشروع في البحث، دراسة للباحث التونسي: محمد علي الجيلاني الشتيوي، والتي كانت بعنوان:" علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام" وكانت دراسة جادّة، هادفة، استفدت منها أيما استفادة، وتظهر جديتها من حيث التحليلُ، ومن حيث طريقةُ

البحثِ، إلا أنّها كانت في معظمها مرتكزة على بيان نوع العلاقة بين الأصلين من حيث التكامل والتداخل والاستفادة.

والذي يميز بحثنا عن سائر هذه الدراسات هو تعرّضه لدراسة المسائل الكلامية المختارة دراسة نظرية وتطبيقية؛ وذلك من خلال بيان مدى تأثيرها في القواعد الأصولية، والفروع الفقهية؛ أي أنّ البحث يدور في فلك تخريج الأصول على الأصول، ثمّ تخريج الفروع على هذه الأصول المختلف فيها؛ وذلك إذا كان الخلاف في القاعدة الأصولية مثمرا.

كذلك من الدراسات التي وقفت عليها أثناء مسيرتي مع هذا البحث، دراسة للباحث السعودي:" خالد عبد اللطيف عبد الله" والتي كانت بعنوان:" مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه"، والملاحظة التي توجّه إلى هذه الدراسة هي نفس الملاحظة التي وجهناها لكتاب" المسائل المشتركة" حيث قام ببيان مسائل أصول الدين التي تمّ بحثها في علم أصول الفقه، دراسة نظرية اكتفى فيها بسرد النصوص وأقوال أهل العلم.

وقد تتبعت في سبيل إنجاز هذا البحث **مجموعة من المناهج العلمية** منها المنهج الاستقرائي، وذلك أثناء تتبعي واستقرائي للمادّة العلمية من بطون المصادر والمراجع ، ثم يليه المنهج التحليلي؛ ويظهر ذلك من خلال التحليل والمناقشة في البحث، كما تتبعت كذلك المنهج التاريخي حال دراستي لعلم الكلام من الجانب التاريخي، وكذلك أثناء ترجمتي للعُلماء من المتكلمين والأصوليين، وقد حاولت جاهدا الترجمة لمعظم العلماء وبالأخصّ المغمورين منهم إلا ما غاب عنّي سهوا، أو لم يسمح به عامل الزمن،

أما فيما يتعلّق بمنهجية كتابة الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة والآثار الواردة عن الصحابة الكرام وعزوها، فقد التزمت في كتابة النصوص القرآنية بنقلها من مصحف المدينة بالرّسم العثماني مع رقم الآية واسم السورة، وذلك كلّه تفاديّا للوقوع في اللّحن والخطأ.

وأما فيما بتعلق بالأحاديث النبوية والآثار، فقد عزوت كل نصّ ذكرته في البحث إلى المصدر الخاصّ به من كتب الحديث والتخريج.

و بخصوص **خطّة البحث** المتبعة فقد قسّمت البحثَ إلى ثلاثة فصول، ومقدّمة وخاتمة، وهي كالآتي:

الفصل الأول: وهو عبارة عن مقدّمات تمهيدية تناولت فيها بدايةً التعريف بعلم الكلام من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم تعرّضت لتاريخ النشأة لهذا العلم، وبعد ذلك تطرقت إلى القواعد الأصولية من حيث الماهية والتقسيم والأنواع، ثم تناولت العلاقة الجدلية بين علم الكلام وعلم أصول الفقه بالدراسة والتحليل وذلك من خلال الكلام عن علاقة الاستمداد بين الأصلين، ثمّ عرّجت بعدها إلى الكلام عن ضوابط الاستمداد بين الأصلين عند علماء الأصول عامة، والشاطبي خاصّة؛ كون هذا الأخير من أكثر العلماء استهجانا لدمج المسائل الكلامية بالمسائل الأصولية، واعتبر كلّ مسألة في أصول الفقه لا ينبني عليها عمل عارية، ثم تطرقت بعدها إلى ذكر الدوافع التي حملت المتكلمين إلى التوجه نحو علم أصول الفقه دون سائر العلوم الشرعية.

أما الفصل الثاني من البحث فهو عبارة عن دراسة نظرية للمسائل الكلامية المـــــُختارة وذلك بذكر مذاهب أهل القبلة فيها مع حشد للأدلة التي اعتمد عليها كل فريق في نصرة مذهبه، ثمّ إيراد المناقشات والاعتراضات عليها، ثم تحديد محل الخلاف، وبيان الرأي الذي بان لنا رجحانه في المسألة.

أما الفصل الثالث فقد كان دراسة تطبيقية، وهو بيت القصيد، ومكمن الدرّ، وخبيئةُ الجَيْبِ، والمبتغى من البحث، حيث ذكرت فيها أهم القواعد الأصولية التي وقع الخلاف فيها بين الأصوليين بسب اختلافهم في المسائل الكلامية السالفة، فبينت القواعد التي بنوها على مسألة التحسين والتقبيح، والقواعد التي خرّجوها على التكليف بما لا يطاق، والقواعد التي بنوها على الاجتهاد في أصول الدّين، وفي ختام كل مسألة أذكر نوع الخلاف؛ هل هو لفظي، أم معنوي، وإذا كان معنويا أذكر الفروع الفقهية المختلف فيها بناء على الاختلاف في القاعدة الأصولية، وقد ذكرت في الخاتمة أهمّ النتائج الواردة في البحث.

ولا ريب أنّه قد واجهتني صعوبات جمّة خلال مسيرتي مع الموضوع، ولعلّ أشدّها وطأً عليّ هي صعوبة المادة العلمية لدى المتكلمين والأصوليين، مما يحملني أحيانا على إعادة قراءة الفقرة الواحدة

مرات عديدة حتى يتسنّى لي فهمها، مع الاستعانة بفضيلة الأستاذ المشرف، واللهَ أسألُ ختاما التوفيق والسّدادَ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

مُقدّمات تمهيديّة

المبحث الأوّل: علم الكلام - المفهوم والتاريخ-

المطلب الأوّل: التعريف بعلم الكلام

الفرع الأوّل: العلم لغة واصطلاحا

الفرع الثاني: الكلام لغة

الفرع الثالث: تعريف علم الكلام باعتباره عَلَماً

المطلب الثاني: النشأة التاريخية لعلم الكلام

المبحث الثاني: القواعد الأصولية - المفهوم - الفروق- الأنواع-

المطلب الأوّل: تعريف القاعدة الأصوليّة

الفرع الأول: القاعدة لغة

الفرع الثاني: القاعدة في الاصطلاح العام

الفرع الثالث: بيان معنى مصطلح " الأصوليّة"

الفرع الرّابع: التعريف العَلَمِيُّ للقاعدة الأصولية .

المطلب الثاني: الفرق بين القواعد الأصوليّة والقواعد الفقهية

الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية

الفرع الثاني: الفروق بين القاعدتين - الأصولية والفقهية -

المطلب الثالث: أنواع القواعد الأصوليّة

المبحث الثالث: جدليّة العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه

المطلب الأول: علاقة الاستمداد بين الأصلين عند علماء الأصول

المطلب الثاني: ضوابط الاستمداد عند الإمام الشاطبي في الموافقات

المطلب الثالث: دوافع توجّه علماء الكلام نحو علم أصول الفقه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: علم الكلام–المفهوم والتاريخ–

المطلب الأول: التعريـــف بعلـــم الكلام

علم الكلام هو مركب إضافي من كلمتين: " علم " و " الكلام" ولذلك يقتضي المقام منّا قبل التطرق إلى بيان المراد من هذا العلم من حيث اصطلاح المتكلمين عليه، أن نتطرّق أولا إلى التعريف اللغوي للكلمتين ثم بيان حدّ علم الكلام من حيث الناحيةُ الاصطلاحية باعتباره عَلَمًا بعد ذلك.

الفرع الأول: العلم لغة واصطلاحا:

قال ابن فارس: (عَلَمَ) الْعَيْنُ وَاللَّامُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى أَثَرٍ بِالشَّيْءِ يَتَمَيَّزُ بِهِ عَنْ غَيْرِه مِنْ ذَلِكَ الْعَلَامَةُ، وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ. يُقَالُ: عَلَّمْتُ عَلَى الشَّيْءِ عَلَامَةً. وَيُقَالُ: أَعْلَمَ الْفَارِسُ، إِذَا كَانَتْ لَهُ عَلَامَةٌ فِي الْحَرْبِ. وَخَرَجَ فُلَانٌ مُعْلِمًا بِكَذَا، وَالْعَلَمُ: الرَّايَةُ، وَالْجَمْعُ أَعْلَامٌ. وَالْعَلَمُ: الْجَبَلُ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ مَعْلَمًا: خِلَافُ الْمَجْهَلِ. وَجَمْعُ الْعَلَمِ أَعْلَامٌ أَيْضًا... وَالْعِلْمُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ، وَقِيَاسُهُ قِيَاسُ الْعَلَمِ وَالْعَلَامَةِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُمَا مِنْ قِيَاسٍ وَاحِدٍ قِرَاءَةُ بَعْضِ الْقُرَّاءِ:" وَإِنَّهُ لَعَلَمٌ لِلسَّاعَةِ " في قوله تعالى﴿ وَإِنَّهُۥ لَعِلۡمٞ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمۡتَرُنَّ بِهَا وَٱتَّبِعُونِۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ﴾ الزخرف: ٦١، قَالُوا: يُرَادُ بِهِ نُزُولُ عِيسَى – عَلَيْهِ السَّلَامُ –، وَإِنَّ بِذَلِكَ يُعْلَمُ قُرْبُ السَّاعَةِ، وَتَعَلَّمْتُ الشَّيْءَ، إِذَا أَخَذْتُ عِلْمَهُ. وَالْعَرَبُ تَقُولُ: تَعَلَّمْ أَنَّهُ كَانَ كَذَا، بِمَعْنَى اعْلَمْ [1]

وأما حدّ العلم من حيث الاصطلاح فقد ذكر الغزالي في المنخول أنّ أبا الحسن الأشعري رضوان الله عليه حدّه بقوله:" ما يوجب بمن قام به كونه عالما" ثم حكم على هذا التعريف بالفساد لغموضه وعدم إفادته للبيان، ثم ذكر تعريفا آخر لأبي القاسم الإسكافي: " العلم ما يعلم به"، وحكم

[1] - ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر، دط، 1979، 109/4

– الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم الفراهيدي، دار الهلال، دط، دت، باب، العين واللام والميم ، 152/2.

عليه أيضا بالزيف لعدم إفادته البيان الذي هو المقصد من كل حدّ، فالحد الذي لا يفيد البيان لا فائدة فيه.

وقيل أيضا في تعريفه بأنّه:" الإحاطة بالمعلوم" ثم قال: والربّ تعالى معلوم ولا يحاط به لأن الإحاطة تشعرُ بالانطواء والاحتواء"

والذي رجّحه بعد ذلك الإمام الغزاليُّ هو أنّ العلم لا حدّ له، لأنه صريح في وصفه ومفصحٌ عن معناهُ ولا توجد هناك عبارة أبين من العلم في بيان معنى العلم[1].

الفرع الثاني: الكلام لغة:

الْكَلَامُ: اسْمُ جِنْسٍ يَقَعُ عَلَى الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ، وَ "الْكَلِمُ" لَا يَكُونُ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ لِأَنَّهُ جَمْعُ "كَلِمَةٍ" مِثْلُ نَبِقَةٍ وَنَبِقٍ، وَفِيهَا ثَلَاثُ لُغَاتٍ: كَلِمَةٌ وَكِلْمَةٌ وَكَلْمَةٌ. وَ "الْكَلِمَةُ" أَيْضًا الْقَصِيدَةُ بِطُولِهَا وَ "الْكَلِيمُ" الَّذِي يُكَلِّمُكَ[2] والكلام في اصطلاح النحاة هو ما تركّب من مسند ومسندٍ إليه[3].

الفرع الثالث: تعريف علم الكلام باعتباره علما

من أعتق التعاريف وأقدمها لعلم الكلام بحسب اطلاعي ما أورده أبونصر الفارابي[4]في كتابه إحصاء العلوم، إذ حدّ هذا الفنّ بقوله: "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء

---

[1] – أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ط2، 1980، ص 86- 90

[2] – زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية،ط5، 1999، ص 272.

[3] – أحمد الفيومي، المصباح المنير، د تحقيق، بيروت، المكتبة العلمية، دط، دت ، 539/2.

[4] – محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين ،تركي الأصل، مستعرب، ولد في فاراب وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام، كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره،ويقال إنّ الآلة المعروفة بالقانون، من وضعه، وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول)،له نحو مائة كتاب، منها :

"الفصوص وقد تمت ترجمته إلى الألمانية، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ،و آراء أهل المدينة الفاضلة، و السياسة المدنية وغيرها.

ولد سنة ستين ومائتان للهجرة وتوفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ،ينظر في ترجمته الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط1،2002 ج20/15.

والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[1]ومع هذا التعريف تستوقفنا محطات مهمّة نشرح من خلالها ما ينبغي شرحه:

أولا: قوله "صناعة"؛ استهل الفارابي تعريفه لعلم الكلام بهذه الكلمة من أجل أن يبين أنّ هذا الفنّ غير متأتٍّ لكل الناس، إنما هو حِكْرٌ على طائفة مخصوصة منهم، وهؤلاء هم من كانت لهم استعدادات وقدرات خاصة تمكنهم من هذا العلم علما وعملا، ذلك أن الصّناعة فيما ذهب إليه الجرجاني[2] هي العلم المتعلق بكيفية بالعمل.[3]

ثانيا: بعد كلمة الصناعة تستوقفنا كلمة أخرى في تعريف الفارابي وهي "ملكة"؛ التي تؤكد لنا كما قال الباحث خميسي ساعد خصوصية هذا العلم، فصاحب أي صناعة من الصناعات قد يتعلمها ويتقنها ولكن مع انعدام الميل إليها فإنه لن يبدع، ولن يبلغ فيها مبلغا ذا شأو، ولهذا عبر الفارابي عن ذلك الميل والاستعداد بـــ:" ملكة"، هذه الأخيرة التي تعني صفة راسخة في النفس عادة وخلقا.

فمتى تمكن المسلم من حيازة هذه الملكة والقدرة على صناعة الكلام أمكنه ذلك من الدفاع عن عقائد الملة ودفع الشبه عنها[4].

---

[1] – أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم وشرح: علي أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال،ط1،1996،ص86.

[2] – الشريف على بن محمد بن علي الجرجانى، من كبار علماء العربية. ولد في تاكو ودرس في شيراز، وأقام بها إلى أن توفي وله نحو خمسين مصنفا منها "التعريفات ، وشرح المواقف، وشرح السراجية"، وإضافة إلى تبحره في اللّغة العربية، عهد عنه أنه فلكي و فيلسوف، وفقيه ، وأصولي، ولد عام أربعين وسبعمائة للهجرة وتوفي سنة ست عشرة وثمانمائة بشيراز، ينظر في ترجمته هداية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، 1951، 528/1،529،باب العين.

[3] – علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تح: مجموعة من الباحثين باشراف الناشر، بيروت، مكتبة لبنان ،ط 1 ،1985،ص 134، باب الصاد.

[4] – خميسي ساعد، مفهوم علم الكلام عند الفارابي، مجلة انسانيات، مركز البحث في الدراسات الأنثربولوجية الاجتماعية والثقافية،
عدد 11 أوت 2011 .

وإلى جانب تعريف الفارابي نجد تعريف أبي حامد الغزالي[1]، الذي قصر من خلاله وظيفة هذا الفن في الدفاع عن عقيدة أهل السنة ومحاربة أهل البدعة فقال بأنه علم "يهدف إلى حفظ عقيدة أهل السنـــة وحراستها من تشويش أهل البدعة"[2].

ومن الواضح أن تعريف الغزالي هو أضيق بكثير من تعريف الفارابي إذ أنه حصر علم الكلام في الدفاع عن عقيدة أهل السنة دون غيرهم من المذاهب، وعليه فإنّ أي دفاع خارج عقيدة أهل السنة لا يُعدُّ من علم الكلام[3].

ولعلَّ من أهم التعاريف وأوفاها ضبطا لوظيفة علم الكلام تعريف العضد الإيجي[4] في المواقف حيث قال: "علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"[5]، وهو يريد بالعقائد الدينية العقائد المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت صوابا أو خطأ، فلا يخرج من علم الكلام عقائد أهل البدع، يقول: "فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نخرجـــه مـــن علم الكلام"[6].

---

[1] – أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب "حجة الإسلام" زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في عصره مثله، اشتغل في مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكاني، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وجدّ في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة، وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وصنف في ذلك الوقت، ولم يزل ملازما له إلى أن توفي، له التصانيف البديعة منها: " الوسيط " و" البسيط " و " الوجيز " و " الخلاصة " في الفقه، ومنها " إحياء علوم الدين " ، وله في أصول الفقه " المستصفى " وكانت ولادته سنة خمسين وأربعمائة، وقيل سنة إحدى وخمسين بالطابران، وتوفي يوم الإثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطابران، ينظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، ت: إحسان عباس، بيروت ،دار صادر، ط4،1971،1/216...218.

[2] – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: عبد الحليم محمود، مصر، دار المعارف،ط1993،3،ص336.

[3] – خميسي ساعد، مفهوم علم الكلام عند الفارابي، مجلة انسانيات، مرجع سابق.

[4] – عبد الرحمن بن ركن الدين بن عبد الغفار البكري، القاضي عضد الدين الإيجي، نسبة إلى "إيج" قرية بنواحي شيراز، حنفي المذهب ولد في المائة السابعة للهجرة ،له من المؤلفات "أخلاق عضد الدين، آداب عضد الدين، إشراق التواريخ، جواهر الكلام في مختصر المواقف، الرسالة العضدية في الوضع" " شرح مختصر المنتقى " ومؤلفات أخرى،،توفي سنة 756 للهجرة، ينظر في ترجمته هدية العارفين، مصدر سابق ،1/527.باب العين

[5] – العضد الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب،دط،دت،ص7.

[6] – الإيجي، المصدر السابق، ص 7.

وعلى خلاف الإيجي يَحُدُّ ابن خلدون[1] علم الكلام في مُقدّمته بقوله: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[2]، وهو بهذا يحذو حذوَ الغزاليّ؛ حيث قصر علم الكلام على مذهب أهل السنة دون سائر المذاهب والفرق.

ومن كل ما سبق ينبلج لنا في الأفق أن علم الكلام علم يُمكّن صاحبه من امتلاك مُكْنَـــةٍ في الحجاج واكتســـاب ملكـــة فـــي الاستدلال والمناظرة؛ من أجل هذا نجد من المتكلمين من يجعله صنوا لعلم المنطق من حيـــثُ الأهميـــة؛ وذلـــك لأنـــه يـــورث قـــدرة في تحقيق الشرعيات كما هو الشأن بالنسبة للمنطق مع علوم الفلسفة[3]، كذلك من أهم النقاط التي نخلص إليها تلك المنهجية العقلية التي اصطبغ بها هذا الفنّ في الاستدلال والمناظرة ولهذا نجده من أكثر العلوم حضورا في التعامل مع العلوم ذات المنهج العقلاني حيث نلمس هذه الصبغة بوضوح من خلال تسميته بعلم الكلام التي تدل على" التأسيس العقلي البرهاني للعقيدة الإسلامية بُغية التمكين من فهمها وحسن عرضها مع الدفاع عنها"[4]، كما يجدر التنويه إلى الخلاف الواقع بين أهل القبلة في تسمية هذا الفن حيث ذهب

---

[1] – عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ،الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس، رحل إلى فارس وغرناطة وتلمسان والأندلس، عاد إلى تونس، ثم توجه إلى مصر، وولي فيها قضاء المالكية، اشتهر بكتابه (ديوان المبتدأ والخبر) وله شعر ومن كتبه: (شرح البردة) ، وكتاب في (الحساب)،ورسالة في (المنطق)،و(شفاء السائل لتهذيب المسائل)، وله كذلك شرح المحصل لفخر الدين الرازي، وشرح قصيدة ابن عبدون، توفي سنة ثمان وثمانمئة. ينظر في ترجمته هداية العارفين، مصدر سابق،1 /529 باب العين

[2] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله الدرويش، دمشق، دار البلخي،ط2،2004،205/1.

[3] – سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النفسية، "إلى جانب العقائد النسفيّة"، دار سعادت، شركة صحفية عثمانية،دط،1326،ص15.

[4] – حسن حنفي ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، علم أصول الدين، ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1،1986، 7/2

التفتازانيّ في شرح العقائد النسفية[1] إلى تسمية العلم المتعلق بالمسائل الفرعية بعلم الشرائع والأحكام وأطلق على ما يتعلق بمسائل الاعتقاد "علم الصفات والتوحيد"، وحكى بأنّ هذا هو الاسم إلى أن

حدثت الفتنة في صفوف المسلمين وظهر الاختلاف في الآراء وكثرت الفتاوى والواقعات، فاشتغل العلماء حينها بالنظر والاستدلال ووضع القواعد والأصول وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام، وبيّن الباعث على تسمية مسائل التوحيد بالكلام بقوله: "لأنه كان قولهم الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه-يقصد مسألة خلق القرآن-...ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات"[2]ويسمى كذلك بعلم أصول الدين[3]، وبعلم العقائد الإسلامية، وبعلم الذات والصفات.

والذي يترجح لنا في تسمية علم أصول الدين بعلم الكلام هو عودته إلى أحد أمرين:

- **الأول**: البحث في كلام الله تعالى هل هو قديم أم حادث؟ وقد أثارت هذه المسألة فتنة تجاوزت الفرق الكلامية إلى التيارات السياسية وهذا النوع من التسمية هو من قبيل تسمية الكل ببعض أجزائه لأهمية ذلك الجزء، وذكر البوطي في المذاهب التوحيدية أن أكثر أهل العلم على هذا الاختيار[4].

---

[1] - مَسْعُود بن عمر التَّفْتَازَانِيّ الْعَلامَة الْكَبِير صَاحب شرحي التَّلْخِيص وَشرح العقائد فِي أصُول الدّين وَشرح الشمسية فِي الْمنطق ،والإرشاد فِي النَّحْو اختصر فِيهِ الحاجبية والمقاصد فِي أصُول الدّين وَشَرحهَا والتلويح فِي أصُول فقه الْحَنَفِيَّة عمله حَاشِيَة على توضيح صدر الشَّرِيعَة وحاشية شرح الْمُخْتَصر للْقَاضِي عضد الدّين وحاشية الْكَشَّاف وله غير ذَلِك من التصانيف فِي أَنْوَاع الْعُلُوم الَّذِي تنافس الْأَئِمَّة فِي تَحْصِيلهَا والاعتناء بهَا، توفي فِي صفر سنة 792 هـــ وَكَانَ مولده سنة 712ه، ينظر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، الهند، دائرة المعارف العثمانية،ط2،1976،112/6.

[2] - سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النفسية، "إلى جانب العقائد النسفية"، مصدر سابق،ص9-15

[3] - أحمد بن مصطفى "طاش كبرى زاده"، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، بيروت: دار الكتب العلمية،ط1،1985،132/2.

[4] - محمد سعيد البوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، دمشق، دار الفكر،ط3،2012،ص39، 40.

– **الثاني**: أن سلاح هذا العلم ورأس ماله هو تصنيع الكلام وتشقيقه؛ فأهل هذه الصناعة قد عرفوا بالجدل وكثرة الكلام في مسائل العقائد والإسهاب فيه بالإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، وهذا قول الغزالي في إحياء علوم الذين[1].

المطلـــب الثانـــي: النشأة التاريخيـــة لعلـــم الكـــلام

يعتبر علم الكلام موازاة مع سائر العلوم الإسلامية ظاهرة فكرية وعلمية قمينة بالبحث عن تاريخها من حيث النشأة والتطور، ولقد كانت النصوص الدينية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كفيلة ببيان الأحكام العملية والاعتقادية على حد سواء، فقد كان الناس في هذا العهد يرجعون فيما يَعِنُّ لهم من الأقضية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتمسون منه بيان حكم الشارع فيها، ويعتبر إثارة الكلام حول مسائل العقيدة من الخطوط الحمراء التي لا يجوز البتة الاقتراب منها في هذا العهد الأنور وذلك حرصا على سلامة المعتقد من التشويش، وإدخال الشبهات، لذا كان المسلمون ينطلقون في هذه المسألة من منطق التسليم وعدم السؤال يقينا منهم أنهم يستمدون عقيدتهم من النبع الصافي المتمثل في فهم الرسول الأكرم لنصوص الوحيين الشريفين، وفي هذا يقول مصطفى عبد الرزاق: "وقد بُعث محمد صلى الله عليه وسلم بدين الإسلام داعيا إلى الوحدة في الدين وإلى التآلف ناهيا عن الفرقة كما في آيات كثيرة في القرآن... وكان على القرآن أن يُجادل أرباب الأديان والملل في العرب ردّا للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد هذا الدين الجديد، على أنه كان لا يَمُدُّ في حبل الجدل حرصا على الألفة، وكان كثيرا ما يختم آيات الجدل بقوله: "**إلى الله** مرجعكم جميعا."[2]

فالجدل في مسائل الدين قد تعرض له القرآن بقدر الحاجة دون إغراق في ذلك ردا على مثيري القلاقل والشبه مُحذّراً لأتباع النبي صلى الله عليه وسلم من الانسياق وراء شبههم أو مجاراتهم فيها، وقد جاء هذا في نصوص قرآنية كثيرة من ذلك بيانه جل وعلا ما آل إليه حال بنو إسرائيل لما اتخذوا

---

[1] – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تع: جمال محمود، ومحمد سيد، القاهرة، دار الفجر للتراث،ط1،1999،1/54.

[2] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر،دط،1949،ص 270، 271.

من الجدل شرعة ومنهاجا؛" ﴿ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ١٤ ﴾ المائدة: ١٤

قد ذهب غير واحد من علماء التفسير إلى أنّ العداوة والبغضاء الواردين في الآية يراد بهما الجدل والخصومة في الدين، ومن هؤلاء نجد الإمام البغوي[1] في تفسيره يقول: "أي بِالْأَهْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْجِدَالِ فِي الدِّينِ"[2].

وجاء في تفسير الطبري[3]:عن العوام بن حوشب[4] قال: سمعت إبراهيم النخعي[5]

---

[1] – أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، المعروف بالفراء، البغوي الملقب بركن الدين الفقيه الشافعي المحدث المفسر ،وأخذ الفقه عن القاضي حسين بن محمد، وصنف في تفسير كلام الله تعالى، وأوضح المشكلات من قول النبي صلى الله عليه وسلم، وصنف كتباً كثيرة، منها كتاب "التهذيب " في الفقه، وكتاب " شرح السنة " في الحديث، و "معالم التنزيل " في تفسير القرآن الكريم، وكتاب " المصابيح " و " الجمع بين الصحيحين " وغير ذلك ،توفي في شوال سنة عشر وخمسمائة .بمروروذ، ودفن عند شيخه القاضي حسين بمقبرة الطالقان، رحمه الله تعالى، ينظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان ، مصدر سابق، 136/2.

[2] – أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم، تح: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث، ط1420،1، 31/2.

[3] – أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرِ بْنِ يَزِيدَ الطَّبَرِيُّ ، جَامِعٌ فِي الْعُلُومِ، إِمَامٌ، سَمِعَ بِالرَّيِّ مُحَمَّدَ بْنَ حُمَيْدٍ، وَأَقْرَانَهُ، وَبِالْعِرَاقِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدَةَ الضَّبِّيَّ، وَارْتَحَلَ إِلَى الشَّامِ، وَمِصْرَ، وَلَا يُعَدُّ شُيُوخُهُ، مَاتَ سَنَةَ تِسْعٍ وَثَلَاثِمِائَةٍ سَمِعَ مِنْهُ الْأَئِمَّةُ وَالَّذِينَ أَكْثَرُوا عَنْهُ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الدَّقِيقِيُّ الْحُلْوَانِيُّ، رَوَى عَنْهُ التَّارِيخَ، وَالتَّفْسِيرَ وَمَخْلَدَ بْنَ جَعْفَرٍ الْبَاقَرْحِيَّ، رَوَى عَنْهُ كِتَابَ الذَّيْلِ، وَالْبَاقُونَ رَوَوْا عَنْهُ الْيَسِيرَ، وَآخِرُ مَنْ رَوَى عَنْهُ بِبَغْدَادَ ابْنُ الْمُظَفَّرِ الْحَافِظُ، ولد عام أربع وعشرين ومئتين، ينظر في ترجمته الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلى الخليلي، تح:محمد سعيد عمر ادريس، الرياض، مكتبة الرشد ط1، 1409ه ،800/2.

[4] – الْعَوَّامُ بْنُ حَوْشَبِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ رُؤَيْمٍ وَكَانَ ثِقَةً قَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ: وَكَانَ يُكْنَى أَبَا عِيسَى، وَكَانَ صَاحِبَ أَمْرٍ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٍ عَنِ الْمُنْكَرِ، مَاتَ سَنَةَ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ وَمِائَةٍ ،ينظر في ترجمته، الطبقات الكبرى لابن سعد، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر،ط1، 1968، 311/7.

[5] – إبراهيم بن يزيد بن الأسود بْنِ عَمْرِو بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ سعد بن مالك بن النخع من مذحج، ويكنى أبا عمران وكان أعورا، تُوُفِّيَ فِي سَنَةِ سِتٍّ وَتِسْعِينَ فِي خِلَافَةِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْكُوفَةِ وَهُوَ ابْنُ تِسْعٍ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً ، وقال يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانَ: مَاتَ إِبْرَاهِيمُ وَهُوَ ابْنُ نَيِّفٍ و خمسين سَنَةً. ينظر في ترجمته المصدر السابق،284/6، وينظر في نفس المصدر كذلك، طبعة دار الكتب العلمية،ج279/6.

يقول: "فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء"، قال: أغرى بعضهم ببعض بخصُومات الجدال في الدين[1]. ومن كلام مصطفى عبد الرزاق السابق يتضح لنا جليّا بأنّ المسلمين في عهد النبوة كانوا موقنين ألاّ سبيل إلى تقرير العقائد إلا عن طريق الوحي، ولاريب أن الصحابة الكرام قد بلغوا هذه المرتبة من الاعتقاد وترك الخوض فيما لا مجال للعقل الإدلاءُ فيه؛ لأنهم كما قال صاحب مفتاح السعادة" أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، فأزال نور الصحبة عنهم ظُلَمَ الشكوك والأوهام."[2]، وربما يتضح لنا أكثر كلام صاحب مفتاح السعادة

من خلال زجر رسول الله صلى الله عليه وسلم لجماعة من المسلمين وهم يخوضون في القدر، وهذا نص الواقعة يرويه **عمرو بن شعيب[3] عن أبيه عن جده أنه قَالَ:" خرج رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم على أَصْحَابه وهم يختصمون فِي الْقدر كأَنَّمَا يفقأ فِي وَجهه حب الرُّمَّان من الْغَضَب، فَقَالَ: بِهَذَا أمرْتُم أَو لهَذَا خلقْتُمْ تضربون الْقُرْآن بعضه ببَعْض، بِهَذَا هَلَكت الْأُمَم قبلكُمْ"[4]**، قَالَ: فَقَالَ عبد الله بن عَمْرو[5] مَا غبطت نَفسِي بِمَجْلِس تخلفت فِيهِ عَن رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم مَا

---

[1] – محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح:أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط10،2000،137/1.

[2] – طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مرجع سابق، 143/2.

[3] – عَمْرُو بْنُ شُعَيْبِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ بْنِ وَائِلِ بْنِ هِشَامِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ سَهْمِ بْنِ عَمْرِو بْنِ هُصَيْصِ بْنِ كَعْبٍ , وَأُمُّهُ حَبِيبَةُ بِنْتُ مُرَّةَ ،كنيته أَبُو إِبْرَاهِيم سمع أَبَاهُ وَسَعِيد بن الْمسيب وطاووسا روى عَنهُ عَطاء بن أبي رَبَاح وَابْن شهَاب الزُّهْرِيّ وَعَمْرو بن دِينَار وَيحيى بن سعيد الْأَنْصَارِيّ وَأَيوب السّخْتِيَانِيّ وَابْن جوَغَيره، ينظر في ترجمته الطبقات الكبرى، مصدر سابق،333/5.

[4] – شهاب الدين أحمد الكناني الشافعي، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تح: محمد المنتقى الكشناوي، بيروت ،دارالعربية ، ط2، 1403 ،14/1، وقال في الحديث بأن اسناده صحيح ورجاله ثقات.

[5] – عَبْدُ اللهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاص ، يُكْنَى أَبَا مُحَمَّدٍ وَقِيلَ: أَبُو نُصَيْرٍ، وَقِيلَ: أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أُمُّهُ رَيْطَةُ بِنْتُ مُنَبِّهِ ، تُوُفِّيَ لَيَالِيَ الْحَرَّةِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ، وَقِيلَ: خَمْسٌ وَسِتِّينَ، وَقِيلَ: ثَمَانٍ وَسِتِّينَ، فَقِيلَ: تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ، وَقِيلَ: بِالطَّائِفِ، وَقِيلَ: بِمِصْرَ، كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِيهِ فِي السِّنِّ عِشْرُونَ سَنَةً، وَقِيلَ: اثْنَيْ عَشْرَةَ سَنَةً، حَدَّثَ عَنْهُ مِنَ الصَّحَابَةِ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَمْرٍو، وَأَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ، وَسُفْيَانُ بْنُ عَوْفٍ الْقَارِئُ، وَالْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ، وَأَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، وَالسَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ، وَأَبُو الطُّفَيْلِ، وَمِنَ التَّابِعِينَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ، وَالْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَعُرْوَةُ، وَأَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ،ينظر في ترجمته معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت:عادل العزازي، الرياض، دار الوطن،ط1،1998، 1720/3.

غبطت نَفسِي بذلك الْمجْلس وتخلفي عَنهُ. وفي هذا النص دلالة واضحة على حرمة الكلام في مسائل الاعتقاد، سيما وأن الخوض فيها سبب هلاك الأمم من قبل.

وينقضي عصر النبوة ليدخل المسلمون مرحلة تاريخية جديدة تتمثل في عصر الصحابة الذي بقي يسير على نفس النهج الذي رسمه لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يقبض والمبني على الإتباع لا الابتداع مع الحرص على إبقاء باب الجدل في العقائد موصدا، وقد أبلى الصحابة إزاء ذلك بلاء حسنا، فهذا ابن مسعود[1] صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظ الناس قائلا لهم:" عليكم بالعمل وإياكم والتبدع، وإياكم والتنطع والتعمق وعليكم بالعتيق"[2]، والعتيق في لسان العرب[3] هو القديم، ويقصد به هنا ما كان عليه السلف الصالح دون إحداث ولا تغيير.

ومع ما نلاحظه من تشدد كبير في التمسك بنصوص الوحيين وغلق باب الجدل إلا أنه بدأت تبرز للسّاحة بعض الأسئلة المتعلقة بالعقيدة، كمسألة الإيمان والقدر، وهذا النمط من الأسئلة قسمه الباحث محمد الشتيوي في رسالته "علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام" إلى أسئلة إيمانية، وأخرى تشكيكيّة؛ أما الأولى- وأعني الإيمانية- فسميت كذلك لأن أصحابها يطرحونها بدافع إيماني رامين من وراءه الاستبراء للدين ودحض الشبهات مخافة الوقوع فيها وقد كان المجيب من الصحابة الكرام عن هذه الأسئلة يسلك مسلك الرفق واللين بالسائل، مع التمسك بما جاء في ظاهر الكتاب والسنة، ومن نماذج هذه الأسئلة ما أورده صاحب البحث أن ابن الديلمي[4] قال:" **أتيت أبيَّ بن كعب فقلت له**

---

[1] – عبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودِ بْنِ غَافِلِ، وَيُكْنَى أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وعن يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ قَالَ: "أَسْلَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَبْلَ دُخُولِ رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلم دَارَ الْأَرْقَم" ينظر في ترجمته الطبقات الكبرى، مصدر سابق،150/3.

[2] – أبو محمد عبد الله الدرامي، مسند الدارمي، المعروف بسنن الدرامي، بيروت، دار ابن حزم،ط1،2002، ب19/ح145،ص33.

[3] – ينظر لسان العرب لابن منظور(ت711هـ)بيروت، دار صادر،ط3،1414،فصل العين المهملة،236/10،وينظر كذلك تاج العروس لمحمد بن محمد الزبيدي(ت1205)مجموعة من المحققين، دار الهداية،(ع ت ق)122/26.

[4] – فيروز الديلمي، ويُقال: ابْن الديلمي، أَبُو عَبد اللَّهِ، ويُقال أَبُو عبد الرحمن، ويُقال: أَبُو الضحاك اليمامي لهُ صُحبَةٌ، وهو قاتل الأسود العنسي الكذاب، وفد على النَّبِيّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَقَالَ رَسُول اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم: "قتله الرجل الصالح فيروز ابن الديلمي"، وقد وفد على النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، وروى عنه أحاديث منها حديث في القدر، قيل بأنه مات في زمن عثمان رضي الله عنه، وقيل مات في إمارة معاوية، باليمن سنةثلاث وخمسين، ينظر في ترجمته : تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين المزّي، تح: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980، 322/23.

وقع في نفسي شيء من القدر فحدثني بشيء لعل الله أن يذهبه من قلبي؟، فقال: لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه، عذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيرا لهم من أعمالهم، ولو أنفقت مثل أحد ذهبا ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر... قال: ثم أتيت ابن مسعود فقال مثل ذلك، قال ثم أتيت حذيفة بن اليمان فقال مثل ذلك، ثم أتيت زيد بن ثابت فحدثني عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك"[1].

ومثل هذا الجواب المتحد في صوره ومضمونه إنما يوحي لنا بأن الصحابة الكرام كانوا في مسائل العقيدة على قلب رجل واحد متقيدين في الإجابة بالموروث الذي خلّفه لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردون السائل إذا علموا من حاله أنه طالب هداية ورشاد لا فتنة وإرجاف.

وأما النمط الثاني من الأسئلة – التشكيكية – فقد أطلق عليها هذه التسمية لأنّ أصحابها يأتون بها على سبيل التشكيك في صحة المعتقد، ورميا منهم إلى إدخال نوع من الوهن في صفوف الموحدين[2]، ومن نماذج هذه الإرجافات ما جاء عن **سليمان بن يسار[3] أنّ رجلا يقال له صَبِيغ[4] قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر رضي الله عنه وقد أعد له عراجين، فقال من أنت؟، قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه وقال: أنا عبد**

---

[1] – مجد الدين ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تح: عبد القادر الأرناؤوط، تع: أيمن صالح شعبان، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1 ، 1972، 105/10.

[2] – محمد الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، بيروت، مكتبة حسين العصرية،ط1،2010،ص66،67.

[3] – سليمان بن يسار، أبو أيوب، مولى ميمونة أم المؤمنين، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، توفي سنة سبعة ومائة للهجرة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق،138/3.

[4] – صبيغ بن عسل ويقال ابن عسيل ويقال صبيغ بن شريك من بني عسيل بن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي اليربوعي البصري الذي سأل عمر بن الخطاب عما سأل فجلده وكتب إلى أهل البصرة لا تجالسوه ،وهو الذي كان يتتبع مشكل القرآن ، وفد على معاوية. و لم يزل بِشَرٍّ بعد جَلْد عمر حتى قتل في بعض الفتن، ينظر تاريخ دمشق لابن عساكر، تح: عمرو بن العمروي ، دمشق، دار الفكر،دط،،1995، 405/23.

الله عمر، فجعل له ضربا حتى دمي له رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين حسبك؛ قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي[1].

والذي يظهر من حال صبيغ أنه كان داعية فتنة وسوء وإلا ما كان عمر ليزجره كل هذا الزجر، فقد ثبت عنه رضي الله عنه أنه أمر الناس بعدم مجالسته، حتى أنه كان يغشى المجالس كأنه بعير أجرب من شدة ضرب عمر فإذا جلس انفضّ عنه الجالسون وتركوه قائما.

مع أزوف نهاية عهد الصحابة ظهر صاحب المقالة القدرية، معبد الجهني[2] الذي كان أول من أحدث مسألة القدر وتلاه في شبهته هذه غيلان الدمشقي[3]، وقد برأ منهما من عاصرهما من الصحابة الكرام، إذ جاء في مسند أبي داود ما نصه:" **عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمْيَرِيُّ حَاجَّيْنِ، أَوْ مُعْتَمِرَيْنِ، فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هَؤُلَاءِ فِي الْقَدَرِ، فَوَفَّقَ اللَّهُ لَنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ دَاخِلًا فِي الْمَسْجِدِ، فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي فَظَنَنْتُ**

---

[1] – الدارمي، مسند الدارمي، مرجع سابق،ب19/ح146،ص33.

[2] – معبد بن عبد الله بن عليم الجهنيّ البصري: أول من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما، وحضر يوم (التحكيم) وانتقل من البصرة إلى المدينة، فنشر فيها مذهبه، وعنه أخذ (غيلان)،كان صدوقا، ثقة في الحديث، من التابعين. وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف، فجرح فأقام بمكة، فقتله الحجاج، صلبا، بعد أن عذبه، وقيل: صلبه عبد الملك ابن مروان بدمشق على القول في القدر ثم قتله.، ينظر في ترجمته الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين ط7،15،264/2002، **ومن أصول فرقة القدرية** أنها تقول بتخيير الإنسان وقدرته على فعل الخير والشر وهو مسؤول عن أفعاله ،ويقولون بتأويل الصفات الذاتية كاليد والعين، وبنفي الصفات المعنوية ومعنى النفي هو أن الله عالم بذاته لا بعلم وقادر بذاته لا بقدرة، أي اعتبروها والذات الإلهية واحدا، ينظر في الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ليوسف فرحات، جنيف، ترادكسيم، شركة مساهمة سويسرية،ط1،1986،ص20.

[3] - غيلان بن مسلم الدمشقيّ، أبو مروان: كاتب، من البلغاء: تنسب إليه فرقة " الغيلانية " من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه،لم يسبقه سوى معبد الجهنيّ. قال الشهرستاني في الملل والنحل: " كان غيلان يقول بأن القدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة "، وقيل: تاب عن القول بالقدر، على يد عمر ابن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق ،ينظر في ترجمته الأعلام للزركلي مصدر سابق،124/5

أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قِبَلَنَا نَاسٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ وَيَتَفَقَّرُونَ الْعِلْمَ يَزْعُمُونَ أَنْ لَا قَدَرَ، وَالْأَمْرَ أُنُفٌ، فَقَالَ: إِذَا لَقِيتَ أُولَئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ، وَهُمْ بُرَآءُ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَهُ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمن بالقدر"[1].

وحاصل القول في المسألة أن الصحابة الكرام كانوا على وعي تام في التفرقة بين مسائل الفقه الأكبر المتمثل في العقيدة، وبين مسائل الفقه الأصغر المتعلق بالعمليات، حيث كانوا إذا عنّت لهم قضية من قضايا النوازل يجتهدون فيتفقون وربما يختلفون، أما الاعتقاديات فقد تشرّبتها قلوبهم من نصوص الوحيين وفهم الرسول صلى الله عليه وسلم دون حاجة لعناء الاجتهاد أو لإعمال العقل فيما لا قِبَلَ له به.

وهكذا تطوى صفحة القرن الثاني من القرون الثلاثة المفضلة ما بين التسعين و المائة للهجرة لتلج الأمة الإسلامية آخر عصورها الذهبية والمتمثل في عصر التابعين الذي كان بداية لنمو وتطور بعض المسائل الكلامية فعلى غرار معبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم[2] برزت للواقع

---

[1] – أبو داود السِّجِسْتاني ،السنن، ت محمد عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، رقم الحديث 4695،ص224

[2] – جعد بن درهم أصله من خراسان، ويقال إنه من موالي بني مروان، سكن الجعد دمشق، وكان أول من أظهر القول بخلق القرآن في أمة محمد فطلبه بنو أمية فهرب من دمشق وسكن الكوفة، ومنه تعلم الجهم بن صفوان بالكوفة خلق القرآن، قتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة ،وكان خالد واليا عليها، أتي به في الوثاق حتى صلى وخطب، ثم قال في آخر خطبته: انصرفوا وضحّوا تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول ما كلّم الله موسى تكليما، ولا اتخذ إبراهيم خليلا ،ينظر في ترجمته تاريخ دمشق لابن عساكر، ت:مصدر سابق ج99/72.

فرقة تقول بالمنزلة بين المنزلتين[1]، وأخرى تقول بأنه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا يضر مع الإيمان معصية[2].

ويرجع المؤرخون في علم الكلام، وأصحاب المقالات والفرق وتصنيف العلوم[3] بأنّ البداية الفعلية لعلم الكلام كانت مع المعتزلة على يد واصل بن عطاء[4]، وعمرو بن عبيد[5] مع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة الّذَيْنِ شكلا الطور الأول لهذا المذهب[6] المتسم في عمومه بالنزعة العقلية وعدم الخنوع و الاستكانة أمام سلطة النص، مع التسليم المطلق له، ولعل هذا التفعيل العملي

---

[1] – **وهؤلاء هم المعتزلة** ويلقبون بأهل العدل والتوحيد، وأصول مذهبهم خمسة معروفة أفردها القاضي عبد الجبار بمصنف كامل سماه الأصول الخمسة للمعتزلة وهي :"التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ينظر في أصولها وتاريخها في مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، تقديم: نعيم زوزو، بيروت، المكتبة العصريةدط،2012، 130/1 وما بعدها ،وكذلك الملل والنحل للشهرستاني تع: أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية،ط2،1992، 38/1.

[2] – **وهؤلاء هم المرجئة**، والإرجاء على معنيين؛ الأول وهو التأخير ،كقوله "أرجه" بمعنى أخره" والثاني هو اعطاء الرجاء والمعنى الأول يناسب أصلا من أصولهم وهو تأخير العمل عن النية، وأما اعطاء الرجاء فهو يناسب قولهم بأنه لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل الارجاء بمعنى تأخير أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة، والمرجئة أصناف أربعة: مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، المرجئة الخالصة، ينظر في أصول هذه الفرقة ومعتقدها في الملل والنحل للشهرستاني، مصدر سابق ، 137/2، وينظر كذلك مقالات الإسلاميين للأشعري، مصدر سابق،114/1.

[3] – ينظر في ذلك مفاتيح العلوم للخوارزمي تح: ابراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي،ط1989،2،ص43/ طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (415ه) ت:فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر،دط،دت،ص162/ الملل والنحل للشهرستاني، مصدر سابق ،23،22/1، – مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، مرجع سابق، 144/2/ مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، بيروت، دار العلم للملايين،دط 1997 ص34.

[4] – أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي، المعروف بالغزال، مولى بني ضبة، وقيل مولى بني مخزوم، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام، وذكر السمعاني في كتاب " الأنساب " في ترجمة المعتزلي أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري رضي الله عنه، فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، فخرج واصل بن عطاء عن الفريقين وقإن من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين منزلتين، فطرده الحسن من مجلسه فاعتزله، وجلس إليه عمرو بن عبيد، فقيل لهما ولأتباعهما:

"معتزلون"ولد سنة ثمانين بالمدينة، وتوفي سنة131ه،يرجع في رجمته :"وفيات الاعيان لابن خلكان"، مصدرسابق،ج7/6.

[5] – عمرو بن عبيد بن باب. مولى لبني تميم. ويكنى أبا عثمان. معتزلي صاحب رأي ليس بشيء في الحديث. وكان كثير الحديث عن الحسن وغيره. وتوفي سنة أربع وأربعين ومائة ودفن بمران على ليال من مكة طريق البصرة. ينظر "الطبقات الكبرى لابن سعد مصدر سابق ، 201/7.

[6] – وائل بن سلطان الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، بيروت، مركز نماء للبحوث،ط1، 2012، ص 174

للعقل وإعطائه حرية الاجتهاد والاستنباط حتى في مسائل الاعتقاد هو ما دفع المعتزلة إلى التفاعل مع العلوم والأفكار الوافدة "فقد أخذت بنية المجتمع الاسلامي في التغير بفعل الأجناس المختلفة التي دخلت الإسلام وهي تحمل معها ألوانا من حضارتها الأصلية وطرائق تفكيرها وأساليب جدلها الديني"[1]، ولعلّ هذا كان إيذانا بدخول المقالات الفلسفية إلى الوسط الإسلامي ومالها من تأثير على عقيدة المسلمين، وهذا ما حمل الفقهاء على إنكارها واعتبارها بدعا من الأمر، وفي طليعة المنكرين نجد صاحب الفقه الأكبر أبا حنيفة النعمان[2] يجيب حين سُئل عما أحدثه الناس من الكلام في الأعراض والأجسام قائلا: "مقالات الفلاسفة؟ عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"[3].

والظاهر أنّ أبا حنيفة قال مقولته هذه بعد تركه لعلم الكلام لأن المأثور عنه أنه رجل أوتي جدلا وتقلب في علم الكلام زمنا، ولمّا بدا له بأنّه خوضٌ في مسائل لا طائل من وراء البحث فيها قال:" تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا إلى ما كان عليه السلف"[4].

وإلى جانب هذا الإنكار من أبي حنيفة نجد كذلك إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي[5]

---

[1] – علي الشابي، مباحث في علم الكلام ،ليبيا، دار الكتب الوطنية،ط1،2002،ص24

[2] – أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه الفقيه الكوفي، مولى تيم الله ابن ثعلبة، وهو من رهط حمزة الزيات؛ كان خزازاً يبيع الخز، وجده زوطي من أهل كابل، وقيل بابل، وقيل من أهل الأنبار، وقيل من أهل نسا، وقيل من أهل ترمذ، وأدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة، رضوان الله عليهم وهم: أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى بالكوفة، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة، وأبو الطفيل عامر بن واثلة بكمة، ولد سنة ثمانين، وتوفي سنة خمسين ومائة للهجرة، ينظر في ترجمته "وفيات الأعيان لابن خلكان" مصدر سابق،405/5.

[3] - أبو اسماعيل عبد الله الهروي، ذم الكلام وأهله، تح: عبدالرحمن الشبل، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم،ط1،1998،207/5،206.

[4] – طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، مرجع سابق،136/2.

[5] – مالك ابن أنس بن مالك بن أبي عامر بن الحارث بن غميان بن حنبل بن عمرو بن الحارث وهو ذو أصبح، قال أبو عمر بن عبد البر الحافظ:لا أعلم أن أحداً أنكر أن مالكاً ومن ولده كانوا حلفاء لبني تيم بن مرة من قريش، ولا خلاف فيه إلا ما ذكر عن ابن إسحاق فإنه زعم أنه من مواليهم، وقد اختلف في ميلاده رضي الله عنه؛ قال الإمام القرطبي:" اختلف في مولده رحمه الله تعالى اختلافاً كثيراً، فالأشهر في ما روي من ذلك قول يحيى بن بكر أن مولده سنة ثلاث وتسعين من الهجرة في خلافة سليمان بن عبد الملك بن مروان، وقال ابن عبد الحكم بل سنة أربع وتسعين ،وقال إسماعيل بن أبي أويس كان في خلافة الوليد" ،وقيل غير ذلك، وأما وفاته فقد كانت سنة تسع وسبعين ومائة، ينظر في ترجمته ترتيب المدارك للقاضي عياض، تح: ابن تاويت الطنجي، المغرب ، مطبعة فضالة،ط1،1965،104/1-118.

ّالذي أورد عنه القاضي عياض[1] في ترتيب المدارك أنّ رجلا متهما بالإرجاء طلب منه أن يسمع منه مقالته، فقال له الإمام مالك فإن غلبتني؟، قال له الرجل: تتبعني، فقال له مالك: فإن غلبتك؟ قال له: أتبعك، فقال له الإمام مالك: فإن جاء رجل ثالث فغلبنا؟، قال له الرجل: نتبعه، فقال له الامام مالك: يا عبد الله: إن الله بعث محمدا بدين واحد وأراك تتنقل؟[2].

وأما الشافعي[3] صاحب المذهب فقد أجلب بخيله ورَجِلِه على المتكلمين وأصحاب المقالات الفلسفية حيث أقصاهم من دائرة أهل العلم وأفتى بعدم نفاذ وصية من أوصى بكتب في علم الكلام؛ لأنها ليست من العلم في شيء[4]، واحتجب عن الخروج لأصحابه أسبوعا ثم خرج وقال لهم:" ما منعني أن أخرج إليكم إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام...تناظروا في شيء إن تناظرتم فيه يقال أخطأتم ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال كفرتم"[5].

---

[1] – القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض ابن محمد بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي؛ كان إمام وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم وصنف التصانيف المفيدة منها " الإكمال في شرح كتاب مسلم " كمل به " المعلم في شرح مسلم " للمازري، ومنها " مشارق الأنوار " وهو كتاب مفيد جداً في تفسير غريب الحديث المختص بالصحاح الثلاثة وهي: الموطأ والبخاري ومسلم، وشرح حديث أم زرع شرحاً مستوفى، وله كتاب سماه" التنبيهات جمع فيه غرائب وفوائد، وكان مولد القاضي عياض بمدينة سبتة في النصف من شعبان سنة ست وسبعين وأربعمائة، وتوفي بمراكش يوم الجمعة سابع جمادى الآخرة، وقيل في شهر رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة، رحمه الله تعالى، ودفن بباب إيلان داخل المدينة؛ وتولى القضاء بغرناطة سنة اثنتين وثلاثين وخمسمائة، يرجع في ترجمته لوفيات الأعيان، مصدر سابق،3/483-485،وينظر كذلك "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض للمقري" تح: ابراهيم الأبياري وآخرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،دط،1939،1/23 وما بعدها.

[2] – أبو الفضل عياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ضبط: محمد سالم هاشم، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1،1998،1/87.

[3] – أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان الشافعيّ المطّلِبيّ القرشي، ولد سنة خمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين للهجرة من أهم مؤلفاته الرسالة، ينظر في ترجمته، مناقب

الشافعي لفخر الرازي، تح: أحمد السقا، مصر، مكتبة الكليات الازهرية، ط 1، 1986،ص3.

[4] – مناقب الشافعي، مرجع سابق،ص100.

[5] – المرجع السابق،ص105

وإذا كانت البداية الفعلية لعلم الكلام مع واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، فإن التأسيس المنهجيّ[1] لهذا الفنّ و لمذهب الاعتزال كان مع أبي الهذيل العلاف[2] الذي قال عنه الشهرستاني بأنّه شيخ الاعتزال ومقرر الطريقة والمناظر عليها[3]، ولا غرو في أن يصف الشهرستاني العلاّف بهذا الوصف فقد ذكر صاحب طبقات المعتزلة بأن أبا الهذيل ألف نحو ستين كتابا في نصرة المذهب والرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله[4]، وإلى جانب أبي الهذيل نجد شخصية أخرى لا تقل عنه شأنا، وهو أبو اسحاق إبراهيم النظام[5]؛ الذي خالط الفلاسفة ونهل من تراثهم وتبحر في الاطلاع على كتبهم[6].

لعلّ السبب الذي حمل المعتزلة على التشبث بالفلاسفة هو الدفاع عن عقيدتهم ومذهبهم ولن يتأتى لهم ذلك إلا بالاطلاع على حُجَج الخصم ودراسة مذهبه، وهذا ما انتصر له الخوارزمي[7]

---

[1] – وائل بن سلطان الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مرجع سابق،ص177

[2] – محمد بن الهذيل العبدي، لقب بالعلاف لأن داره في العلاّفين،و كان إبراهيم النظام من أصحابه، من شيوخ البصريين في الاعتزال وهو من الطبقة السادسة، إليه تنسب فرقة الهذيلية، توفي سنة تسع وستين ومائتين للهجرة، ينظر في ترجمته طبقات المعتزلة للقاضي بعد الجبار، مصدرسابق،ص269

[3] – الشهرستاني، الملل والنحل ،مرجع سابق،44/1

[4] – القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، مرجع سابق،ص258،259.

[5] – أبو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هاني النظام، ذكر عبد الجبار في طبقاته أنه كان لا يقرأ ولا يكتب وحفظ القرآن الكريم والتوراة والانجيل والزبور مع التفسير، أضف إلى ذلك كثرة حفظه للأخبار والأشعار واختلاف الناس في الفتيا، كان زاهدا عابدا داعية إلى الله تعالى ذكر القاضي أن الجاحظ قال إن الأوائل يقولون إنه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن كان ذلك فهو أبو اسحاق ابراهيم النظام، توفي رحمه الله سنة واحد وثلاثين ومائتان للهجرة، ينظر طبقات المعتزلة، مصدر سابق،ص264،265.

[6] – ذكر عنه القاضي في ذلك أنه بات ذات ليلة عند جعفر بن يحي البرمكي فتحاورا في خبر الأوائل فذكرا أرسطو طاليس، فقال له النظام لقد نقضت عليه كتابه، فقال له جفر: كيف ذلك وأنت لم تقرأه؟ فقال له النظام: أيما أحب اليك أن أقرأه من أوله إلى آخره ، أم آخره إلى أوله؟؛وهذا يدل قطعا على أن النظام قد اغترف من مصنفات الفلاسفة حتى الريّ مادام قد بلغ مبلغا ينقض فيه على أرسطو أقواله، ينظر طبقات المعتزلة، مصدر سابق،،264.

[7] – محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، البلخي، عالم موسوعي بحث في مختلف فروع العلم، كما هو واضح في كتابه «مفاتيح العلوم». لذلك عدَّه معظم الباحثين في تاريخ العلم والتأليف أول من أقدم على التأليف الموسوعي. صنف كتاب "مفاتيح العلوم"، وأهداه لأبي عبد الله ابن أحمد ابن أبي العتبي وزير نوح الثاني الساماني، ذكر صاحب هداية العارفين أنه تركي الأصل، توفي في حدود سنة ثمانين وثلاثمائة للهجرة، ينظر هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، طبع برعاية وكالة المعارف، استنبول دط،1955،51/2.

في مفاتيح العلوم والتفتازانيُّ في شرح العقائد النسفيّة، يقول الخوارزمي :"أول المسائل التي تكلم فيها المتكلمون هي في حدوث الأجسام والردّ على الدهرية[1] والردّ على المعطلة[2]" [3]، ويقول التفتازاني كذلك:" ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها"[4].

وقد أحكم المعتزلة القبضة على علم الكلام زهاء قرنين من الزمن؛ ذلك أن ظهوره كان على يد وصل بن عطاء في حدود المائة للهجرة و ظهور مذهب السنة والجماعة على يد أبي الحسن الأشعري في حدود المائة الثالثة للهجرة، لأنّ ولادته كانت سنة ستين ومائتين ودام في الاعتزال أربعين عاما، فيكون علم الكلام بأيدي المعتزلة مائتي سنة؛ أي ما بين: "100ه-300ه"[5]، وفي المائة الثالثة يبرز في المذهب نفسه الجبائيان؛ أبو علي[6]، وابنه أبو هاشم[7].

أما المائة الرابعة للهجرة فقد كانت خاتمة المذهب على يد كل من القاضي عبد الجبار[8] صاحب

---

[1] - وهي فرقة تقول بقدم الدهر، أي أن الزمان هو السبب الأول للوجود وأنه غير مخلوق، ولامتناه، والمادة لا فناء لها، ينظر مفاتيح العلوم للخوارزمي مرجع سابق ص55،والملل والنحل للشهرستاني.

[2] – المعطلة فرقة لا تثبت صفات الله تعالى، مفاتيح العلوم ،مرجع سابق،ص55

[3] – الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مرجع سابق،ص58.

[4] – أبو حفص عمر النسفي، العقائد النسفية، ش:سعد الدين التفتازاني، دار سعادت، شركة صحافية عثمانية، دط،1326 هـ، ص17.

[5] – طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، مرجع سابق،148/2.

[6] – أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من الطبقة الثامنة، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتان، وتوفي سنة ثلاث ولاث مائة، واعتبره القاضي من أفضل علماء المعتزلة في هذه الطبقة على الاطلاق، ينظر طبقات المعتزلة، مرجع سابق،ص287،286.

[7] – أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، متكلم معتزلي، من الطبقة التاسعة، ذكر عنه القاضي في الطبقات أنه بلغ من علم الكلام مبلغا لم يبلغه رؤساء العلم بالكلام، وإليه تنسب فرقة البهشمية، توفي ببغداد سنة واحد وعشرين وثلاثمائة للهجرة، ينظرفي ترجمته طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص304، /معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة،ط3،2006،ص258.

[8] – عبد الجبار، أبو الحسن الهمذاني، شيخ المعتزلة في عصره، شافعي المذهب في الفروع، ولي قضاء الري، له فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ودلائل النبوة، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ،توفي في سنة 415هـ، ينظر معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، مرجع سابق حرف العين،ص416.

المغني فـــي العـــدل والتوحيد، وتلميذه أبي الحسين البصري[1] صاحب المعتمد في أصول الفقه.

ومن رحم المعتزلة انفتق المذهب الكلاميُّ السنيّ على يد الإمام أبي الحسن الأشعري[2] الذي أعلن من البدء خصومته الفكرية لمن تربى في عباءتهم، بعد أن أحاط بمذهبهم خُبْرا؛ فقد مارس الأشعري الاعتزال ما يقارب أربعين سنة ليصعد بعدها فوق المنبر ويخطب في الناس بأنه برآء من هذا المذهب؛ وتفاصيلُ عزوفه ترجع إلى مناظرة جرت بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائيّ والتي كانت خاتمتها بعجز هذا الأخير عن الاجابة والتزام الصمت[3]، وسيأتي ذكرها في موضعها من البحث. وما تميز به عمل الأشعري هو اشتغاله بالردّ على المخالف وبيان فساد آرائه، سعيا منه إلى إبراز الوجه المشرق لعقيدة السلف الصالح، فتتبع مقالات المعتزلة بالردّ والنقض، وفي هذا يتكلم ابن خلدون قائلا: "وقد قام بذلك إمام المتكلمين أبو الحسن الأشعري، فتوسط بين الطرق... وردّ على المبتدعة في ذلك كلّه وتكلّم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من قولهم بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح"[4]، ليَدلِف الأشعري عن طريق هذه الجهود بمذهبه نحو البروز للساحة العلمية، وفي المقابل كان عاملا قويا في تراجع المعتزلة مع نهاية المائة الثالثة واستقبال المائة الرابعة.

---

[1] – أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم لأعلام المشار إليه في هذا الفن، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه المعتمد وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول وله تصفح الأدلة في مجلدين، وغرر الأدلة في مجلد كبير، وشرح الأصول الخمسة وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه، سكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة، ينظر وفيات الأعيان، مصدرسابق،271/4.

[2] – أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري رضوان الله عليهم أجمعين، أبوه اسماعيل إمام في الفقه والحديث، **إلى أبي الحسن تنسب الطائفة الأشعرية**، مارس الاعتزال أربعين سنة، ثم تركه بعدما كان يطرح أسئلة تقع في صدره على أساتذته فلا يجد لها جوابا، وذات ليلة بعد أن توضأ وصلى ركعتين ونام رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكا له بعض ما به فقال له عليك بسنتي، فعارض مسائل الكلام بما جاء في القرآن والسنة، وقد تكررت رؤياه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كل مرة يقول له: "انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق" وفي المرة الأخيرة قال الأشعري: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة وغير ذلك، كانت ولادته سنة سبعين وقيل ستين ومائتين، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل: سنة ثلاثين، ينظر بيان كذب المفتري، لابن عساكر، تح :بشير محمد عيون، بيروت، دار البيان، ط 1، 2010 ، ص23-28/ وفيات الأعيان، مرجع سابق 284/3.

[3] – مصطفى عبد الرزاق، تميد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق،ص290.

[4] – ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق،ص446.

وفي نصرة مذهب الأشعري وتقرير عقيدته برز للأفق القاضي الباقلاني[1] الذي "تصدر للإمامة في طريقتهم-الأشاعرة- وهذّبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار في ذلك"[2].

وتلا الباقلانيَّ تلميذه أبو المعالي عبد الملك الجويني، الذي لخّص كتاب مختصر التقريب والإرشاد ودافع في كثير من مواضعه عن عقيدة الأشعري، ثمّ تلاهما عالم جليل نصر المذهب ودفع به نحو السيادة وهو حجة الإسلام أبي حامد الغزاليّ الذي ذاع صيته في مسائل الخلاف والجدل والمنطق، وقرأ كتب الفلاسفة فأحكمها، وتصدر للرد على شبههم، فصنف تواليف بديعة منها "المنقذ من الضلال" و "الاقتصاد في الاعتقاد"، و "ومحك النظر"، و "ومعيار العلم"، و "والقسطاس المستقيم"[3]، وصدر كتابه النفيس "المستصفى من علم الأصول" بمقدمة منطقية، وقال بأنّها مقدمة العلوم كلها بَلْهَ أصول الفقه، ومن لا يحيط بها إدراكا فلا ثقة بعلومه[4].

ولقد أنكر بعض العلماء على الغزالي قوله هذا الذي يلزم منه ظاهرا تجهيل كل من لم يحط بالمنطق وأبوابه علما ويدخل في هذا علماء السلف من الصحابة، وممن أنكروا عليه ذلك ما ذكره ابن السبكي في رفع الحاجب أن ابن الصلاح الشهرزوري[5] سمع العماد بن يونس[6]

---

[1] – أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، شيخ السنة وإمام الأئمة والمتكلم على مذهب أهل السنة والحديث وطريقة الأشعري، انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق، أخذ عن ابن مجاهد وأبي بكر الأبهري، وابن أبي زيد، له التواليف الكثيرة منها شرح اللمع، والتقريب والإرشاد، والمقنع في أصول الفقه وحقائق الكلام، توفي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة، ينظر شجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف، القاهرة، المطبعة السلفية دط ،1349، ص 92، 93.

[2] – ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص447.

[3] – ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، باكستان، إدارة ترجمان السنة،دط،1976،ص15.

[4] – أبو حامد الغزالي، المستصفى، ت:محمد سليمان الأشقر، دمشق، دار الرسالة،ط1،2012،45/2

[5] – الشَّيْخ الْعَلامَة أَبُو عَمْرو بن الصّلاح ولد سنة سبع وَسبعين وَخَمْسمِائة، وَسمع الحَدِيث بالموصل من أبي جَعْفَر عبيد الله بن أَحْمد الْبَغْدَادِيّ الْمَعْرُوف بِابْن السمين وَهُوَ أقدم شيخ لَهُ، وَسمع بِبَغْدَاد من ابْن سكينَة وَابْن طبرزد وبنيسابور من مَنْصُور الفراوي والمؤيد الطوسي وَغَيرهمَا توفّي سحر يَوْم الْأَرْبَعَاء خَامِس عشري ربيع الآخر سنة ثَلَاث وَأَرْبَعين، ينظر في ترجمته وفيان الأعيان، مصدر سابق،253/4.

[6] – مُحَمَّد بن يُونُس بن مُحَمَّد بن مَنْعَة بن مَالك الشَّيْخ عماد الدّين بن يُونُس الإربلي، أحد الْأَئِمَّة من عُلَمَاء الْموصل يكنى أَبَا حَامِد، ولد سنة خمس ثَلَاثِينَ وَخَمْسمِائة ،و توفّي بالموصل فِي جُمَادَى لآخرة سنة ثَمَان وسِتمِائَة، ينظر في ترجمته تاريخ بغداد وذيوله لأحمد بن الخطيب تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1،1417،ج373/15.

يحكي عن الإمام يوسف الدمشقي[1] إنكاره على الغزالي قوله هذا، وقال: "وأبو بكر وعمر؟" أي: هل يتهم أبوبكر وعمر بالجهل لعدم تحصيلهما علم المنطق؟ وهما في الأمة من هما، وقد ردّ ابن السبكي على كلام يوسف الدمشقي واعتبره خارج محل النزاع؛ ذلك أن الغزالي لم يقصد بقوله علماء السلف؛ لأنه يدرك بداهة بأنّ هذا الفنّ كان عندهم سليقة كعلم النحو[2]، وإنما أراد علماء زمانه وعصره ومن سيأتي بعده من طلبة العلم الذين لا يُؤمن عليهم الزلل إن لم يُحَصّلُوا هذه الآلة، كما اعتبر كلام ابن الصلاح كلاما لا يخلوا من المبالغة والإفراط؛ ذلك أنه لا أحد من الناس قديما أو حديثا ادعى افتقار الشريعة وأحكامها إلى المنطق، ومقدماته؛ وجلّ ما في المسألة أن المنطق آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وهو حاصل عند كل ذي ذهن بقدر ما أوتي من فهم[3].

ثم بعد الإمام الغزالي جاء كل من الفخر الرازي[4]، وسيف الدين الآمدي[5]، وهما من متأخري المذهب، وقد لوحظ عليهما مزيد توغل في مسائل المنطق والكلام والفلسفة أكثر مما كان عليه الأوائل من الأشاعرة، ويظهر هذا بجلاء من خلال مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، وأبكار الأفكار للآمدي.

---

[1] – يُوْسُف بن عَبْد الله بن بندار أَبُو المحاسن الدمشقي الشافعي، تفقه ببغداد عَلَى أسعد الميهني وبرع فِي الفقه والخلاف والكلام حتَّى صار

أنظر أهل زمانه ودرّس بالنظامية سنة ست وخمسين وخمسمائة إلى أن مات، وسمع من أَبِي البركات بْن الْبُخَارِيّ وإسماعيل بْن أَبِي صالح المؤذن. سَمِعَ مِنْهُ عُمَر الْقُرَشِي، خرج إلى خوزستان رسولًا فتوفي هناك فِي شوال سنة ثلاث وستين وخمسمائة، ينظر تاريخ بغداد وذيوله، أحمد بن الخطيب البغدادي، مصدر سابق، 373/15.

[2] – تاج الدين السبكي ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح :علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب ، دط، دت ،281/1.

[3] – تاج الدين السبكي، المصدر السابق، 1/ 281..

[4] – أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، كان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب)،و(لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات) و(معالم أصول الدين) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) و (المحصول في علم الأصول)،وغيرها كثير لا يتسع المقام لذكرها، ولد عام أربع وأربعين وخمسمائة، وتوفي عام ست وستمائة للهجرة، ينظر في ترجمته الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 313/6

[5] – أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي، الملقب سيف الدين الآمدي؛ نسبة إلى آمد، كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب، ثم تشفع بعد ذلك، له أبكار الأفكار، ولباب الألباب، والإحكام في أصول الأحكام، كان مولده سنة إحدى وخمسمائة، وتوفي خامس شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ينظر وفيات الأعيان، مصدر سابق،293/3.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية–المفهوم–الفروق–الأنواع–

مصطلح القاعدة الأصولية عبارة عن مركب مزجيّ من شقين هما "القاعدة" و "الأصوليّة" ولهذا يتوجب علينا قبل بيان المعنى العلمي له أن نعرف أولا كل مفردة على حده، فنبدأ بتعريف القاعدة من حيث اللغة والاصطلاح العام، ثم "الأصولية "من حيث اللغة والاصطلاح العام، ثم نختم ذلك بالتعريف العلمي للقاعدة الأصولية.

المطلب الأول: تعريف القاعدة الأصولية:

الفرع الأول: القاعدة لغة:

للقاعدة في لسان العرب معان كثيرة منها، قولهم: "قواعد الهودج " أي خشباته الأربع المعترضة تحته وقد رُكِّبَ فيهنّ الهودج، وتقول العرب كذلك: "قواعد البيت" أي أساسه[1]، وقواعد السحاب؛ أصولها المعترضة في السماء، حيث شبهت بقواعد البيت، والقِعْدَةُ بكسر القاف، وإسكان العين هي الهيئة؛ قبيحة كانت أو حسنة، وقعيدة الرجل امرأته القاعدة في البيت، قال الحطيئة[2]:

أطوّف ما أطوف ثم آوي إلى بيت قعيدته لَكاع[3].

يتبين لنا من كل ما سبق أن أصل الاشتقاق اللغوي للقاعدة هو من الفعل الثلاثي" ق ع د" والقاف والعين والدال أصل مطرد منقاسٌ لا يختلف باختلاف الاشتقاق وهو يعني الاستقرار والثبات وأقرب المعاني إلى القاعدة هو الأساس.[4]

---

[1] – ابن دريد، جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين،ط2،1987،662/1،وينظر كذلك مجمل اللغة لابن فارس، تح: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت،الرسالة،ط1،1986،760/2.

[2] – جرول بن أوس بن مالك، الحطيئة الشاعر؛ لقب بالحطيئة لقربه من الأرض، فإنه كان قصيراً. وهو من فحول الشعراء وفصحائهم، وكان ذا شر، وهو مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ثم ارتد وقال: أطعنا رسول الله إذ كان بيننا... فيا لعباد الله ما لأبي بكر، وتوفي في حدود الثلاثين للهجرة.ينظر في ترجمته فوات الوفيات، صلاح الدين محمد بن شاكر، تح: أحسان عباس، بيروت، دار صادر،ط1،1973،276/1-279.

[3] – ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق،662/2.

[4] – يعقوب الباحسين، القواعد الفقهية، الرياض، مكتبة الرشد،ط1998،1،ص15

الفرع الثانـــي: القاعـــدة في الاصطلاح العـــام:

أولا: عرفها الجرجاني بقوله: "هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[1].
ثانيا: وعرفها ابن النجار[2]بقوله:" عبارة عن صورة كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها"[3].
ثالثا: عرفها التهانوي[4] بقوله: "عرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منها".

وقد نسب التعريف إلى مجهول، واختار هو حدها بقوله: "أمر كلي منطبق بالقوة على جميع جزئياته"[5] والتعريف المختار هو تعريف الجرجاني؛ إذ أنه أضبط لمفهوم القاعدة في الاصطلاح العام، وأجمع وأمنع من باقي التعاريف؛ فقد عرفها بكونها قضية؛ أي ذات محمول وموضوع، وهذا أضبط صياغة من قولنا "أمر" أو قولنا "صورة".

وقوله كلية: قيد خرج به الجزئيات، وأراد من خلاله استغراق القاعدة لكل ما اندرج تحتها من جزئيات استغراقا تاما وجلّ التعاريف كما هو ملاحظ تكاد تتفق على وصف القاعدة بالكلية.

وأما قوله "منطبقة على جميع جزئياتها" فقد أراد به عموم الانطباق، أي سواء كان مباشرا، أو غير مباشر، وسواء كان هذا الانطباق على فرد واحد لعدم وجود غيره، أو على أفراد كثيرين.

---

[1] – الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق،ص171.

[2] – محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار: فقيه حنبلي مصري. من القضاة، قال الشعراني: صحبته أربعين سنة فما رأيت عليه شيئا يشينه، وما رأيت أحدا أحلى منطقا منه ولا أكثر أدبا مع جليسه. له منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات مع شرحه للبهوتي، في فقه الحنابلة ولد سنة ثمان وتسعون وثمانمائة للهجرة وتوفي سنة اثنان وسبعون وتسعمائة للهجرة، ينظر في ترجمته الاعلام للزركلي، مصدر سابق،6/6.

[3] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان،ط1،1997،44/2.

[4] - محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، عالم هندي، له كشاف اصطلاحات الفنون، لا يعرف تاريخ محدد لميلاده ولا لوفاته ، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق،295/6.

[5] – التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج، تر: جورج زيناني، بيروت، لبنان ناشرون،ط2،1996،1295/1.

الفرع الثالـــث: بيـــان معنـــى مصطلح "الأصوليـــة"

الياء الواردة في نهاية الكلمة هي ياء النسبة، والمنسوب إليه هو علم أصول الفقه، وهذا الأخير هو مركب إضافي من كلمتين "أصول" و"الفقه"، ومن أجل بيان معنى مصطلح "الأصولية" في هذا الباب يستوجب منا تعريف أصول الفقه من حيث اللغة والاصطلاح، ثم تعريف علم أصول الفقه تعريفا علميا.

أولا: الأصول لغة:

جمع أصل، والهمزة والصاد واللام ثلاثة أصول متباعد بعضها عن بعض، فالأصل يراد به أساس الشيء، والأَصَلَةُ الحيّةُ، والأصيل هو الزمان بعد العشي، وجمعه أُصُلٌ وآصالٌ[1]، والأصل أسفل الشيء ويجمع على أصول وأُصُلٍ، وأَصُلَ الرأي؛ بمعنى جاد[2].

ثانيا: في الاصطلاح العام:

الأصل ما ينبنى عليه غيره، وهو يُفتقر إليه، ولا يفتقر إلى غيره، [3]، وقال التهانوي بأن الأصل يذكر ويراد به الدليل كذلك، وذلك كقولنا: "أصل المسألة الكتاب" أي دليلها[4].

ويطلق الأصل ويراد به المستصحب، كقولنا" الأصل في الأشياء الإباحة" أي استصحاب الإباحة حتى يرد الدليل بالحرمة أو الكراهة، ويذكر الأصل ويراد به المخرج عند علماء الفرائض، كقولهم أصل المسألة من "12"أو من" 6"، وقيل غير ذلك[5].

وحاصل الكلام في المسألة أن الأصل هو ما تفرع عنه غيره، سواء كان هذا التفرع حسيا أو معنويا.

---

[1] – ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ، مصدر سابق، 109،110/1.

[2] – زين الدين الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق ،19/1.

[3] – الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق ،28/1.

[4] – التهانوي، المرجع نفسه،37/1.

[5] - سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، دمشق، دار الفكر، ط 2، 1988،20/1.

ثالثا: الفقه لغة:

وأصله من الفعل الثلاثي" فَقَهَ" والذي يدل على الفهم، وتقول العرب فقِهَ الرجل فِقْهاً؛ أي فهما، وفاقهه بمعنى باحثه في مسائل العلم[1]، وفقُهَ بضم القاف إذا صار الفقه له سجية، وقال الجرجاني الفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه[2].

في اصطلاح الفقهاء:

قال الجرجاني: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلته التفصيلية، وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يقال لله فقيه؛ لأنه لا يخفى عليه شيء سبحانه[3].
وعرفه السيوطي[4] بقوله:" ملكة استنباط ما لم يصرح به الشارع مما صرّح به"[5]، ونقل التهانوي عن أبي حنيفة أنه عرّف الفقه بقوله:" هو معرفة النفس مالها وما عليها"[6]، والمراد بالمعرفة هنا معرفة الجزئيات عن الدليل فكان ذلك قيدا خرج به التقليد، وقوله:" مالها وما عليها" قد يراد به ما ينفعها وما يضرها في الآخرة على اعتبار أن اللام للنفع، يشهد لذلك قوله تعالى﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ ﴾ الفتح: 1، وأنّ حرف "**على**" للضرر، ويشهد لذلك قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ الأنعام: ٤٤

---

[1] – زين الدين الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق،242/1.
[2] – الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق،168/1.
[3] – المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[4] – عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن الهمام الجلال الاسيوطي الأصل الشافعي، ولد في أول ليلة مستهلّ رجب سنة تسع وأربعين وثمان مائة، توفاه الله تعالى في يوم الخميس تاسع شهر جمادى الأولى سنة أحد عشر وتسعمائة ـــ،أما مؤلفاته فقد أحصى السيوطي منها نحوا من ثلاثمائة في التفسير و ما يتعلق به، والقراءات، والحديث ،والفقه ، وفنّ العربية ، وفن الأصول، والبيان، وفن التاريخ والأدب، والأجزاء المفردة، ما بين كبير في مجلد أو مجلدات، وصغير في كراريس، ينظر في ترجمته معجم حفاظ القرآن، لمحمد محيسن، بيروت، دار الجيل، ط1، 1992، 124/2.
[5] – السيوطي، معجم مقاليد العلوم، تح: ابراهيم عبادة، القاهرة، مكتبة الآداب،ط1،2004،47/1.
[6] – التهانوي، اصطلاحات الفنون، المصدر نفسه،40/1.

والملاحظ على تعريف أبي حنيفة للفقه أنه أراد به الشمول والعموم، لا الحصر والخصوص، ذلك أن قوله:" مالها وما عليها" شامل لمعرفة النفس ما ينفعها وما يضرها من الأحكام الاعتقادية؛ كوجوب الإيمان، وكذلك يستغرق معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات والأخلاق كالزهد، ويشمل كذلك معرفة النفس مالها وما عليها من الأحكام العملية كوجوب الصلاة والصوم؛ فالأول هو سيد العلوم؛ أعني علم الكلام، والثاني هو علم التصوف، والثالث هو الفقه المصطلح عليه، ولذلك من الغلط حصر هذا التعريف في الفقه بالعمليات فقط، وإلا وجب تقييدنا له بقولنا: "معرفة النفس مالها وما عليها عملا"[1].

تعريف أصول الفقه باعتباره علما:

عرفه الجويني[2]بقوله:" أصول الفقه أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية"[3]، وحدّه الغزلي في المستصفى بقوله: "أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام الشرعية ومعرفة وجوه دلالتها على هذه الأحكام من حيث الجملة لا التفصيل"[4]، أما ابن العربي فقد قال بأنّ أصول الفقه هي أدلته وهذا بعد أن عرف الفقه بأنّه معرفة الأحكام الشرعية[5]، وفصّل الرازي في تعريف علم أصول الفقه فقال:" أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال

---

[1] – التهانوي، اصطلاحات الفنون، المرجع نفسه،40/1

[2] – أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله، الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول، من تصانيفه " الشامل " في أصول الدين، و " البرهان "في أصول الفقه،" "العقيدة النظامية" و "مدارك العقول "لم يتمه، وكتاب " تلخيص نهاية المطلب "لم يتمه، و" غياث الأمم في الإمامة وغير ذلك من الكتب، كان مولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، ومات ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ينظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، مصدر سابق،167/3-169.

[3] – عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الانصار،ط1،دت،ص85.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق،36/1.

[5] – ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، إخراج: حسين اليدري، تع: سعيد فودة، الأردن،،دار البيارق،ط1،1999،ص21.

المستدل بها"[1]، وإلى حدّ قريب من هذا ذهب الزركشي[2] في البحر المحيط فقال:" مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال وحالة المستدل بها"[3].

أمّا الجرجاني في التعريفات فقد قال بأنّ أصول الفقه هو:" العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه"[4]. ويفهم من تعريف إمام الحرمين، والغزالي والجرجانيّ بأنّ أصول الفقه بالمعنى المركب هو ما يتفرع عنه الفقه. وأجمع وأمنع تعريف من بين التعاريف السابقة – بحسب رأيي- هو تعريف الإمام الرازي في المحصول والذي وافقه عليه الزركشي في البحر المحيط، وسنأتي على شرحه وبيان محترزاته:

قوله "**مجموع**" احترازا من الباب الواحد من أبواب أصول الفقه؛ لأن بعض الشيء لا يكون هو الشيء نفسه.

وقوله: "**طرق الفقه**" يتناول بذلك الأدلة و الأمارات، وفيه استدراك على الجويني والغزالي، وابن العربي إذ قالوا بأنّ أصول الفقه دلائل الفقه، وهو بذلك مانع من دخول كثير من مباحث أصول الفقه كالقياس والأخبار و الاستصحاب والمصالح المرسلة وغيرها، فهي عند الأصوليين أمارات لا أدلة، ذلك أن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به.

وقوله "**إجمالاً**" للدّلالة على أن أصول الفقه يبحث في كليّات الأدلّة ككون الكتاب والسنة والإجماع والقياس حجة، أما ورود أحدهما كدليلٍ في مسألةٍ جزئيةٍ فذلك ليس من وظيفة أصول الفقه، وإنما هو عمل منوط بالفقيه.

وقوله: "**وكيفية الاستفادة منها**" أراد به الشرائط التي يصحُّ معها الاستدلال بتلك الطرق.

---

[1] – الفخر الرازي، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، القاهرة، دار السلام، ط1، 2011،64/1.

[2] – محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، ولد عام خمس واربعين وسبعمائة، وتوفي سنة أربع وتسعين وسبعمائة، ينظر في ترجمته الاعلام للزركلي، مصدر سابق،60،61/6.

[3] – الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر العاني، مرا: عمر سليمان الاشقر، الكويت ،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،ط1، 1992، 24/1.

[4] – الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق،28/1.

وقوله: "**وحال المستفيد**" فيه إشارة إلى الاجتهاد والفتوى؛ لأنّ الباحث عن حكم الله تعالى إما أن يكون مجتهدا، أو عاميّا، وهذا الأخير وجب عليه استفتاء العالم بحكم الشرع في مسألته، والعالم وجب عليه الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي.[1]

ونقل صاحب إرشاد الفحول[2] أن من الأصوليين من حدّ علم أصول الفقه بأنه العلم بالقواعد الأصولية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الكلية عن أدلتها التفصيلية، وقيل بأن علم أصول الفقه هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام الشرعية[3]، وفي هذا التعريف خلطٌ واضح بين أصول الفقه الذي هو عبارة عن تلك المصادر التي هي مناط استخراج الأحكام، وبين قواعد أصول الفقه التي هي عبارة عن تلك المناهج التي تستخدم لغرض استنباط الأحكام كقاعدة الأمر للوجوب والنهي للتحريم والنكرة في سياق النفي تفيد العموم وغيرها وهذا ما ذهب إليه أيضا محقق "إيضاح المسالك للونشريسي[4]"

والباحث عبد الكريم حامدي في رسالته "أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط احكام القرآن"[5]

---

[1] – الفخر الرازي، المحصول، مصدر سابق،1/81،80.

[2] – هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، نشأ بصنعاء وولي قضاءها سنة 1229،ومات حاكما بها. وكان يرى تحريم التقليد، له ما يربوا عن مائة مؤلف، منها إرشاد الفحول" وهو في أصول الفقه، وكتاب نيل الأوطار، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ولد سنة ثلاث وسبعين ومائة وألف للهجرة، وتوفي سنة خمسين ومائتين وألف للهجرة، ينظر في ترجمته الأعلام للزركلي، مصدرسابق،6/298.

[3] - محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، ت:محمد صبحي حلاق، دمشق، بيروت، دار ابن كثير،ط1،2011،ص48

[4] – أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس؛ فقيه مالكي، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرا فانتهبت داره وفرَّ إلى فاس سنة 874هـ، فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو 80 عاما، من كتبه "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك" و "المعيار المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب" و "المنهج الفائق، والمنهل الرائق في أحكام الوثائق" وغيرها، ولد عام أربع وثلاثين وثمان مائة للهجرة، وتوفي سنة أربعة عشر وتسعمائة للهجرة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق،1/269.

[5] – عبد الكريم حامدي، أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، بيروت، دار ابن حزم،ط1،2008،ص31.

الفرع الرابع: التعريف العلمي للقاعدة الأصولية

لم يضع العلماء القدامى تعريفا خاصا للقواعد الأصولية بحسب ما اطلعت عليه، وهو ذات الرأي الذي ذهب إليه الباحث محمد شريف مرتضى[1]، ولذا سأقتصر على ذكر تعريفات بعض المعاصرين مبتدئا بتعريف مصطفى سعيد الخنّ الذي عرف القاعدة الأصولية بأنّها " الأسس والخطط والمناهج التي يضعها المجتهد نصب عينيه عند البدء والشروع في الاستنباط"[2].

وعرفها الجيلاني المريني بقوله:" حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية، مصوغ صياغة علمية مجردة ومحكمة"[3].

وعرّفها محمد عثمان شبير بقوله:" قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعيّة من أدلتـــها التفصيلية"[4]، ومثّل لها بقاعدة الأمر بعد الحظر الذي يفيد الإباحة.

وعرّفها أيمن البدارين بقوله" حكم كلي محكم الصياغة يتوصل به إلى استنباط الفقه من الأدلة وكيفية الاستدلال بها وحال المستفيد"[5]، ويعترض على هذا التعريف أنه مزج بين تعريف الجيلاني للقاعدة الأصولية وتعاريف العلماء لعلم أصول الفقه، وبالتالي فهو في صوره ومضمونه لا يخرج عن التعاريف السابقة. وعرّفها الباحث عبد الكريم حامدي بأنها" قضايا كلية تستخدم كمناهج ومعايير لاستنباط الأحكام "[6]. وعرّفها محمد شريف مصطفى بقوله: "قضية أصولية كلية يستند إليها في استنباط الأحكام الشرعية العملية، أو الترجيح بين الأقوال الفقهية المتضادة"[7].

---

[1] – محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) م19، العدد الأول، يناير 2011،ص 277 – 311

[2] – مصطفى سعيد الخنّ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط9،1998،ص117

[3] – جلال المريني، القواعد الأصولية عند الشاطبي، السعودية، دار ابن القيم،ط1،2004،ص55.

[4] – محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، الأردن، دار النفائس،ط2،2007،ص27.

[5] – أيمن البدارين، نظرية التقعيد الأصولي، بيروت، دار ابن حزم،ط1،2006،ص62.

[6] – عبد الكريم حامدي، أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، مرجع سابق،ص25.

[7] – محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الاحكام منها، مرجع سابق، ص 283.

وقد اعترض محمد شريف مصطفى على تعريف عثمان شبيّر بأنّه تعريف تعوزه الدقة والضبط في الصياغة، يظهر هذا جليّا من خلال قصره لوظيفة القاعدة الأصولية في استنباط الأحكام الفرعية، بينما قد تكون القاعدة الأصولية مستقلة بذاتها، كقاعدة سد الذرائع مثلا، واعترض كذلك على تعريف عبد الكريم حامدي بأنه تعريف ينقصه التقييد في ألفاظه.

حيث أنّ قوله: "لاستنباط الأحكام" كلام مطلق يحتاج إلى تقييده بالأحكام العملية؛ لأنه قد يفهم منه استنباط الأحكام المتعلقة بغير العمل.[1]

والتعريف الراجح الذي أرتضيه من بين هذه التعاريف هو تعريف الأستاذ محمد عثمان شبير الذي يتميز بالدقة والضبط والسهولة في الفهم حيث أنّه عرّف القاعدة الأصولية بأنها قضية؛ أي ذات محمول وموضوع، وكلية أي منطبقة على جميع جزئياتها ومستغرقة لها استغراقا تاما، يُستند إليها حال استنباط أحكام المسائل الفرعية من أدلتها التفصيلية.

المطلب الثاني: الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية

الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية:

قبل التطرق لبيان العلاقة الثاويّة بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية نُعرّج أولا على التعريف بالقاعدة الفقهية من أجل استجلاء الفروق الجوهرية جيدا بين القاعدتين.

ذهب المقري[2] في قواعده إلى تعريف القاعدة الفقهية بقوله "كل كليّ هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"[3]، والملاحظ على هذا

---

[1] – المرجع نفسه،ص282.

[2] – محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، أبو عبد الله القرشي التلمساني، الشهير بالمقرّي: باحث، من الفقهاء الأدباء المتصوفين، من علماء المالكية، ولد وتعلم بتلمسان، وخرج منها مع المتوكل أبي عنان، سنة "749 ه"ـــ إلى مدينة فاس، فولي القضاء فيها وحمدت سيرته، له مصنفات، منها "القواعد في مائتين وألف قاعدة"، و"التحف والطرف" و"رحلة المتبتل" و"إقامة المريدين"، توفي بفاس سنة ثمان وخمسين وسبعمائة، ودفن بتلمسان، ينظر الأعلام، مصدر سابق،37/7.

[3] – محمد المقري، القواعد، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الاسلامي،دط،دت،212/1

التعريف الغموض والتعقيد، والأصل في الحدود والتعاريف الوضوح والبساطة، والدليل على صحة هذا القول اختلاف العلماء في تفسير هذا التعريف، فقد ذهب أبو العباس المنجور[1] إلى القول بأن المقري لا يقصد بالأصول القواعد الأصولية العامة ككون الكتاب حجة، ولا القواعد الفقهية الخاصة كبقاء الماء على أصل طهوريته مالم تتغير أحد أوصافه، وإنما المراد ما توسط هذين مما هو أصل لأمهات مسائل الخلاف فهو أخص من الأول وأعم من الثاني[2]. وهذا التفسير أيضا يعتريه الغموض واللبس، إذ أنه لم يبين الضابط لهذا التوسط بين النوعين.

وذهب الروكي وهو من المعاصرين إلى حمل الأصول التي ذكرها القرافي في تعريفه على الأصول التي توصل إليها عن طريق الاستقراء أو مما علم من الدين بالضرورة كإباحة الطيبات وحرمة الخبائث، ودفع الحرج والمشقة وجلب التيسير فالقواعد هي أخص من هذه الأصول وهي أعم من الضوابط الفقهية التي تتعلق بمجال محدود، أو أبواب محدودة[3].

وبناء على هذا عرف الروكي القواعد الفقهية بأنها "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة منطبق على جميع جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية"[4]

وليعقوب الباحسين على هذا التعريف مجموعة مآخذ نجملها في الآتي:

أولا: قوله بشأن القاعدة "حكم كليّ" مناقض بقوله "على سبيل الاطراد أو الأغلبية"؛ لأنّ الحكم عليها بالكلية لا يتحقق إلا إذا كانت مطردة، ويتأكد هذا التناقض أكثر إذ علمنا أنه يرى قسما من القواعد أغلبيا وليس مطردًا.

---

[1] – أحمد بن علي بن عبد الرحمن، أبو العباس المنجور، فقيه مغربي، له علم بالأدب، أصله من مكناسة، وسكناه ووفاته بفاس، من كتبه "شرح المنهج المنتخب" و"مراقي المجد لآيات السعد" ولد سنة ست وعشرين وتسعمائة وتوفي سنة خمس وتسعين وتسعمائة للهجرة، ينظر الأعلام، مصدر سابق ،180/1.

[2] – أحمد المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تح: محمد الشيخ الأمين، دار عبد الله الشنقيطي،دط،دت،ص109.

[3] – محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة،ط1،1994،ص51،وينظر كذلك شرح كلام الروكي للباحسين في القواعد الفقهية،ص43.

[4] – الروكي، المرجع السابق،ص48

ثانيا: قوله "مصوغ صياغة تجريدية" يعد لغوا من الكلام في مقابل قوله " حكم كلي" لأن الحكم لا يكون كليا إلا اذا كان مجردا ولا يكون مجردا إلا اذا كان عاما.

ثالثا: قوله: "مستند إلى دليل شرعي" فيه من العموم ما يدعه لا يميز بين القاعدة الفقهية وباقي القواعد، كقواعد العقائد وغيرها مما هو خارج الأحكام العملية[1].

وعرفها الباحسين بقوله: "قضية كلية شرعية عملية جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية"[2].

وهو تعريف نراه جامعا مانعا موفٍ بحقيقة القاعدة الفقهية؛ إذ أنّه قيّد القاعدة بكونها" شرعية" احترازا من دخول غير القواعد الشرعية، وبكونها "عملية" احترازا من دخول غير القواعد العملية كالأصولية، وقواعد العقائد، وقوله كلية ليبين أنها مطردة لا أكثرية.

الفرع الثاني: الفروق بين القاعدتين – الأصولية والفقهيّة–

بعد بيان مفهوم القاعدة الفقهية نأتي الآن إلى بيان أهم الفروق بينها وبين القاعدة الأصولية.

أولا: القاعدة الأصولية هي المنهاج الجامع لاستنباط الأحكام الفقهية، بخلاف القاعدة الفقهية التي تعتبر ضابطا كليا يجمع هذه الأحكام ويربطها برباط واحد[3].

ثانيا: القاعدة الأصولية لا يفهم منها أسرار الشرع ولا حكمته بخلاف القاعدة الفقهية التي هي مشتقة من الفروع والجزئيات المتعددة بمعرفة الرابط بينها ومعرفة المقاصد الشرعية الداعية إليها، بخلاف القاعدة الأصولية التي ليس فيها شيء من ملاحظة مقاصد الشارع، وإنما هي في جُلّها مرتكزة على جانب الاستنباط وملاحظة جوانب التعارض والترجيح.

ثالثا: القواعد الأصولية عواصم لذهن الفقيه من قواصم الخطأ في الاستنباط؛مثل قاعدة "الأمر يفيد الوجوب" فهي تعين الفقيه على معرفة الحكم الشرعي، وليست هي ذات الحكم، في حين

---

[1] – يعقوب الباحسين، القواعد الفقهية، الرياض، مكتبة الرشد،ط1،1998،ص52،53.

[2] – المرجع السابق،ص54.

[3] – عبد الكريم حامدي، القواعد الأصولية اللغوية، مرجع سابق،ص31.

القاعدة الفقهية تعبر عن حكم شرعي كلي مثل قاعدة" الأمور بمقاصدها "فهي تتضمن حكما شرعيا كليا يندرج تحته الكثير من الجزئيات الفقهية.

رابعا: القواعد الأصولية موضوعها الأدلة كاقتضاء النهي للتحريم، أما القاعدة الفقهية فموضوعها فعل المكلف سواء كان قولا أو فعلا[1].

المطلب الثالث: أنواع القواعد الأصولية:

قسم العلماء القواعد الأصولية إلى ثلاثة أقسام:

أولا: القواعد الأصولية اللغوية

ثانيا: القواعد الأصولية التشريعية

ثالثا: القواعد الأصولية العقلية.

وهذا التقسيم أراه مبنيا على العلوم التي رأى الأصوليون أن علم أصول الفقه يستمد مادته منها، وعلى رأسها اللّغة العربية، ثم نصوص الشريعة، ثم علم الكلام، وهذا بيان موجز عن هذه الأقسام الثلاثة:

الفرع الأول: القواعد الأصولية اللغوية:

وهذه القواعد مستمدة من مبادئ اللغة العربية توصل إليها العلماء من خلال استقراء أساليب العرب في الخطاب وكيفية دلالة اللفظ على المعنى[2] فهي بحسب تعبير الزحيلي" ليست قواعد شرعية أو دينية وإنما هي عربية شكلا وموضوعا، نصا وروحا"[3]، ونظرا لما للإحاطة بلسان العرب من أهمية في فهم النصوص فقد اعتبره الأصوليون المصدر الأول لتأصيل قواعد فنّهم فجاءت بذلك القواعد الأصولية اللغوية محتلة حيزا كبيرا من كتب الأصوليين لأنها عمدة تفسير النصوص.

---

[1] – عثمان شبير، القواعد الكلية ،مرجع سابق،ص28-30.

[2] – عبد الكريم حامدي، القواعد الأصولية اللغوية، مرجع سابق،ص32،33.

[3] – وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، الإعادة الرابعة عشر،2006،196/1.

ومن أمثلة هذه القواعد الأصولية اللغوية:

قواعد العام والخاص، وقواعد المطلق والمقيد، وقواعد المنطوق والمفهوم، وقواعد المجمل والمبين، وقواعد الوضوح والخفاء[1].

الفرع الثانـــي: القواعـــد الأصوليـــة الشرعيـــة:

وهي قواعد أصولية استمدها الأصوليون من استقراء الأحكام الشرعية، وغاية هذه القواعد تحقيق المقصد العام من التشريع وهو حفظ مصالح العباد؛ ولهذا نجد أهل الفنّ قد عنوا بذكرها في مصنفاتهم منهم القرافي[2] في فروقه، وابن السُبكيّ في الأشباه والنظائر، والزركشي في المنثور في القواعد، وغيرهم. وهذه أمثلة عليها:

قاعدة: "حق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه"[3]

حيث بين من خلال هذه القاعدة أن التكاليف على ثلاثة أقسام؛ متمثلة في حق الله الخالص كالإيمان به والكفر بكل ما سواه، وحق العبد الخالص الذي لو أسقطه لسقط وإلا فجميع حقوق العباد لله فيها حق، وحق مشترك بين العبد وربه وهذا الأخير مختلف فيه كحد القذف هل يجوز إسقاطه من القاذف أم لا؟.

"وقوله: حق العبد مصالحه "؛ قال ابن الشاط[4]": إن أراد حقه على الله تعالى فإنما ذلك ملزوم عبادته إياه وهو أن يدخله الجنة، ويخلصه من النار، وإن أراد حقه على الجملة؛ أي الأمر الذي يستقيم به في أولاه وأخراه فمصالحه" [5]

---

[1] – عبد الكريم حامدي، المرجع نفسه،ص35،36.

[2] – أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعيّ) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها "أنوار البروق في أنواء الفروق" و "شرح تنقيح الفصول" و"نفائس الأصول في شرح المحصول"، توفي سنة أربع وثمانين وستمائة للهجرة. ينظر الأعلام للزركلي ،مصدر سابق،94/1، 95.

[3] – القرافي، الفروق، ضبط خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1،1998،256/1.

[4] – قاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري السبتي، أبو القاسم سراج الدين، ابن الشاطّ: فرضي فقيه مالكي، مولده ووفاته بسبتة، والشاطّ لقب لجده عرف به لأنه كان طويلا من كتبه،" ادرار الشروق على أنواء البروق" ولد عام اثنان وثلاثين وستمائة، وتوفي سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق،177/5

[5] – إدرار الشروق على أنواء الفروق بحاشية الفروق، نفس البيانات،257/1.

قاعدة: "حُكْمَ الْحَاكِمِ فِي مَسَائِلِ الِاجْتِهَادِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ"[1].

فالمخالف بعد حكم الحاكم يرجع عن مذهبه إلى المذهب الذي قضى به الحاكم، وتتغير فتواه؛ فمن كان من الفقهاء يفتي لا يرى وقف المشاع فإنه يقضي بصحته إذا قضى الحاكم بذلك ويرجع عمّا كان يفتي به الناس من قبل، وكلام القرافي موهم لرفع الخلاف مطلقا، وهذا غير صحيح كما قال ابن الشاط، فالخلاف يبقى قائما، ولكن اذا استفتي المخالف في عين تلك المسألة التي صدر الحكم فيها فلا يسوغ له أن يفتي فيها بمذهبه، بل بمذهب الحاكم الذي قضى به، وهو مذهب جمهور العلماء، فالخلاف إذا يبطل بالنظر إلى المسألة المعينة خاصة[2].

قاعدة: "ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب"[3]، وسيأتي بيانها مفصلا في موضعها من البحث.

الفرع الثالث: القواعد الأصولية العقلية:

من المقرر عند عقلاء الملة أن النصوص متناهية وأقضية الناس غير متناهية والمتناهي من المحال أن يحيط باللامتناهي، كذلك فإنّه لا يمكن لأيّ تشريع كان أن تحيط نصوصه وقواعده بجلّ الأحكام والحوادث التي تعنّ لأتباعه، من أجل هذا لجأ الأصوليون إلى استنباط الأحكام من النصوص مسنودة بفهم العقل في ضوء نصوص الشريعة وكان نتاج هذا:" القياس وشروطه، ومسالكه، وأقسامه، والاستحسان، والاستصحاب".[4]

---

[1] – القرافي، المصدر نفسه،179/2.

[2] – ابن الشاط، المصدر نفسه،179/2،180.

[3] – تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ت:عادل عبد الموجود، علي محمد عوض، بيروت، دار الكتب العلمية،ط2،1991،88/1.

[4] – الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق،ص78.

ملاحظة:

– قد يجد القارئ الكريم هذا الكلام في معناه مكررا في كتاب "القواعد الأصولية عند الامام القرافي" للباحث محمد محمد أحمد محمد، فيتوهم أننا لم نسند الكلام لصاحبه، والحق أن هذا الكلام الذي في كتاب محمد أحمد هو للباحث الجيلالي المريني نقله عنه بالحرف من رسالته السابقة الذكر دون أي إحالة إليه، بل و لم يكتف بهذا فنقل عنه المبحث الرابع "أقسام القواعد الأصولية" كاملا مع شيء من الايجاز والحذف مستعملا نفس العبارات في كثير من الصفحات خاصة الصفحة رقم 55 التي نقلها بحرفها من كتاب المريني الصفحة رقم78،وللتأكد يرجى مراجعة الكتاب من ص49إلى ص56.

– قولنا بأن الباحث محمد أحمد محمد هو من نقل عن الجيلالي المريني لأن كتاب هذا الأخير أسبق من كتاب محمد أحمد من حيث الإصدار إذ بينهما زهاء عقد من الزمن، فقد طبع كتاب المريني في 2002،وكتاب محمد أحمد في 2012.

المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه

المطلب الأول: علاقة الاستمداد بين الأصلين عند علماء الأصول

إن المستقرأ لكتب الأصوليين يجد أنّهم قد دأبوا في مقدّمات مصنفاتهم على ذكر العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه، مؤكدين على متانة هذه العلاقة بقولهم "أصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه"[1]، وربما كان الباعث الحثيث وراء ذكر هذه العلاقة في مقدّمات كتبهم هو التأصيل لعلم أصول الفقه، ذلك أن لاوجود من العدم، وما من علم إلا وله معلوم يشدّ عضده ويستند إليه ويستمد منه، ولما كان علم الكلام سيّد العلوم وأشرفها-إذ أنه يتعلق بعلم التوحيد والأسماء والصفات، وكان له الفضل الكبير في بناء علم أصول الفقه- اقتضى ذلك من الأصوليين ذكره في طليعة العلوم التي استمد منها علم الأصول مباحثه[2].

ثم بعد ذكر الأصوليين للعلاقة بين العلمين في طليعة كتبهم اختلفوا بعد ذلك في بنائهم لمسائل أصول الفقه على المسائل الكلامية بين مُقلٍّ ومُستكثر؛ ويعتبر الإمام الغزالي من المستكثرين في بناء مسائل علم أصول الفقه على المسائل الكلامية؛ حيث أنّه لّما قسّم العلوم الدينية إلى كلية وجزئية اعتبر علم الكلام وحدَهُ من العلوم الدينية الكليّة وما سواه علوم جزئية؛ وعَلّل ذلك بأن المتكلم وحده هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، على خلاف باقي العلوم التي لا تنظر إلا في المسائل المتعلقة بها فقط؛ كالمفسر الذي لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، وكالمحدث الذي لا يشتغل إلا بطرق ثبوت الحديث، وكالفقيه الذي يتعلق بحثه بأحكام أفعال المكلفين خاصة، وقد حاول الإمام الغزالي الاعتذار للمتكلمين الذين بالغوا في مزج بعض من المسائل الكلامية التي لا طائل من البحث فيها في

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق،84/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق،38/1 – الآمدي، الإحكام ، ترقيم: محمد الأحمد الأمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي،ط1،2002،24/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدرسابق،251/1 – التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ،ضبط :زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1،دت،35/1 – الزركشي، البحر المحيط ، مصدر سابق،28/1.

[2] – محمد الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ،مرجع سابق،ص162،163.

علوم أصول الفقه–وذلك كتعريفهم للدليل والمعرفة والنظر الذي يتوصل به إلى معرفة المعرفة والدليل– بقوله: " وَإِنَّمَا أَكْثَرَ فِيهِ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ الْأُصُولِيِّينَ لِغَلَبَةِ الْكَلَامِ عَلَى طَبَائِعِهِمْ فَحَمَلَهُمْ حُبُّ صِنَاعَتِهِمْ عَلَى خَلْطِهِ بِهَذِهِ الصَّنْعَةِ، كَمَا حَمَلَ حُبُّ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ بَعْضَ الْأُصُولِيِّينَ عَلَى مَزْجِ جُمْلَةٍ مِنْ النَّحْوِ بِالْأُصُولِ فَذَكَرُوا فِيهِ مِنْ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَمَعَانِي الْإِعْرَابِ جُمَلًا هِيَ مِنْ عِلْمِ النَّحْوِ خَاصَّةً، وَكَمَا حَمَلَ حُبُّ الْفِقْهِ جَمَاعَةً مِنْ فُقَهَاءِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ كَأَبِي زَيْدٍ – رَحِمَهُ اللَّهُ – وَأَتْبَاعِهِ عَلَى مَزْجِ مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ مِنْ تَفَارِيعِ الْفِقْهِ بِالْأُصُولِ، فَإِنَّهُمْ وَإِنْ أَوْرَدُوهَا فِي مَعْرِضِ الْمِثَالِ وَكَيْفِيَّةِ إجْرَاءِ الْأَصْلِ فِي الْفُرُوعِ فَقَدْ أَكْثَرُوا فِيهِ وَعُذْرُ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي ذِكْرِ حَدِّ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ وَالدَّلِيلِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ أَظْهَرُ مِنْ عُذْرِهِمْ فِي إقَامَةِ الْبُرْهَانِ عَلَى إثْبَاتِهَا مَعَ الْمُنْكِرِينَ، لِأَنَّ الْحَدَّ يُثَبِّتُ فِي النَّفْسِ صُوَرَ هَذِهِ الْأُمُورِ وَلَا أَقَلَّ مِنْ تَصَوُّرِهَا إذَا كَانَ الْكَلَامُ يَتَعَلَّقُ بِهَا، كَمَا أَنَّهُ لَا أَقَلَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِمَنْ يَخُوضُ فِي الفقه"[1].

والغريب أن الغزالي مُقرّ بأنّ بعض المباحث الكلامية في علم أصول الفقه هي عارية لا ينبني عليها أي عمل، ومقرّ بأنّ من سبقه من الأصوليين قد أبعدوا النُجعة لما أوردوها في كتب الأصول ولكنّه بعد ذلك يقول:" وَبَعْدَ أَنْ عَرَّفْنَاكَ إسْرَافَهُمْ فِي هَذَا الْخَلْطِ فَإِنَّا لَا نَرَى أَنْ نُخْلِيَ هَذَا الْمَجْمُوعَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لِأَنَّ الْفِطَامَ عَنْ الْمَأْلُوفِ شَدِيدٌ وَالنُّفُوسُ عَنْ الْغَرِيبِ نَافِرَةٌ"[2].

ومن الأصوليين الذين توسعوا في جهة الاستمداد كذلك من علم الكلام، وكان لهم السبق في ذلك أستاذ الغزاليّ وشيخه الجويني في كتابه البرهان الذي ذكر فيه بأنّ علم أصول الفقه يستمد مادته الرئيسة من ثلاثة علوم هي بمثابة التُكأة له عليها، وفي مقدمتها علم الكلام وذهب إلى أنّ المطلوب من هذا العلم ليس له حدّ[3] وتلاه في ذلك سيف الدين الآمدي في الإحكام[4]

[1] – الغزالي ،المستصفى ،مصدر سابق،42/1، 43

[2] - المصدر نفسه 42/1، 43

[3] – الجويني، البرهان، مصدر سابق،78/1.

[4] – الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق،24/1

وابن الحاجب [1] في مختصره [2] والزركشي في البحر المحيط حيث قال:" يَجِبُ عَلَى كُلِّ طَالِبِ عِلْمٍ أَنْ يَعْلَمَ مَا الْغَرَضُ مِنْهُ؟ وَمَا هُوَ؟ وَمِنْ أَيْنَ؟ وَفِيمَ؟ وَكَيْفَ يُحَصَّلُ حَتَّى يَتَمَكَّنَ لَهُ الطَّلَبُ وَيَسْهُلَ؟ وَالْأَوَّلُ: فَائِدَتُهُ، وَالثَّانِي: حَقِيقَتُهُ وَمَبَادِئُهُ. وَالثَّالِثُ: مَادَّتُهُ الَّتِي مِنْهَا يَسْتَمِدُّ. وَالرَّابِعُ: مَوْضُوعُهُ، وَالْخَامِسُ: مَسَائِلُهُ[3].

وقد علّل الزركشيّ توسع الأصوليين في الاستمداد من علم الكلام بكون الوظيفة الأساسية لعلم أصول الفقه النظرُ في أدلّة الشرع والدليل لا يكتسب شرعيته إلا بنسبته إلى الشارع الحكيم؛ والعلم بذلك إنما هو متوقف على ثبوت العقائد التي تكفل ببيانها علم الكلام، وهذه العقائد هي تحت بابين عظيمين؛ باب الكلام عن وحدانية الله وصفاته، وباب الكلام عن إرسال الرُّسُلِ وصدق معجزاتهم، ويقول الرّهوني مصدقا قول الزركشي: "ومتى لم يُعلم صدق الرسول لم يُعلم أنّ الكتابَ الذي جاء به من عند الله تعالى، ومتى لم يُعلم أنّه من عند الله لم تُعلم السُنّة، فلم تَثبت الأدلّة، وإذا لم تثبت الأدلّة الشرعية لم تثبت إفادتها للأحكام"[4]

وكل من توسع من الأصوليين في جهة الاستمداد من علم الكلام فهو يضيف إلى مباحث أصول الفقه مبحث "مدارك النظر" والذي يراد به:" العلم والظن والدليل والنظر..."وقد اعتبر الآمدي

---

[1] – أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن يونس الدوني ثم المصري الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب، الملقب جمال الدين؛ كان والده حاجباً للأمير عز الدين موسك الصلاحي وكان كردياً، واشتغل ولده أبو عمرو المذكور بالقاهرة في صغره بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، رضي الله عنه، صنف في أصول الفقه، وكل تصانيفه في نهاية الحسن والإفادة، توفي نهار الخميس السادس والعشرين من شوال سنة ست وأربعين وستمائة، وكان مولده في آخر سنة سبعين وخمسمائة، ينظر وفيات الأعيان لابن خلكان، مصدر سابق، 3/248-250.

[2] – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، في علمي الأصول والجدل، تح :نذير حمادو، بيروت، دار ابن حزم،ط1،2006،
1/201، 202.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ،1/28.

[4] – أبو زكريا يحي الرهوني ،تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ت:الهادي شبيلي، دبي، دار البحوث للدراسات الاسلامية، ط1،2002،1/158.

هذا المبحث من المباحث الكلاميّة، والظاهر أنّ هذه المباحث في أصلها مباحث منطقية وإن كان لها علاقة بالكلام فإنما بالتّبع وليس بالأصل.

وعلى الطرف النقيض دعا جماعة من الأصوليين إلى تخليص علم أصول الفقه من مسائل الكلام وتضييق جهة الاستمداد ومن هؤلاء نجد ابن الهمام الحنفي[1] الذي ادّعى بأنّه ليس من مسائل الكلام في أصول الفقه إلا مسألة الحاكم والحسن والقبح العقليين، معتبرا هذه المسائل بالنسبة لعلم أصول الفقه بمثابة المقدمات الممهدات لا الضروريات التي يستند عليها في قيامه، وحمل قول الأصوليين بتوقف علم أصول الفقه على علم الكلام بأنه توقف استبصار وزيادة معرفة؛ لا توقف قيام وانبناء، ووافق ابن الهمامِ في هذا المذهب ابن رشدُ[2] صاحب النزعة التجزيئية الرامية إلى تخليص تصانيف العلوم مما قد يتصور أنها غير داخلة فيها، وهذا ما قام بتطبيقه أثناء تلخيصه للمستصفى؛ حيث عمد إلى المقدّمة المنطقية التي جاء بها الغزالي مستهلاً بها مصنفه البديع "المستصفى" فأبى إلا أن يحذفها معتبرا إياها زيادة في غير محلّها، أو محاولة للجمع بين علمين في وقت واحد؛ وكل محاولة من هذا القبيل ستفضي إلى عدم اكتساب شيء لاستحالة تعلم شيئين في زمن واحد[3]، ثم نزع بعد ذلك إلى تخليص علم أصول الفقه من المطالب الكلامية، والمسائل اللغوية والنحوية، فقال في مسألة الصلاح والأصلح أثناء تعرضه للخلاف الواقع بين جمهور أهل السنّة والمعتزلة في الواجب المخير "والكلام في هذه المسألة

---

[1] – محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام: إمام، من علماء الحنفية.

عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق، أصله من سيواس، من كتبه "فتح القدير في شرح الهداية"، ثماني مجلدات في فقه الحنفية، والتحرير في أصول الفقه و غيرها، ولد عام سبعين وتسعمائة، وتوفي سنة واحد وستون وثمان مائة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدرسابق،255/6.

[2] – محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف. من أهل قرطبة. يسميه الإفرنج (Averroes) عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة، وصنف نحو خمسين كتابا منها" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" والضروري في أصول الفقه اختصر فيه المستصفى و " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ولد سنة عشرين وخمسمائة، وتوفي عام خمس وتسعين وخمسمائة بمراكش، ونقلت جثته إلى قرطبة، ينظر في ترجمته المصدر السابق ،318/5.

[3] – ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ط1994 ،1 ، ص38، 37.

ليس من هذا العلم"[1] وفحوى كلام ابن رشد أن هذه العلوم صناعات ومقتضى أي صناعة كما قال طه عبد الرحمن أن تكون مضبوطة الموضوع مستقلة المنهج، فلا يمكن أن تُمِدَّ العلومُ بعضها مع التمايز الحاصل بينها[2]، وقد رفض طه عبد الرحمن هذه النزعة الرشدية التجزيئية الرّامية إلى الفصل بين العلوم التي ثبت التمازج بينها من عقود طويلة.

المطلب الثاني: ضوابط الاستمداد عند الشاطبي في الموافقات

يعتبر فقيه غرناطة ومؤسس علم المقاصد؛ أبو إسحاق الشاطبي[3] من أكبر العلماء بعد ابن رشد استشكالا للعلاقة القائمة بين علمي الكلام وأصول الفقه[4]، حيث نجده قد اهتم في مُقدّماته التي صدّر بها مُصنّفه "الموافقات" بوضع قواعد تعتبر بمثابة معايير وضوابط لعلاقة الاستمداد بين الأصلين، راميا من خلال ذلك معالجة إشكالية تمازج وتداخل العلوم في أصول الفقه، منها علم النحو والحديث والتفسير ومعاني الحروف، إلا أن جُلّ الأمثلة التي نادى بإخراجها من علم أصول الفقه هي أمثلة كلاميّة بالدرجة الأولى لذلك يمكننا القول أنّ الشاطبي في مشروعه التجزيئي هذا سعى أولا إلى وضع ضوابط بين العلمين بالدرجة الأولى لأنّهما أحوج ما يكونان إلى الضبط من باقي العلوم.

---

[1] – المصدر نفسه،ص44،45.

[2] – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،ط2،دت،ص127،128.

[3]- **هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي** المشهور بالشاطبي، لم يذكر المؤرخون تاريخ ميلاده وذهب الشيخ أبو الأجفان في تحقيقه لفتاوى الشاطبي إلى تقدير تاريخ ميلاده وذلك عن طريق تاريخ وفاة شيخه أبو جعفر الزيات والذي كان عام ثمان وسبعمائة للهجرة وحينها كان الشاطبي يافعا مما يقودنا إلى ترجيح تاريخ ولادته والذي كان قبيل 720للهجرة،نشأ الفقيه المالكي بغرناطة وتربى بها، من أشهر مؤلفاته:((الموافقات في أصول الشريعة))، له كذلك الإعتصام و الإفادات والإنشادات ، وله الفتاوى بتحقيق محمد أبو الأجفان، وله كذلك كتاب ((شرح جليل على الخلاصة في النحو)) ، وله كذلك كتاب المجالس، وعنوان الاتفاق في علم الاشتقاق.

وفاته: أجمع مترجموه على أنه توفي سنة 790هـ،الموافق لـ1388م في شهر شعبان وعين أحمد بابا التنبكتي الليلة وقال بأنها ليلية الثلاثاء.

أنظر المزيد من ترجمة الإمام في كتاب((نيل الابتهاج لأحمد بابا التنبكتي، ت:عبد الحميد الهرامة، طرابلس، منشورات كلية الدعوة، ط1، دت ،1/48- 52.

[4] – ذهب إلى هذا طه عبد الرحمن في تجديد المنهج في تقويم التراث حيث يرى بأن الشاطبي بقدر ما شغله إقامة أصول الفقه على أدلة قطعية كان همُّهُ الأكبر متمثلا في مسألة التداخل بين علم أصول الفقه وباقي العلوم وبالأخصّ منها علم الكلام.

والدارس لكتاب الموافقات بعين النقد والاستقراء يجد أنّ مؤلفه يفرق بين نوعين من التداخل في أصول الفقه؛ تداخل مفيد، أو إجرائي، يقبل البحث العلمي من خلاله التداخل في أنواع مخصوصة من العلوم دون سواها وهذا بغرض الاستمداد، وتداخل مبتذل تمّحي على أثره خصوصية ذلك الدرس العلميّ وينصهر في بوتقة العلوم التي امتزجت به[1]؛و التداخل المفيد عند الشاطبي هو الذي ينبني عليه عمل وتكون له ثمرته؛ سواء في القواعد الأصولية أو الفروع الفقهية، وأما التداخل غير المفيد أو المبتذل فيريد به تلك المسائل الكلامية واللغوية والنحوية التي أقحمت في علم الأصول ولا أثر ينبني عليها وهي التي اصطلح على تسميتها بـــ"العارية".

ويعتبر ما يتعلق بهذه المسائل من أهم الضوابط التي تعرض الشاطبي لذكرها في المقدمة الرابعة إذ قال:" كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ"[2].

ويدلّل الشاطبي على صحة كلامه ببيان عليّة إضافة علم الأصول إلى الفقه فقال:" وَالَّذِي يُوَضِّحُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ لَمْ يَخْتَصَّ بِإِضَافَتِهِ إِلَى الْفِقْهِ إِلَّا لِكَوْنِهِ مُفِيدًا لَه"[3]، وهو بهذه القاعدة يقصي من الساحة عددا معتبرا من المسائل الكلامية التي دأب الأصوليون على ذكرها في تواليفهم؛ ويذكر بعضا منها على سبيل التمثيل" كَمَسْأَلَةِ ابْتِدَاءِ الْوَضْعِ، وَمَسْأَلَةِ الْإِبَاحَةِ هَلْ هِيَ تَكْلِيفٌ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ أَمْرِ الْمَعْدُومِ، وَمَسْأَلَةِ هَلْ كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مُتَعَبَّدًا بِشَرْعٍ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفِعْلٍ"[4]، وهذا الضابط يبين لنا بحق تلك النظرة الاستقرائية ذات البعد العميق لكتب أصول الفقه؛ حيث يَتبدَّى هذا العمق من خلال ربطه لقبول أو رفض أي علم يضاف إلى أصول الفقه إضافة

[1] – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، مصدر سابق،ص94

[2] – الشاطبي، الموافقات، ت:عبد الله دراز، القاهرة، دار الحديث،دط،2006،30/1.

[3] – المصدر السابق، 1/ 30.

[4] – المصدر السابق، 30/1.

استمداد بمدى ترتب الفائدة الفقهية على هذه الإضافة، وبالأخص علم الكلام الذي كان له الحضور الكبير في مسائل أصول الفقه.

ولاريب أن هذا الضابط قد ضيق قليلا من دائرة الأخذ من مسائل الكلام ولكن ليس بالقدر التي يرضي الشاطبي لهذا نجده يضع ضابطا آخر هو بمثابة ضابط للضابط الأول حيث قال:" وَكُلُّ مَسْأَلَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يَنْبَنِي عَلَيْهَا فِقْهٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ مِنَ الْخِلَافِ فِيهَا اخْتِلَاف فِي فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ؛ فَوَضْعُ الْأَدِلَّةِ عَلَى صِحَّةِ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ أَوْ إِبْطَالِهِ عَارِيَةٌ أَيْضًا، كَالْخِلَافِ مَعَ الْمُعْتَزِلَةِ فِي الْوَاجِبِ المخير... وكَمَسْأَلَةِ تَكْلِيفِ الْكُفَّارِ بِالْفُرُوعِ عِنْدَ الْفَخْرِ الرَّازِيِّ، وَهُوَ ظَاهِرٌ؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ عَمَلٌ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي فَرَضُوهَا مِمَّا لَا ثَمَرَةَ لَهُ فِي الْفِقْهِ"[1]، فلا يكفي بحسب الشاطبي كون المسألة الكلامية لها أثر في انبناء الفروع الفقهية؛ بل يجب أن يترتب على ذلك خلاف فقهي حقيقي لا لفظي.

ويرى الباحث محمد الشتيوي عدم حمل كلام الشاطبي الآنف على إطلاقه؛ لأنّه لو حمُل كذلك لما ثبت للأصوليين من علمهم شيء؛ أي أن هذا الضّابط ليس مُطّرِدًا في كل مالا ينبني عليه عمل، أو لم يثمر خلافا حقيقيا[2].

وهو كلام أراه وجيها إلى حدّ ما؛ لأن معظم المسائل الأصوليّة هي في أساسها قائمة على مسائل كلاميّة ولو حمل كلام الشاطبي على عمومه لما بقي من مسائل أصول الفقه إلا النزر اليسير. ويُعترض على كلام الشاطبي بأنّ مسألة تكليف الكفّار بفروع الشريعة ليست من المسائل التي لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في الفروع الفقهية، بل هي من المسائل التي ترتب على الخلاف فيها خلاف كبير في فروع الفقه، من ذلك اختلاف الفقهاء في تعاطي الكافر الذمي لشيء يوجب الحد على المسلم، ومسألة إقامة الحد عليه حال الزنا، ومسألة قضاء المرتد لصلواته حال ردته، ومسألة إعانة

[1] – الشاطبي، المصدر السابق،1 /32،31.

[2] – محمد الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق،ص189.

المسلم للكافر على مالا يحل عندنا كالطعام والشراب في نهار رمضان[1]، وسأرجئ التفصيل فيما تيسر من هذه المسائل إلى موضعه من البحث.

ويبقى الشاطبي دائرا في فلك ترتب العمل على المسائل الأصولية ليقوم بضبطها بضابط دلالة الدليل الشرعي على استحسان الخوض فيها " كُلُّ مَسْأَلَةٍ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا عَمَلٌ؛ فَالْخَوْضُ فِيهَا خَوْضٌ فِيمَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى اسْتِحْسَانِهِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ، وَأَعْنِي بِالْعَمَلِ: عَمَلَ الْقَلْبِ وَعَمَلَ الْجَوَارِحِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مَطْلُوبٌ شَرْعًا، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ؛ فَإِنَّا رَأَيْنَا الشَّارِعَ يُعرض عَمَّا لَا يُفِيدُ عَمَلًا مُكَلَّفًا بِهِ"[2]، وهو بهذا الضابط يُخرج من علم أصول الفقه كل المسائل الكلامية التي لم يرد من الشرع دليل على استحسان الخوض فيها؛ والسبب من وراء ذلك هو تورثيها للشكوك في قلوب المسلمين، بالإضافة إلى أن البحث فيها لا فائدة مرجوة منه لافي الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن العبد في الآخرة يُسأل عما كُلِّفَ به من واجبات و منهيات، كما أن الشارع الحكيم قد بيّن في شرعه ما تصلح به أحوال العباد في الدارين، وطَلَبُ ذلك خارج هذا المنهج قد يؤدي إلى الفتنة والشنآن وتشقق بيضة المسلمين.

ثم بعد ذلك ينحوا الشاطبي منحا تجزيئيًّا للمسائل العلمية؛ حيث اعتبر أنّ من مسائل العلم ماهي من صلب علم أصول الفقه، ومنها ماهي من مُلَحِهِ، ومنها مالا تعتبر لا من صلبه ولا من ملحه، وقد مثل للقسم الأول بالضروريات والحاجيّات والتحسينيّات؛ لأنها تعد من أصول الشريعة فهي إما قطعية، أو راجعة إلى دليل قطعي وأما مسائل القسم الثاني-أي الملح- فهي التي لم تكن قطعية ولا راجعة إلى أصل قطعي ومثل لها بما ذكرناه سلفا في الضابط الثاني "الفائدة الفقهية"، وأما القسم الثالث فهي مسائل العلم التي ليست من صلب أصول الفقه ولا من ملحه، ومثل لها با انتحالات الباطنية في كتاب الله تعالى من إخراج له عن ظاهره، والقول بالمعنى الباطن[3].

---

[1] - جمال الدين الإسنوي ، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط2،1981، ص126-132.

[2] - الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 1/ 32.

[3] - الشاطبي، المصدر السابق، 1/ 51 -57.

والذي يمكن أخذه من هذا الضابط أنّ الشاطبي ينظر إلى المسائل الكلامية التي ينبني عليها اختلاف في مسائل الفقه على أنها من ملح علم الأصول، أما التي لا ينبني عليها أي اختلاف فهي أقل من أن يلتفت إليها.

ثم بعد هذا الضابط ينتقل الشاطبي لتقنين العلاقة بين العقل والنقل وضبط العلاقة بين المسائل الكلامية العقلية والمسائل الأصولية النقلية حيث يقول:" إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَعَلَى شَرْطِ أَنْ يَتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُونَ مَتْبُوعًا وَيَتَأَخَّرَ الْعَقْلُ فَيَكُونَ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ."[1]

ويبدو أن الشاطبي أولا قد جاء بهذا الضابط لنفي قول المعتزلة بقدرة العقل على إدراك التحسين والتقبيح، وليضبط ثانيا المسائل العقلية التي يمكن استمدادها من علم الكلام وجعلها خاضعة لسلطان النقل فلا تسرح إلا بقدر ما يسرحها، كما نلحظ أن الشاطبي في هذه القاعدة لم يطل النفس في بسط مسألة الحسن والقبح والخلاف القائم بشأنها بين مذاهب أهل القبلة وهذا ربما اتّقاءً منه لخلط مسائل الكلام بأصول الفقه، وإنما اكتفى فيها بالتسليم بما تقرر عند أهل السنة الأشاعرة دون أن يناقش أدلة الفريقين.

ومن خلال ما سبق ذكره يمكننا إجمال الضوابط التي وضعها الشاطبي لضبط علاقة الاستمداد بين علمي الكلام وأصول الفقه في ضابطين رئيسين ركز عليهما بكثرة في كتابه وهما:

أولا: استناد المسألة الكلامية على دليل شرعي، أو على دليل عقلي قد عضده و وافقه دليل شرعي.

ثانيّا: أن تكون المسألة الكلامية من المسائل التي ينبني عليها العمل في أصول الفقه ومثمرة للفروع الفقهية.

[1] – المصدر السابق،1/ 58.

والذي يمكننا الخلوص إليه ختاما هو القول بأنّ المنهجية التي رسمها الشاطبي لتصفية علم الأصول من المباحث التي تعتبر بعيدة الصلة به إلى حد ما، يمكن الاستفادة منها بعد التأكد من انطباق القواعد على المسائل المراد تصفيتها[1]؛ لأن عدم التأكد من ذلك يفضي إلى استبعاد الكثير من الأصول الكلامية التي ينبني عليها الدرس الأصولي، والتي لا يستطيع الباحث في هذا الفنّ الاستغناء عن استحضارها أثناء تقريره لمسائله، كما لم يستطع الشاطبي نفسه الاستغناء عنها في الموافقات؛ فقد جاءت بعض مباحثه مقررة وفق أصول كلامية قررها الأشاعرة وسلم بها الشاطبي دون مناقشة، وفي هذا السياق يضرب الباحث محمد الشتيوي مثالا بمسائل "الأسباب" في كتاب الموافقات فهي مبنيّة على مفهوم السببيّة ونظرية الكسب عند الأشعري؛ حيث أنّه لما جاء إلى تقرير قاعدة "مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات" استدل على صحة هذه القاعدة بما ثبت في علم الكلام وهذا نصّ كلامه " مَشْرُوعِيَّةُ الْأَسْبَاب لا تَسْتَلْزِمُ مَشْرُوعِيَّةَ المسبَّبات، وَإِنْ صَحَّ التَّلَازُمُ بَيْنَهُمَا عَادَةً[...]وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: مَا ثَبَتَ فِي **الْكَلَام** مِنْ أَنَّ الَّذِي لِلْمُكَلَّفِ تَعَاطِي الْأَسْبَابِ، وَإِنَّمَا الْمُسَبَّبَاتُ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ، وَحُكْمُهُ لا كَسْبَ فِيهِ لِلْمُكَلَّفِ"[2]ومن أجل أن لا يستطرد في هذا الأصل الكلامـــي قال:" وَهَذَا يَتَبَيَّنُ فِي عِلْمٍ آخَرَ"[3].

وعلى التسليم جدلا بتطبيق ضابط ترتب العمل على المسألة الكلامية فإنه سيتمّ إقصاء الكثير من المسائل التي أوردها الشاطبي في مؤلّفِه، من بينها مسألة الأسباب، ومسألة المباح؛ لأن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بإلحاح هو: ما الفائدة العمليّة المترتبة على مسألة الأسباب؟ وماهي الثمرات الفقهية المرجوة من وراء طرح هذه المسألة؟ وكذلك ما الفائدة العملية المترتبة على مسألة المباح؟ وهل المباح مطلوبا شرعا؟ وعلى القول بأنه غير مطلوب شرعا، فهل يستحسن الخوض فيما لم يطلب

[1] – قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة ،العدد9، السنة الثالثة، يوليو1997.

[2] – الشاطبي، المصدر السابق،130/1.

[3] – المصدر السابق ،130/1.

الشارع الخوض فيه؟ وهذا الذي أشار إليه المحقق عبد الله دراز في هامش المقدمة الخامسة[1]. والذي يراه الباحث محمد الشتيوي وهو الرأي الذي أطمئنُّ إليه أنّ ما يُستمد من علم الكلام يكفي في حقه اشتراط انبناء المسائل الأصولية عليه مع إسقاط شرط العمل[2]، كما يجب تخليص علم أصول الفقه من دقيق المسائل الكلاميّة كالعرض والجوهر وغيرها.

المطلب الثالث: دوافع توجه علماء الكلام نحو علم أصول الفقه

المتأمل في تاريخ بلورة ونشوء العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه يُرجع ذلك إلى عوامل فكرية وعلمية حدت بالمتكلمين للتوجّه إلى علم أصول الفقه، وهذا ما ذهب إليه الباحث قطب مصطفى سانو في بحثه حول العلاقة بين الأصلين[3]؛ ويمكن حصر هذه العوامل أولا في كون علم أصول الفقه علم حجة وبرهان؛ عِلْمٌ تمكن من المزاوجة بين المنقول والمعقول، وفي هذا يقول الغزاليّ "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم أصول الفقه من هذا القبيل فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل على سواء السبيل"[4].

فعلم أصول الفقه بين العلوم الشرعية هو العلم الوحيد الذي اكتمل فيه صحيح المنقول مع صريح المعقول، ولهذا السبب جاءت قواعده متميزة بالانضباط في المنهج، مع الدّقة العلمية في الصياغة، أضف إلى ذلك أنّنا نجد أفكاره متميزة بالترابط والانسجام؛ هذه الخصائص في مجملها كانت عواصم من قواصم الفهم الفاسد للنصوص الشرعية، الذي ينجرّ عنه سوء التطبيق في أرض الواقع.

---

[1] – المصدر نفسه، 32/1.

[2] – محمد الشتيوي، المرجع نفسه،ص195.

[3] – قطب مصطفى سانو، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، الكويت، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية،ط1، 2007،ص98.

[4] – أبو حامد الغزالي، المصدر نفسه 33/1.

وبسب كل ما سبق أدرك المتكلمون على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم الفكرية العقدية مدى أهمية علم أصول الفقه وقواعده التي وضع الإمام الشافعي حجرها الأساس، فاتجهوا نحوها بمزيد من الإثراء والتعميق نصرة لمذاهبهم ومن أهم المسائل الكلامية التي جعلوا منها أمّا لقواعد أصولية كثيرة مسألة الحسن والقبح العقليين، فمن التحسين والتقبيح نتج لنا الخلاف في قواعد أصولية شتّى نجتزأ منها على سبيل الذكر مسألة "الأصل في الإباحة هل هو الشرع أم العقل؟" ومسألة "الحكم على الأشياء قبل ورود الشرع" ومسألة "إمكان خلو واقعة عن حكم الله تعالى" ومسألة تسمية المباح حسنا"، ومسألة "استقلال العقل بالجواز والتحريم".كذلك من بين العوامل الوجيهة التي ذكرها سانو في بحثه ذلك التشابه بين العلمين من حيث المنهجية وطريقة البحث حيث قرر بأنّ الإمام الشافعي قد قصد من وراء وضعه للقواعد الأصولية ضبط حركة الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وذلك بوضع قانون كليّ لها يعتبر فاصلا بين التبعية للرجال من جهة، والإذعان للأدلة والنصوص من جهة أخرى، ولهذا جاء منهجه قائما على التنظير والتأصيل مع عدم الالتفات للفروع الفقهية، أو التأثر بآراء المذاهب دون عرضها على ميزان الدليل الشرعي "فكان عمله هذا أرضا خصبة لعلماء الكلام من الفقهاء والأصوليين، بحيث وجدت كثير من المقررات والمقولات الكلامية... طريقها إلى البنية الفكرية العامة للثقافة الإسلامية عبر مداخل أصوليّة مثل مباحث التكليف والتحسين والتقبيح العقليين وغيرها"[1] وقد تفطن المتكلمون إلى هذه النقطة المنهجية بين العلمين، حيث أنّ علم الكلام في أساسه يقوم على المناقشة وعدم التسليم للخصم بسلامة أفكاره إلا بعد عرضها على ميزان العقل والنقل، وهذا ما نجده متحققا في المنهجية الأصولية، وبناء عليه وجد المتكلمون معتزلة وأشاعرة بغيتهم؛ إذ أن هذه المنهجية تتماشى "وميولاتهم العقلية وطرقهم النظرية والاستدلالية فوجدوا فيه مجالا لإشباع اتجاهاتهم العلمية"[2]

[1] - قطب مصطفى سانو، المرجع نفسه،ص100.

[2] – عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، جدة، دار الشروق،ط1،1983،ص446.

و ما نخلص إليه ختاما أنّ علم أصول الفقه هو علم مهاري يُكسب صاحبه استقلالية في الفكر وقدرة على الاجتهاد في ضوء النصوص، ذلك أن المعتبر فيه هو قوة الفكرة وليس مكانة الشخص العلمية وأخذ أقواله دون تمحيص، وهذا ما استهوى بحقّ علماء الكلام الذين عُرفوا أثناء مسيرتهم العلمية بالخضوع لسلطة الدليل المقطوع بصحته مع التحرر من ربقة الأشخاص والتأثر بالرجال، وربما كانت خطوة الشافعي في التحرر من أقوال المذهبين الكبيرين الحنفي والمالكي وصيّاغة قواعد أصولية مبناها وأساسها الدليل الشرعي هي أكبر عامل للمتكلمين من أجل التوجه نحو علم الأصول.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

المسائلُ الكلاميّةُ المختارة
عرضٌ ومناقشة

المبحث الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

تقديم
المطلب الأوّل: علاقة مسألة التحسين والتقبيح العقليين بمسألة الحاكم
المطلب الثاني: مذاهب العلماء في التحسين والتقبيح العقليين
الفرع الأوّل: مذهب النفاة وأدلتهم
الفرع الثاني: مذهب المثبتين وأدلتهم
الفرع الثالث: مذهب القائلين بالتفصيل وأدلتهم
المطلب الثالث: تحرير محلّ النزاع
المطلب الرّابع: خلاصة المسألة

المبحث الثاني: مسألة التكليف بما لا يطاق

تقديم
المطلب الأوّل: بيان أسباب الاختلاف في المسألة
المطلب الثاني: مذاهب العلماء في الجواز العقلي
الفرع الأوّل: القائلون بالجواز مطلقا وأدلتهم
الفرع الثاني: القائلون بالمنع مطلقا
الفرع الثالث: القائلون بالتفصيل وأدلتهم
المطلب الثالث: مذاهب العلماء في الوقوع الشرعي وأدلتهم
الفرع الأوّل: القائلون بالمنع مطلقا
الفرع الثاني: القائلون بالوقوع مطلقا
الفرع الثالث: القائلون بالتفصيل بين المحال لذاته والمحال لغيره
المطلب الرابع: خلاصة المسألة.

المبحث الثالث: الاجتهاد في أصول الدين

تقديم
المطلب الأوّل: مذاهب العلماء في الاجتهاد في العقليات
الفرع الأوّل: القائلون بوجوب النظر وحرمة التقليد وأدلّتهم.
الفرع الثاني: القائلون بوجوب التقليد وحرمة النظر وأدلتهم
الفرع الثالث: خلاصة المسألة
المطلب الثاني: الإصابة والخطأ في العقليات
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في التصويب والتخطئة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة

المبحث الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

تقديم:

تعتبر مسألة التحسين والتقبيح العقليين الأصل الكلاميّ الكبير الذي منه انفتقت جلّ المسائل الكلامية والأصوليّة؛ ونظرا لما لهذا الأصل من أهميّة وتأثير كبيرين على مسائل أصول الفقه فقد ارتأيت تفصيل الكلام فيه من الناحية النظريّة وذلك ببيان العلاقة أوّلا بينه وبين مسألة الحاكم، ثم ذكر مذاهب الموحّدين في المسألة مصحوبة بما استندوا إليه في تبرير ما اختاروه، مع ذكر اعتراضات كل فريق على الآخر، ثمّ التحقيق فيما نُسب إلى المعتزلة من قول بأنّ العقل يحسن ويقبح، والذي يفهم منه بداية بأنّ الحاكم عندهم هو العقل؟ ومدى صحة نسبة هذا القول إليهم؟، ثم أختم المسألة بذكر ما ترجح لديّ من مذاهب العلماء.

المطلب الأول: علاقة مسألة التحسين والتقبيح العقليين بمسألة الحاكم

قبل الشروع في ذكر تفاصيل مسألة الحسن والقبح العقليين ومناقشتها، يقتضي المقام منا التنبيه بداية إلى أن هذه المسألة في أصلها منبثقة عن أمّ المسائل الكلامية ذات المنحى الإشكالي الواسع و المثير للجدل العميق بين أهل الفنّ؛ ألا وهي مسألة الحاكم، ومن أجل ضبط تصور دقيق للمسألة مع تحرير واف لمحل النزاع فيها نبين أولا المراد من مصطلح الحاكم عند إطلاقه.

ذكر الأصوليون في مصنفاتهم أن لفظ الحاكم يُطلق ويراد به تارة مُثبت الأحكام ومُنشؤها، ومُصدرها، ومُحدّدها، فالحاكم بهذا الاعتبار هو الذي يصدر عنه الخطاب بالإيجاب والتحريم والأمر والنهي، ولا خلاف هنا بين أهل السنة وغيرهم من طوائف المسلمين بأنّ الحاكم وفق هذا المعنى هو الله وحده، وأنّ حكمه من هذا الوجه مُلزم للمحكوم عليه.

ويطلق لفظ الحاكم أيضا ويراد به مُدرك الأحكام ومُظهرها والمعرِّف لها والكَاشِفُ عنها ولا خلاف هنا بين الناس أن الذي يدرك الأحكام بعد ثبوتها الشرعي ويكشف عنها هو العقل وإنما وقع الخلاف في منح العقل السلطة المطلقة في الكشف عن أحكام المكلفين من إيجاب وتحريم وما يرتبط بهما من ثواب وعقاب، ومدح وذم وإن لم يرد في ذلك شـــرع؛ أو بتعبيـــر آخر: هل العقل يوجب ويحرم ويحسن ويقبح وإن لم يرد في المسألة سمع؟

فنُسب إلى المعتزلة بأنّهم شقّوا عصا الجماعة وقالوا بأنّ العقل يُوجب ويحرم بمعزل عن الشرع[1]، وبالغ أبو الحسن الأشعري في الردّ عليهم حتى أنكر مسلمات العقول، فقال بأن حُسن الشيء و قُبحه مرهونان بأمر الحكيم أو نهيه فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع.

هذا محل النزاع ذللناه لبيان ذلك الاتصال الوثيق بين مسألة الحاكم ومسألة الحسن والقبح العقليين اللتين إن صحّ التعبير قد انصهرتا في بوتقة واحدة حتى كاد الباحث لا يفرق بينهما من حيثُ المضمونُ.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في مسألة التحسن والتقبيح العقليين:

إن الدارس لمسألة الحسن والقبح العقليين في كتب الأصوليين والمتكلمين يدرك تلك الهوة العميقة والخلاف الواسع بينهم والذي يرجع في أساسه إلى الاختلاف في تحديد المراد من الحسن والقبح من حيث الاصطلاح الشرعي والذي كان عاملا قويا أزّهم نحو الانقسام والتباين في الآراء إلى مذاهب ثلاثة على الإجمال وهم: "النفاة، والمثبتون للحسن والقبح العقليين، والقائلون بالتفصيل".

[1] – سيأتي التحقيق في هذه المسألة في موضعها من البحث وذكر من نسبوا إلى المعتزلة هذا القول مع الردّ عليهم وبيان الصحيح من مذهب المعتزلة بإذن الله تعالى.

الفرع: الأوّل:: مذهب النفاة وأدلتهم

ذهب أصحاب هذا المذهب إلى القول بأنّه لا حسن إلا ما حسّنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع، وعليه فإن حسن الفعل وقبحه مرهونان بالأمر والنهي الشرعيين فالعقل ليس له من الأمر شيء سوى التسليم لما يقرره الشرع ويطلق على أصحاب هذا المذهب بـــ:"**نفاة التحسين والتقبيح العقليين**" المنسوب إلى الأشاعرة، وقد نُقل عنهم في ذلك ثلاثة أقوال؛ أولها الذي ذكرته و يؤمُّ القائلين به إمام المذهب أبو الحسن الأشعري الذي قال في اللّمع: "فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه؟ قيل: نعم ولو حسنه لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض"[1]، وقال في الرسالة: "وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم"[2].

وخلاصة هذا القول أنّ الأشعري رضوان الله عليه يُلغي دور العقل وينفي قدرته على إدراك قبيح الأشياء من حسنها وهذا لاريب مناف لما فطر الله عليه عبيده وإلا فما أهمية هذا التكريم والاصطفاء الإلهي لبني آدم إن كانت عقولهم لا تُدرك السيء من الجيد، والقبيح من الحسن؟. دلّ على ما قلناه قول الإمام الأشعري رضوان الله عليه بأنّ الكذب لو أمر به الشارع لصار حسنا ولا اعتراض عليه؟ فهل يأمر الحكيم بما أدركته العقول بداهة منذ الأزل بأنه قبيح؟ وهل تلغي العقول حُكْمها بقبح هذا الفعل إذا أمر الشارع به؟

أما **القول الثاني** فقد ميز فيه أصحابه بين القبح والحسن في الأحكام العقلية وبين القبح والحسن في الأحكام الشرعية، إذ قد مضت كلمة العقلاء على أن الحاكم في الأحكام العقلية هو العقل وفي الأحكام الشرعية هو الشرع فلا يسوغ من الناحية المنطقية تحكيم الشرع فيما يناط بالعقل من أحكام؛ ولهذا قرروا بأنّ العقل بمنأى عن الشرع يدرك حسن الأفعال الملائمة للغرض وقبح الأفعال

[1] - أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الأهواء والزيغ، تع: حمودة غرابه، مطبعة مصر، دط، 1955، ص117.

[2] – أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ت: عبد الله الجنيدي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط2002، 2، ص243.

المنافرة له، ويدرك كذلك ما يعتبر من صفات الكمال وما يعتبر من صفات النقصان، ومثلوا لصفات الكمال بالعلم ولصفات النقصان بالجهل ولما يلاءم الغرض باللذة ولما ينافره بالألم أما فيما يتعلق بأفعال المكلف وما يترتب عنها من ذم ومدح في الدنيا وثواب وعقاب في الآخرة فإن ذلك لا يكون إلا بالشرع وحده، وهنا تنتهي وظيفة العقل في الكشف عن حسن الأفعال وقبحها، يقول الفخر الرازي: "لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا أنّ كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم والألم وما يؤدي إليه منافر...، وأيضا نعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقص، وإنما النزاع في كون بعض الأفعال متعلق الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل أو ليس الأمر كذلك بل هو حكم محض الشرع بذلك أو حكم أهل المعرفة بذلك؟"[1]

وممن سبق الرازي في هذا القول نجدُ الباقلاني في الإرشاد حيث قال: "وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنّه حسن وقبيح إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه"[2]، وهو نفس اختيار الجويني في التلخيص[3]، بل ونفى في البرهان أن تكون للأفعال أوصاف ذاتية بها تحسن أو تقبح "فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه"[4] وبه قال الغزالي في المستصفى[5]، والشهرستاني في نهاية الإقدام[6]، والآمدي في الإحكام[7]، والزركشي في البحر المحيط[8]، وهو قول المتأخرين من الأشاعرة، وذهب إليه بعض الحنفية، وسيأتي تحرير مذهبهم.

---

[1] – فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد السّقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دط، دت، 346/1.

[2] – الباقلاني، التقريب والإرشاد، تح: عبد الحميد أبوزنيد، دمشق، الرسالة، ط2، 1998، 279/1.

[3] – الجويني، التلخيص، تح: عبد الله النيبلي و شبير العمري، بيروت، دار البشائر، ط1، 1996، 153/1، 154.

[4] – الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ، 87/1.

[5] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 113/1.

[6] – الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: ألفرد جيوم، دن، دط، دت، ص 370.

[7] – سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، 75/1، 76.

[8] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 145/1.

وذهب أصحاب **القول الثالث** إلى إثبات الحسن والقبح في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى، وهذا مذهب الفخر الرازي في المعالم[1]، وقال في المطالب العالية: "والمختار عندنا أنّ تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر وأما بالنسبة إلى الله فهو باطل"[2]

ومن كل ما سبق يمكننا تحليل مذهب الأشاعرة وفق الآتي:

أولا: الأفعال عند الأشاعرة:

استنادا إلى التعاريف السابقة للحسن والقبح العقليين فإنه يتبدى لنا في الأفق بأن الأفعال عند الأشاعرة لا تحتوي على صفات ذاتية ثاوية فيها توجب التحسين والتقبيح؛ وإنما هي أوصاف إضافية.

ثانيا: الشرع عند الأشاعرة:

مطلق الإرادة الإلهية هي التي تحسن وتقبح، والله تعالى لا يجب عليه من الحكم شيء، وإنما أمره ونهيه هما اللذان يجعلان من الفعل حسنا أو قبيحا مع عدم الالتفات إلى ملائمة أو منافرة الأوامر والنواهي لأهواء النفوس وميولاتها، فالله يتصرف في ملكه كما يشاء ويشرع ما يشاء وفق حكمته سبحانه، فلو أمر بالكذب لصار حسنا ولو نهى عن الصدق لصار قبيحا وعليه فإن الشرع عند الأشاعرة مؤسس للأحكام ومُنشئٌ لها.

ثالثا: العقل عند الأشاعرة:

اتفق السنيُّ مع المعتزليِّ على أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها فيما يتعلق بما يلاءم الطباع أو يخالفها، واتفقوا كذلك على أن العقل يدرك صفات النقص والكمال في الأفعال كإدراكه لكمال صفة العلم ونقصان صفة الجهل ووقع الخلاف في كون الفعل متعلق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، فهل يستقل العقل بدرك ذلك حتى ولو لم يرد به الشرع؟

---

[1] – ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تح: عواد سالم، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط2011، 1، ص522.

[2] – فخر الدين الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، تح: أحمد السقّا، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1987، 289/3.

قصر الأشاعرة هنا دور العقل على الكشف والبيان لما جاء به الشرع؛ لأن مُنشئ الأحكام ومُؤسسها هو الله وحده والعقل ليس له قدرة في إدراك حسن الأفعال وقبحها وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب قبل مجيء الشرع، لذلك يجب عليه أن يتأخر فيكون تابعا، وأن يتقدم الشرع فيكون متبوعا.[1]

ولقد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بأدلة من المنقول والمعقول نجتزأ منها ما نراه مناسبا بحسب مقام البحث:

أولا: من المنقول:

أ:قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ الإسراء:١٥

وجه الدلالة من الآية كون الشارع الحكيم قد نفى تعذيب خلقه قبل البعثة بإتيانهم لبعض الأفعال وترك البعض الآخر ولو كانت الأحكام مدركة بالعقل للزم خلاف النص وهو العذاب قبل البعثة من أجل تحقيق الوجوب والتحريم، وهذا محال لأنه يلزم الخُلْفُ منه سبحانه في وعده، ، فدلّ على أنه لا تحريم ولا إيجاب إلا بالخطاب بعد البعث[2]

وقد اعترض المخالف على هذا الدليل بأن الله تعالى بعث المرسلين يأمرون بالشرائع والأحكام وينذرون الناس بالقارعة ويوم الجزاء وأن هؤلاء الرسل سيكونون شهودا عليهم يوم البعث، وهذا الإنذار إنما يكون بعد أن يعرف الناس ربهم بعقولهم التي وهبها لهم للتمييز بين الحسن والقبيح؛ وعليه فإن الآية ليس فيها أي إشارة لنفي الحسن والقبح العقليين[3].

---

[1] – محمد الشتيوي، العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه، مرجع سابق، ص 222.

[2] - ابن السمعاني، قواطع الأدلة، تح: عبد الله الحكمي، الرياض، مكتبة التوبة، ط1، 1998، 3 /403 – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر، دط، 2004، ص75.

[3] – أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، تح: محمد إبراهيم، أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، ط4، 1985 302/1، 303.

واعترض المخالف كذلك باعتراض آخر هو أشد وَهْنًا من بيت العنكبوت إذ ادعى بأن الرسول في الآية هو العقل الذي ينبه القلب وهذا اعتراض واضح فساده، لأن الرسول إذا أُطلق فإنه يراد به المبعوث من رب العالمين.

ب:قوله تعالى:﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾ النساء: ١٦٥

دلت الآية بمنطوقها على أنّ الحجة والعقاب إنما يكونان بالبعثة، أي بالشرع، فلا دخل للعقل بأي وجه من الوجوه[1].

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل بأن الله تعالى بسعة رحمته وفضله لا يعذب أحدا إلا بعد الإنذار والإخبار ولكن هذا لا يلزم منه عدم إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

ب: قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمۡ يَكُن رَّبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ بِظُلۡمٖ وَأَهۡلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾ ﴾ الأنعام: ١٣١

ووجه الدلالة في الآية واضح وهو اقتران العذاب بالبعثة و الإنذار.

ج:قوله تعالى:﴿ وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ ﴿١٣٤﴾ ﴾ طه: ١٣٤

ووجه الدلالة من الآية هو انتفاء التكليف لانتفاء التعذيب وذلك بترك الفعل الذي تعلق الحكم به عقلا؛ أي أن الناس معذورون بجهلهم وغير مكلفين مالم يأتهم الرسل فإذا جاءت الرسل لزمت الحجة وسقطت المعاذير[2].

د:قوله تعالى:﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ﴿٨﴾ ﴾ الملك: ٨

[1] – ابن السمعاني، المصدر السابق، 403/1.

[2] - أمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 160/2.

والآية تدل بمفهومها على أن المؤاخذة إنما تكون بالسمع لا بالعقل[1]

ويمكن الاعتراض عليهم بأن الآية ما دلّت على نفي ما في العقول من حسن وقبح، وإنما نفت مؤاخذة من مات و لم يأته رسولٌ، وعليه فإن الاستدلال بها خارج محل النزاع.

ثانيا: من المعقول:

واحتج النفاة من المعقول بأدلة نحاول إجمالها في الآتي:

أ: لو كان حكم العقل معتبرا في التحسين والتقبيح لقبح من الباري تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل، فبطل الأول؛ لأنّ المنفعة الحاصلة من التعذيب إما أن تكون راجعة للعبد أو إلى الله أو إلى غيرهما، والأقسام الثلاثة باطلة؛ لأن الله متعال عن النفع والضرر، وأما بالنسبة للعبد فإن العذاب الدائم لا يكون نفعا له بحال، والثالث كذلك باطل، لأن تعذيب الإنسان بغرض إلحاق النفع بغيره ظلم فيقبح هذا العذاب عقلا، وقد يعترض معترض بحسن هذا العذاب عقلا قياسا على الشاهد الذي إن عذب عبده لسوء خلقه حسن ذلك منه فيكون الجواب بأن قياس الغائب على الشاهد هنا فاسد؛ لأن السيّد يلحق به الأذى من معصية عبده بخلاف الخالق فإنه لا ينفعه إيمان من آمن ولا يضره كفر من كفر، فظهر فساد هذا القول.[2]

ب: لو سلمنا للخصم جدلا بأن الحسن والقبح عقليان للزم من ذلك أن يعلم إمّا بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال وكلاهما باطل، ووجه بطلان الأول أن ما يدرك بضرورة العقل لا يجب أن يختلف فيه العقلاء لأن ما كان كذلك فحقه أن يتساوى العالمون في إدراكه، ونحن نخالفكم ولا نسلم لكم بأن الحسن والقبح يدركان بضرورة العقل فبطل الاستدلال بهذا المسلك، ووجه بطلان الثاني هو اتفاقنا مع الخصم أن الحسن والقبح لا يدركان بالنظر والاستدلال وإلا لزم جهل حسن

[1] – ابن السمعاني، ، المصدر السابق، 403/3.

[2] - الفخر الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، مصدر سابق، 325/3، 326.

العدل وقبح الظلم وهذا باطل عند الخصم لأنّه يعلم عندهم بضرورة العقل، فبان الفرق واتضح فساد مقالة القوم[1].

واعترض المخالف على هذا الدليل بأنه عناد واستكبار من الخصم وتعنت عن العودة إلى سبيل الرشد.

ورد الأشاعرة على هذا الاعتراض بأن العناد والاستكبار عن سبيل الحق إنما قد يحصل من شرذمة قليلة سرعان ما تخضع للحق وأهله، ولكن الملاحظ أنه قد قال بقولنا خلق كثير، وتوالت الأعصار والأزمان ونحن ثابتون على قولنا بنفي الحسن والقبح العقليين[2].

ج: لو ثبت أن الحسن والقبح صفة ذاتية في الأفعال لأمكن اجتماع النقيضين في قول القائل: "لأكذبنّ يوم كذا" وتفسيره أن لو حلّ اليوم الذي توعد فيه بالكذب وكذب لزم حسن ذلك؛ لأنه صدق في قوله، واستلزم كذلك القبح في الوقت نفسه لكون الكذب قبيحا، وإن لم يكذب في ذلك الوقت استلزم الحسن منه؛ لأن ترك الكذب حسن واستلزم القبح في الوقت نفسه لكونه كذب في خبره، وعليه فإن اجتماع النقيضين حاصل بأي حال، ولزم من ذلك كون الحسن والقبح إضافيين لا ذاتيين في الأفعال[3].

واعترض على هذا الدليل بأن لا مانع من الحكم على الفعل بأنّه حسن من جهة وقبيح من جهة أخرى، لأنه لا يلزم من ذلك أن يكون الحسن والقبح لجهة واحدة واعتبار واحد، بل قد يكون لجهتين منفكتين لا تلازم بينهما[4] ويمكن أن نمثل له بناء على هذا الكلام بالصلاة في وقت النهي، فهي حسنة من جهة كونها عبادة لله، وقبيحة من جهة كونها في وقت الحظر.

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، ص89.

[2] – ابن برهان، الوصول إلى الأصول، تح: عبد المجيد أبو زنيد، الرياض، مكتبة المعارف، دط، 1983، 60/1، 61.

[3] – الآمدي، أبكار الأفكار، تح: أحمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 2004، 126/1

– الإحكام له، مصدر سابق، 76/1– الرازي، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، 349/1.

[4] – ابن القيم، مفتاح دار السعادة، تح :عبد الرحمن قائد، السعودية، دار علم الفوائد، دط، دت، ، ص950.

د: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض وإنما يقوم بالجوهر.[1]

وقد حكم المخالف بضعف هذا الدليل وتهافته؛ لأن هناك ما لا يحصى من المعاني التي توصف بالمعاني ومن ذلك قول الناس مزاج معتدل ومزاج منحرف، وحمرة قانية وخضرة ناصعة ولون مشرق وصوت شجي وحس رخيم... ولا أحد من الناس ارتاب في وصف المعاني بصفاتها، فيقولون: "حُبٌّ شديد، وهَمٌّ كبير، وحزن شديد" من غير نكير عليهم، لأن المعنى إنما يوصف بالمعنى ويقوم به تبعا لقيامه بالجوهر، فيترتب عليه قيام المعنيين جميعا بالمحل؛ فيكون أحدهما تابعا للآخر، وكلاهما تبعا للجوهر أو المحل؛ فالحركة والسرعة قائمتان بالمتحرك، وشجى الصوت وغلظته قائمان بالحامل له، فتبين لنا إذن أن المحال هو قيام العرض بالعرض من غير أن يكون لهما حامل، فإذا توفر هذا الأخير وكان كلا العرضين قائما بالحامل له فلا محال حينئذ وبهذا تبين فساد مسلك الآمدي ومن تبعه من الأشاعرة[2].

ه: أفعال العباد غير اختيارية، أي أنها اضطرارية، وما كان كذلك فلا يحكم عليه بالحسن ولا بالقبح عقلا وهذا متفق عليه وقد سَلّمَ بهذا الخصم نفسه لما حكم على أفعال العباد بأنّها توصف بالحسن والقبح عقلا إذا كانت اختيارية، وقد ثبت عندنا أنها اضطرارية، فلا توصف بحسن ولا قبح عندنا وعند المخالف؛ وبيان كون فعل العبد اختياريا أنه إن لم يتمكن من فعله ولا تركه فهو واضح، وإن كان متمكنا له من حيث الفعل والترك كان هذا الفعل جائزا، وهنا إما أن يفتقر ترجيح الفاعلية على التاركيّة إلى مرجح أو لا يفتقر؟، فإن لم يفتقر كان الفعل اتفاقيا.

والاتفاقي لا يوصف بالحسن ولا بالقبح، وإن افتقر إلى ترجيح الفاعلية على التاركيّة فهو مع المرجح إما أن يكون لازما أو جائزا، فإن كان لازما فهو اضطراري وإن كان جائزا عاد التقسيم إلى

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 78/1 – ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، مصدر سابق، 276/1.

[2] – ابن القيم، المصدر السابق، 924، 925.

البدء فإمّا أن يكون اتفاقيا فلا يوصف حينها بحسن ولا بقبح، أو أن يكون لازما، أو لا ينتهي إليه فيحصل التسلسل وهو محال وقد انتصر لهذا المسلك الفخر الرازي في مصنفاته[1].

وقد حاول الخصم نقض هذا الدليل من وجوه:

أولا: أنّ هذا القول يتضمن التسوية بين أفعال العبد الاختيارية والاضطرارية فهو يُسوّي بين حركة المرتعش من برد أو حُمى والساقط من عَلٍ، وبين حركة الصاعد والنّازل بمحض إرادته، وهذه التسوية كما قال عنها ابن القيم باطلة حِسًّا وعقلا وشرعا، وعليه فإنّ القول بأنّ العبد غير مختار في أفعاله محاولة للاستدلال على ما علم بطلانه. ثانيا: القول بهذا الدليل يستلزم كون الربّ جل وعلا غير مختار في أفعاله، لأن ما ذكرتموه من تقسيم لوجوه الأفعال يجري كذلك على أفعال الربّ فإما أن تكون لازمة أو جائزة فإن كانت لازمة فهي ضرورية وإن كانت جائزة فإما أن تكون اتفاقية وإما أن يعود التقسيم ويحدث التسلسل وهذا محال عليه سبحانه وتعالى. ثالثا: لو صحّ هذا الدليل للزم من ذلك عدم وصف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين، لأنّ فعل العبد بناء على هذا الدليل لا اختيار له فيه، فهو مجبر عليه، وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسنه ولا يقبحه، لأنه لا يكلف به أصلا فضلا على أن يجعله مناطا للحسن والقبح.

رابعا: صحة هذا الدليل تقتضي بطلان الشرائع والتكاليف من حيث الجملة، وبيان ذلك أن التكاليف إنما تكون بالأفعال الاختيارية، فلا يصح عند العقلاء تكليف المرتعش بحركة يده، وكون الأفعال اضطرارية غير اختيارية ينفي تصور تعلق الأمر والنهي بها؛ أي أن صحة هذا الدليل يلزم بطلان الشرائع على الجملة[2].

---

[1] – الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تقديم، طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دط، دت، ص203.

– الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، 347/1، 346 – المطالب العالية، مصدر سابق، 332/3– المحصول في أصول الفقه، مصدر سابق، 97/1.

[2] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ص920–924.

الفرع الثاني: مذهب المثبتين وأدلتهم

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بأن للأفعال صفات ذاتية لأجلها يستحق فاعلها الثواب أو العقاب، فلو لم يرد الشرع بتحسين فعل أو تقبيحه فإن العقل له أن يكشف عن حسن وقبح ذلك الفعل، سواء في حق الله أو في حق عباده، وقد ذهب إلى هذا المذهب المعتزلة ومن وافقهم من الحنفية ويسمون بـــ"**مثبتي الحسن والقبح العقليين**" وهذا مذهب ابن تيمية[1]، وتبعه فيه تلميذه ابن القيم في مفتاح دار السعادة[2] الذي حشد فيه ما يربو عن ستين دليلا لإبطال مذهب الأشاعرة. غير أن من وافق المعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقليين لم يتفقوا معهم في جميع جوانب المسألة، وإنّما على إمكان إدراك العقل للحسن والقبح في الأفعال لاشتمال هذه الأخيرة على صفات هي مصالح أو مفاسد يمكن للعقل إدراكها دون حاجة إلى الشرع، واختلفوا في مسألة لزوم ترتب الثواب والعقاب قبل ورود الشرع وسيأتي بيانه في موضعه.

وتنقسم الأفعال عند المعتزلة من حيث الإدراك إلى أقسام ثلاثة هي:

---

[1] – ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، الرياض، دار الفضيلة، ط4، 2008، 135/1.

– هو تَقِيّ الدّين أَبُو الْعَبَّاس أحمَد بن شهَاب الدّين أبي المحاسن عبد الحليم بن مجد الدّين أبي البركات عبد السلام بن تيمية، الحراني، نزيل

دمشق، ولد بحران ليلة الثاني عشر من شهر ربيع الأوّل من عام واحد وستين وستمائة للهجرة، وتوفي في ليلة العشرين من ذي القعدة، سنة ثمان وعشرين وسبعمائة بقلعة دمشق المحروسة، تاركا وراءه مصنفات كثيرة منها: " المسودة في أصول الفقه" التي شارك في تأليفها رفقة والده وجده رحمهما الله تعالى، و"درء تعارض العقل والنقل"، وكتاب "الإيمان" وغيرها، ينظر في ترجمته: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام

ابن تيمية، شمس الدين الدمشقي الحنبلي، تح: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، دط، دت، 18/1.

[2] – ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ص 891-1017.

– هو شمس الدّين ابْن قيم الجوزية مُحَمَّد بن أبي بكر بن أَيُّوب بن سعد بن حريز الزرعي الْحَنْبَلِيّ الْمَعْرُوف بِابْن قيم الجورية، مولده سَابِع صفر سنة إِحْدَى وَتِسْعين وست مائة، توفّي لَيْلَة الْخَمِيس ثَالِث عشر شهر رَجَب سنة إِحْدَى وَخمسين وَسَبْعمائة وَدفن بمقبرة الْبَاب الصَّغِير من دمشق عِنْد وَالِدِيهِ رحمهمَا الله وَكَانَت جنَازَته مَشْهُورَة، له مصنفات عديدة منها " مدارج السالكين، إعلام الموقعين، دار الهجرتين وباب السعادتين وغيرها.ينظر في ترجمته: الردّ الوافر، شمس الدين، محمد بن عبد الله الدمشقي، تح: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1393ه، 68/1.

أولا: ما يدرك العقل الحسن أو القبح فيه ضرورة ومثلوا له بحسن إنقاذ الغرقى إذا لم يلحق بالمنقذ ضرر محقق، فالمصلحة هنا متحققة واضحة ولا مفسدة تناظرها.

ثانيا: ما يدرك العقل وجه الحسن أو القبح فيه بالنظر والاستدلال وهذا الثاني هو أقل وضوحا من الأول؛ إذ أنه محلُّ تفكّر وإمعان ومثلوا له بحسن الصّدق الضارّ أو قبحه وقبح الكذب النافع أو حسنه بحسب تفاوت نسب المنفعة والمضرة المترتبتين عليهما.

ثالثا: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه عن طريق السمع ومثلوا له بجانب العبادات، والنظر العقليّ متعلق بهذا القسم تعلقا كليّا وإن انقطع عنه من حيث التفصيل وهذا لأن العقل قد قضى قضاء كليا أن كل ما فيه مصلحة فهو حسن وكل ما يترتب عنه مفسدة فهو قبيح إلا أنّ الوجه الخاص الذي كانت من أجله الصلاة ناهية عن الفحشاء لا يدرك بدقيق النظر والتأمل فإذا جاء خبر من الشارع يقطع بأن الصلاة تنهى عن الفحشاء وأن الخمر موقعة للبغضاء اتضح لنا كون الصلاة من المستحسنات العقلية وأن الخمر من مُسْتَقْبَحَاتِهِ.

وعليه فالشرع عند المعتزلة مؤكد لما قضى به العقل في القسمين الأول والثاني وكاشف لما قرره العقل ولم يستقل بإدراكه في القسم الثالث فيكون العقل دائما هو المؤسس والشرع كاشف ومؤكد[1].

وذكر أبو الحسين البصري بأن الأشياء من حيث طرقُ معرفتها لا تخرج عن ثلاثة أقسام: "ما يعرف بالعقل فقط، وما يعرف بالشرع فقط، وما يعرف بالشرع والعقل معا؛ فأمّا المعلوم من جهة العقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به، وأما الأشياء المعلومة بالشرع والعقل معا فكل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع

[1] – ابن برهان، الوصول إلى الأصول، مصدر سابق، 57/1، 58.– ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق 398/3– 400.

موقوفة على المعرفة به وذلك كالعلم بأن الله تعالى واحد، وأما الأشياء المعلومة من جهة الشرع فقط فكل ما كان في السمع دليل عليه دون العقل كالصلاة والزكاة...[1].

ونُقل الخلاف عن المعتزلة في الجهة المثبتة لحسن الأفعال وقبحه على أربعة آراء:

الرأي الأول: حصول الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه، بل الفعل يقتضي لذاته أحدهما وهذا رأي الأوائل من المعتزلة[2]

الرأي الثاني: الحسن والقبح يَحصُلان للفعل لصفة زائدة فيه لازمة له تقتضي حصولهما ومثلوا له بالزّنا المشتمل على مفسدة اختلاط المياه، ويُنسب هذا الرأي إلى المتأخرين من المعتزلة[3].

الرأي الثالث: فرّق أصحابه بين الحَسَن والقبيح، فقالوا بأن الحَسَنَ يقتضي الحُسْنَ لذاته، بينما القبيح يقتضي صفة توجب قبحه، وينسب هذا الرأي إلى أبي علي الجبائي وأتباعه[4].

الرأي الرابع: يرى أصحابه أن الحسن والقبح اعتباريان فالعقل يحسن أو يقبح لصفة موجبة لذلك ولكن هذه الصفة ليست حقيقية وإنما هي وجوه واعتبارات ومثلوا له بضرب اليتيم الذي يكون حسنا إذا كان بغرض التأديب ويكون قبيحا إذا كان بغرض الإهانة، وكذلك فعل السجود، فإنه يحسن إن كان لله تعالى ويقبح من العبد إن كان لصنم[5]. ولهذا حكموا على الحسن والقبح هنا بأنهما اعتباريان وذلك بحسب ما أريد بالفعل من مقصد وغاية، ونسب هذا القول للجُبائيّة.

وبناء على ما سبق ذكره يمكننا القول بأن العقل عند المعتزلة هو صنو للشرع عند الأشاعرة أو يربو عنه، وصِدق ذلك يتجلى من خلال تلك القدرة الفائقة التي صبغوا بها العقل فصار يُدرك ما

---

[1] - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ت: محمد حميد الله، وآخران، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دط، 1965 2/286-288.

[2] – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 1 /276.

[3] – سيف الدين الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 76/1.

[4] – ابن همام، التحرير في أصول الفقه، مصر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، دط، 1351هـ، ص 224.

[5] – ابن همام، المصدر السابق، ص 224– اللكنوي، فواتح الرحموت، ضبط: عبد الله عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2002، 25/1.

في الأفعال من حسن وقبح إدراكا واجبا بغضّ النّظر عن كون الحسن والقبح في الأفعال ذاتيين أم لصفة زائدة فيهما، إلا أنه مما ينبغي التذكير به هو أن الإدراك العقلي الواجب عند المعتزلة لا يقصد به أن العقل هو المشرّعُ وهو الموجب والمحرم، فهم متفقون مع أهل السُّنة على أن المشرع هو الله، ولكن مادام سبحانه متصفا بالحكمة البالغة فإن هذه الخُلّةَ توجب عليه تشريع ما فيه مصلحة وتحريم ما فيه مفسدة، تنزيها لذاته العلية عن ترك مصالح العباد دون تشريع وهذا هو مراد المعتزلة من قولهم بوجوب رعاية الأصلح على الله[1]. فهذا التفسير يقودنا إلى القول بأن كلا من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الحسن والقبح مقصدهما واحد وهو التنزيه إلا أن الوسيلة مختلفة، فالأشاعرة قالوا بأنه لا يجب على الله شيء تنزيها له عن مماثلة خلقه، والمعتزلة قالوا بوجوب رعاية المصالح في حقه لأنه حكيم، والحكيم منزه عن العبث.

تحرير مذهب الحنفية:

يُذكر موقف الحنفية من مسألة التحسين والتقبيح تارة مع الأشاعرة وتارة مع المعتزلة، وهذا يدل على الاختلاف الواقع بينهم داخل المذهب وقبل التطرق لبسط الكلام في ذلك أنبّهُ بدايةً إلى أنّ الحنفية وهم أتباع الإمام أبو منصور الماتريدي[2] من حيث الاعتقاد متفقون مع الأشاعرة بأنّ الحاكم هو الله تعالى نافين تُهمة حاكميّة العقل التي يَنسبها الخصوم إليهم وإلى المعتزلة؛ لأنّ مثل هذا القول مما لا يجترئ عليه أحد من المسلمين مهما كان متهما في عقيدته[3]، ثم بعد ذلك اختلفوا في تفاريع المسألة بحسب فهمهم للنصوص الثابتة عن إمام المذهب من ذلك ما نقله عنه ابن الهمام في التحرير :" **لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السمـــوات والأرض وخلــق نفسه**"[4]، وجاء في كشف

---

[1] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 77.

[2] – محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ما تريد، من كتبه التوحيد و أوهام المعتزلة و الرد على القرامطة و مآخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدل و تأويلات القرآن و تأويلات أهل السنة، مات بسمرقند عام ثلاث وثلاثين وثلاثمائة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، ج19/7

[3] – اللكنوي، فواتح الرحموت، مصدر سابق، 25/1، 26.

[4] – ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ص224.

الأسرار: **"لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجبت عليهم معرفته بعقولهم"**[1]. هنا سلك الحنفية في تأويل هذه الروايات سبلا فجاجا وطرائق قددا، فقال المتقدّمون منهم بأنّ العقل يحسن ويقبح ويوجب معرفة الرب سبحانه كما أنه يَستقلُّ بإدراك بعض الأحكام كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، إلا أن العقوبة لا تجب بالعقل كما لا تجب بالشرع لإمكان العفو، وساند هذا القول إلى جانب متقدميّ المذهب الإمام الماتريديُّ وثُلّةٌ من مشايخ حنفية العراق[2]، وفي المقابل حمل الدبوسيُّ و البزدويُّ وجَمعٌ من الحنفية هذه الروايات على عدم العُذرِ بعد الإمهال، فلا يُكَلّفُ أحد بمجرد العقل، بل لا بدّ من مُهلة للتفكر والنظر والاستدلال بما في الملكوت من آيات تُحيلُ صراحة أو ضِمْنًا إلى أنّ هُناك صانعا متفرّدا لهذا الكون، يقول الدبوسيُّ:" ويحتمل أن يكون المراد به بعد إمهال الله تعالى لا لابتداء العقل"[3] أما حنفية بُخارى فقد ربطوا كلام إمامهم بالبعثة؛ ونفوا العذر لمن ادّعى الجهلَ بالخالقِ بعد مجيء المرسلين وسَنِّ الشرائع[4]".

في حين نجد متأخري المذهب قد أقروّا بأنّ الحسن والقبح عقليان، ولكن لا تلازم بين هذه الجهة وبين وجوب المدح والذم، والثواب والعقاب، لأنّ هذا الأخير لا يَثبتُ إلا بالشّرع والنصّ عن رب العالمين، وقد نصر هذا القول ابن الهمام، وابن عبد الشكور[5].[6]

---

[1] – علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، وضع الحواشي: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، دط، دت، 331/4.

[2] – اللكنوي، المصدر سابق، 25/1 –وينظر تيسير التحرير لأمير باد شاه، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دط، 2، 151/1351.

[3] – الدبوسي، تقويم أصول الفقه، تح: عبد الرحيم يعقوب، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2009، 522/3.

[4] – أمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 151/2، 152.

[5] – مُحَمَّد بن عبد الْوَاحِد بن عبد الحميد بن مَسْعُود الْكَمَال ابْن الْهمام السيواسي الأَصْل ثمَّ القاهري الحنف، ولد سنة تسعين وَسَبْعمائة، كَانَ إماما فِي الْأُصُول التَّفْسِير وَالْفِقْه والفرائض والحساب والتصوف والنحو وَالصرْف والمعانى وَالْبَيَان والبديع والمنطق والجدل والدب والموسيقا حَتَّى قَالَ السخاوي فِي حَقه إنه عَالم أهل الأَرْض ومحقق أولي الْعَصْر وَمَات فِي يَوْم الْجُمُعَة سَابِع رَمَضَان سنة إِحْدَى وَسِتِّينَ وثمان مائَة بمصْر – **محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي**، قاض من الأعيان، من كتبه "مسلم الثبوت في أصول الفقه" و " الجوهر الفرد"، و "سلم العلوم"، توفي سنة إحدى عشرة ومائة وألف، ينظر في ترجمتهما البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، للشوكاني، بيروت، دار المعرفة، دط، دت، 201/2، وينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 283/5.

[6] – اللكنوي، فواتح الرحموت، مصدر سابق، 26/1

ومُحصَّلُ مذهب الحنفية أنهم يوافقون المعتزلة من جهة ويخالفونهم من الجهة التي يوافقون فيها الأشاعرة، وبيان ذلك قولهم بثبوت الحسن والقبح في الأفعال بالعقل وأن الله تعالى جبل عبيده على إدراك ذلك، ويشهد لهذا كل صاحب فطرة نقية، وكل ذي عقل سليم وهذا مذهب المعتزلة، ويخالفونهم من جهة نفي التلازم بين ثبوت الحسن والقبح بالعقل وبين وجوب المدح أو الذم في الدنيا، والعقاب أو الثواب في الآخرة، وهذا مذهب الأشاعرة ومن وافقهم.

واستدل القائلون بثبوت الحسن والقبح العقليين بمجموعة أدلة من السمع والعقل نجتزأ منها ما يلي:

أولا: من المنقول:

استدلوا من المنقول بعموم نصوص الكتاب الحاثة على وجوب التأمل العقلي في ملكوت السموات والأرض منها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾ الروم: ٨

و قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ الأعراف: ١٨٥

وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾ الحج: ٤٦

ووجه الدلالة من هذه الآيات أن البشر لو كانوا معذورين بترك الاستدلال بعقولهم وعدم العمل بما توصلوا إليه من حسن وقبح في الأفعال لما استحقوا الذم من الخالق، ولكان هذا الذم منه عبثا والعبث في حقه محال، فثبت أن الحسن والقبح في الأفعال ثابت في العقول قبل مجيء الشرع، فالعقل مؤسس، والشرع مؤكد[1].

[1] عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب النظر والمعارف، ت:إبراهيم مدكور، دن، دط، دت، ج12/167.

واعترض المخالف على هذا الدليل بالتسليم جدلا للخصم بأنّ من وظائف العقل التي لا يتنازع فيها الناس النظر والتأمل في الكون وما فيه من آيات، بل قد تظافرت النصوص على وجوب ذلك، ولكن لا نُسلّمُ لكم البتة فيما تذهبون إليه من استقلال العقل بالإيجاب والتحريم والثواب والعقاب؛ لأن هذا الأخير مما اتفق عليه العقلاء بأنّه لا يثبت إلا بالسمع، وبهذا تكون النصوص التي جعلتم منها تُكَأَةً لصحة مذهبكم نصوصا خارج محل النزاع[1].

كذلك من عموم الآيات التي اعتمدوا عليها في وجوب النظر قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ ﴾ العنكبوت: ٢٠، وقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ الحشر: ٢١

دلت هذه الآيات على وجوب استخدام ملكة العقل وأنّ فيه الكفاية في إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح وعليه فإن العذر ينقطع بالعقل وحده فيما أدركه[2].

وقد اعتُرِض على توجيه هذه النصوص بنفس الاعتراضات السابقة.

ثانيا: من المعقول:

أولا: قالوا بأنّ العُقلاء قد اتفقوا على حُسن الصدق النّافع والإيمان، وقبح الكذب الضارّ والكفران وما كان على شاكلة هذه الأفعال التي علم العقل ضرورة حسنها أو قبحها دون سند إلى شرع أو عرف، بل عدوا من يجادل في صحتها مسلوب البصيرة والعقل، وعليه فإن الحسن والقبح في هذه الأفعال ذاتيين وإلا ما كانت محلّ وفاق بين أصحاب العقول[3].

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 139/1.

[2] – عبد الجبار المعتزلي، المغني، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - عبد الجبار المعتزلي، المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن متويه، تح: يان بيترس، بيروت، دار المشرق، ط1، 1999، 180/3.

واعترض المخالف على هذا الدليل بعدم التسليم لهم لما ذكروه، لأن من ذوي البصيرة من لا يرى قبح بعض الأفعال التي وصفوها بالقبح ولا حسن بعض الأفعال التي وصفوها بالحسن[1]، وعلى فرض التسليم لكم بصحّة ما نقلتم من حسن بعض الأفعال وقُبحها بالعقل، فإن هذا التسليم إنما هو مرتبط بأحد المعنيين المتفق عليهما من الملائمة أو المنافرة للطبع، أو باعتبارهما صفات كمال أو نقص، ولا نُسلّم أبدا بصحة الحسن الذي هو بمعنى لزوم الثواب والعقاب، أو المدح والذمّ فإن هذا مما لا يثبت إلا بالشرع[2].

ثانيا: لو كان الحسن والقبح شرعيين للزم من ذلك إفحام الرُّسُلِ وعدم التسليم بمعجزاتهم، وبيان ذلك أن النبيَّ إذا قال لمن يدعوه: "انظر في معجزتي" يقول له المدعو :"لا أنظر حتى يجب النظر" ويعكس القول:" ولا يجب النظر حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر" ويكون القول حقا من المدعو ولا يجد الرسول إلى دفعه سبيلا[3].

وردّ المخالف على هذه الحجة بقوله بأنّ الشرع لا يتوقف ثبوته على مجرد النظر، بل على ظهور المعجزة الدالة على صدق الداعية إلى الله تعالى، كما لا يُهِمُّ إن نظر فيها النّاظِرُ أم لم ينظر؛ لأنه لا يُشترط في دلالة الدليل على مدلوله أن ينظر فيه الناظر، بل المشترط فيه أنّه يفيد الدلالة على مدلوله ما لو نظر فيه ناظر بشروطه، وبهذا لا يلزم إفحام الرُّسُلِ[4].

ثالثا: لو كان القبح لا يدرك إلا بالشرع لما قبح الكذب على الله قبل وروده، وللزم فيمن لا يَعرف اللهَ أن لا يكون عالما بقبح القتل العدوان، وغصب الأموال، والتثليث وسائر أنواع الكفر؛ لأنّ علمه بالنهيِّ يترتب على علمه بالناهي؛ وهو لا يعرفه فاستحال إذن معرفته بالمنهي عنه[5].

---

[1] – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 465/1.

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 159/1.

[3] – نقل هذا الدليل عن المعتزلة ابن الحاجب في مختصره، مصدر سابق، 277/1، وتاج الدين السبكي في رفع الحاجب، مصدر سابق، 466/1.

[4] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 82/1.

[5] – عبد الجبار المعتزلي، المغني، كتاب التكليف، المصدر نفسه، 384/11، 385.

وخلاصة ما أجاب به الأشاعرة هنا: إنه إن كان مُرادكم بالقبحِ القبحُ الشرعي؛ فإنّها لا تحرم ولا تقبح إلا بعد ورود الشرع، وإن أردتم القبح العقلي فإنّه لا يلزم عندنا إلا بعد مجيء الشرع.[1]

وهذا الاعتراض من النفاة حقا مثير للعجب؛ إذ كيف يسوغ عندهم التسوية عقلا بين الصدق والكذب؟، أو عدم قبح قتل النفس البريئة والاستلاء على الممتلكات؟ كيف ذلك وقد ثبت عن كثير من الفضلاء استقباح ذلك والشرع لم يرد بعد؟

رابعا: إن الحكيم سبحانه يستحيل عليه عقلا ترك مصالح عباده دون أن يأمر بها، ويثيب عليها، وأن يهمل المفاسد دون أن ينهى عنها ويعاقب عليها، وما استحال عليه في وقت وجب استحالته عليه أبدا، ويلزم من هذا كون هذه المصالح والمفاسد من حيث مراعاتُها وعدم إهمالها لازمة بالعقل قبل مجيء الشرع، إذ لو لم تثبت إلا بعد مجيء الشرع لتحول المستحيل–الذي هو عدم مراعاة الحكيم للمصالح والمفاسد– ممكنا وهذا مغاير لتمام حكمته سبحانه[2].

وردّ الأشاعرة على هذا الدليل بأنّه لا يجب على الله شيء، بل مراعاته لمصالح عباده هو تفضل وامتنان منه سبحانه ولا يجب من ذلك إيجاب ولا تحريم؛ لأنّه قد نفى المؤاخذة الشرعية إلا بعد البعثة فلا يلزم من كشف العبد لحسن الفعل أو قبحه نيل الجزاء عنه.

الفرع الثالث: القائلون بالتفصيل:

الباحث في ثنايا هذا المذهب يلاحظ أنهم قد نحوا موقفا وسطا بين المذهبين السابقين؛ إذ نجد أنهم أثبتوا للعقل القدرة على إدراك ما في الأفعال من صفات الحسن والقبح بمعزل عن مجيء الشرع، وفي الوقت نفسه نفوا أن يكون هناك ثواب أو عقاب أو إيجاب أو تحريم إلا بورود السمع.

[1] – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 467/1.

[2] – نسب هذا الدليل إليهم الطوفي في شرح مختصر الروضة، تح :عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط، 1987، 1، 405/1.

واختار هذا القول أبو القاسم الزنجاني الأشعري[1]، والزركشي في تشنيف المسامع[2]، والشوكاني في إرشاد الفحول[3]. وهو مذهب ابن تيمية[4] الذي ادعى نسبته لجمهور أهل السنة من الصّحابة والتابعين[5] وتلميذه ابن القيم[6] الذي بالغ في الانتصار له في مواطن كثيرة من مصنفاته وادّعى بأنّه الحق الذي ليس بعده إلا الضلال[7].

وجُمَّاعُ مذهب هؤلاء أن الحسن والقبح قد يكونان صفة للأفعال لكن ليس لزوما كما قالت المعتزلة، وإنما هي صفات عارضة يؤكد هذا ابن تيمية بقوله: "ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف وأن كون الحسن صفة ذاتية هذا معناه وليس الأمر كذلك بل قد يكون

---

[1] - نسبه إليه ابن تيمية في الردّ على المنطقيين طبعة دار ترجمان السنة، دط، دت، ص421، وفي درء تعارض النقل والعقل، مصدر سابق، 196/4.

– وأبو القاسم الزنجاني هو:سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين، شيخ الحرم الشريف، كان حَافِظًا متقنا ثِقَة ورعا كثير الْعِبَادَة صَاحب كرامات ولد فِي حُدُود سنة ثَمَانِينَ وثلاثمائة أَو قبلهَا، وَتُوفِّي سنة إِحْدَى وَسبعين أَو فِي آخر سنة سبعين بِمَكَّة، ينظر في ترجمته طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي تح: محمود محمد الطناحي، وآخر، دار هجر للطباعة والتوزيع، 2، 1413، 383/4.

[2] – الزركشي، تشنيف المسامع، تح: سيد عبد العزيز وعبد الله الربيع، مصر، مكتبة قرطبة، ط2، 2006، 104/1، 105.

[3] – محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص69.

[4] – أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، مات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول، فصيح السان، قلمه ولسانه متقاربان، له مصنفات كثيرة قيل أنها تزيد على أربعة آلاف كتاب أشهرها الفتاوى، و الإيمان، والسياسة الشرعية، ودرء تعارض العقل والنقل... ولد عام واحد وستين وستمائة للهجرة، وتوفي عام ثمان وعشرين وسبعمائة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 144/1

[5] – أحمد بن تيمية، درء تعارض النقل والعقل، مصدر سابق، 135/4.

[6] – محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين، مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، له مؤلفات كثيرة منها: إعلام الموقعين، و الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، و مفتاح دار السعادة، ومدارج السالكين وغيرها، ولد عام واحد وتسعين وستمائة، وتوفي عام واحد وخمسين وسبعمائة، ينظر المصدر السابق، 56/6

[7] – ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ص877.

الشيء حسنا في حال وبغيضا في حال...باعتبار تغير الصفات"[1]، كما أن غاية ما يدركه العقل كون الفعل حسنا يستحق صاحبه المدح عليه أو كونه فاسدا يستحق الذم عليه ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلق الثواب والعقاب الأخرويِّ، وهذا المذهب يوافق قول المتأخرين من الحنفية، إلا أنه ينفك عنه من جهة إثبات المدح والذمّ في الدنيا.

واستدل أصحاب هذا المذهب كذلك بأدلة من المنقول و المعقول نجتزأ منها الآتي:

أولا: الأدلة النقلية:

أ: قوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٥٧ ﴾ الأعراف: ١٥٧

ووجه الدلالة من الآية أنّ الحلال كان طيبا قبل الحكم بحلّه، والحرامُ كان خبيثا قبل الحكم بحرمته فلم يستفد الطيب والخبث من نفس الحلّ والتحريم؛ لأنّه لو كان كذلك كان بمنزلة من قال: "يُحِلُّ لهم الحِلَّ ويُحرِّم عليهم الحرام، وهذا باطل، فثبت أنّه أَحَلَّ ما هو طيّب في نفسه قبل الحلّ فكساه بإحلاله طيبا آخر"[2] وبهذا يثبت بأنّ الحُسن والقُبح موجودان في نفس الفعل ومُدرِكُهُمَا هو العقل، ولكن لا إيجاب ولا تحريم إلا بالسمع.

ب: قوله تعالى ﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٣ ﴾ الأعراف: ٣٣

ونكتة المسألة في الآية هو تعليق الشارع التحريم بالفُحْشِ، فدل على أنّ هذه الأفعال هي فواحش في نفسها تستهجنها العقول، ذلك أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بعليته، فثبت بذلك أنه حَرَّم الخبيث؛ لكونه خبيثا، وأحَلَّ الطَّيِّبَ؛ لكونه طيبا في نفسه، ومنع من الاقتراب

[1] – ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، مصدر سابق، ص 422.

[2] – ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ص875

من الفواحش لكونها فواحش لا لكونها منهيّا عنها لأنّها لو كانت على هذا التقدير الأخير لكانت العلّة هي عين المعلول وهذا باطل؛ لأن العلّة يجب أن تكون مغايرة لمعلولها، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ ﴾ الإسراء: ٣٢.

فعلّل النهي هنا بكونه فاحشة "ولو كان جِهَةُ كَونِهِ فاحشةً هو النهي؛ لكان تعليلا للشيء بنفسه، ولكان بمنزلة أن يقال: لا تقربوا الزنا فإنه يقول لكم: إنّهُ منهي عنه"[1]، فأين وجه العلّة من المنع إذا كان النهي في نفسه هو العلّةُ؟.

وهذا يقتضي بحسب ابن القيم أحد الأمرين:

أ:إخلاء الكلام من الفائدة وهو محال في حقه سبحانه.

ب:أنّه تعليل للنهي بالنهي وهذا يلزم منه العبث وهو محال كذلك في حقه سبحانه[2].

استدلوا كذلك بقوله تعالى:﴿ وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ القصص: ٤٧

ووجه الدلالة من الآية أنّ الحقّ سُبحانه بَيّنَ أنَّ أفعال الكفّار قبل البعثة كانت قبيحة؛ بدليل أنّهم استحقوا بها المصيبة والعذاب، ولو عاقبهم لكان عادلا ولكنّه لا يُعذّب ولا يُثيبُ حتى يبعث رسولا؛ إقامة للحجة وقطعا للمعاذير؛ فتبين أنّ القُبحَ ثابتٌ للأفعال في نفسها ولكن لا ثواب ولا عقاب إلا بعد مجيء الشرع، وقد جعل ابن القيم من هذا التحرير لُبَّ المسألة الذي فات كلا من المعتزلة والكُلّابية[3] فبغت بذلك كل فرقة على الأخرى واشتطت في رأيها واستطالت على أختها[4].

---

[1] – ابن القيّم، المصدر السابق، ص876، وينظر كذلك مجموع الفتاوى لابن تيمية، مصدر سابق، ج8/15، 9.

[2] – مفتاح دار السعادة، مصدر السابق، ص877، 876.

[3] – هي فرقة إسلامية تنتسب إلى عبد الله بن كلاّب القطان، ينظر مقالات الإسلاميين للأشعري، مصدري سابق، 25/1.

[4] – ابن القيم، المصدر السابق، ص877

ثانيا: الأدلة العقلية:

استدلوا بقولهم إنّ الله تعالى قد جبل عباده على إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح بالفطرة، كما ركب في الحواس التفرقة بين الحلو والمرّ، والعذب والأجاج... ومن ينكر هذا فإنّه يقول بالتسوية بين النّجيع والرّجيع والبول والدم والقيء والماء والفاكهة، ويقول بأنّ الكلّ على درجة سواء؟. ومن المؤكد أنّ هذا الكلام لو عُرض على العقول التي لم يمسسها نغَلٌ ولا دخَنٌ فإنها ستأباه وتقول بالتفرقة بين هذه الأمور وتحكم بحُسْنِ حَسَنها وقبح قبيحها[1].

المطلب الثالث: تحرير محل النزاع في المسألة

بعد أن تبيّن لنا موقف المتكلمين والأصوليين من التحسين والتقبيح العقليين نُعرّج الآن إلى لب المسألة والمتمثل في تحرير محل النزاع نظرا لما لهذا الأخير من أهمية في "تنظيم كلام المتنازعين وعدم تشتتهم في أطراف غير متطابقة ويترتب على ذلك توارد النفي والإثبات على مورد واحد"[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحدد طبيعة الخلاف، ألفظي هو فينحسم الأمر وتضيق الدائرة، أم أنه معنوي تترتب عليه آثار في القواعد الأصولية والفروع الفقهية؟ هذا ما سنحاول إثباته في هذا الموضع.

ذهب الإمام الباقلاني في التقريب والإرشاد الصغير إلى تحرير محل النزاع بقوله: "ولسنا نعني وفقكم الله بقولنا إنه لا يعلم بضرورته ولا بدليله –العقل–حسن الفعل ولا قبحه أنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن... ولا نريد أنه لا يعلم بالحواس حسن الحلق والأصوات وقبح ذلك"[3] وهو بهذا الكلام يؤكد بأن المحققين من الأشاعرة لا ينكرون قدرة العقل على إدراك ما في الفعل من حسن وقبح كالتمييز بين حسن الكلام وقبيحه، وكالتفريق كذلك

[1] – ابن القيم، المصدر السابق، ص 872–874.

[2] – فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، الرياض، دار التدمرية، ط1، 2009، 57/1.

[3] – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 284/1

بين الأمور المحسة مثل معرفة حسن الصوت من قبيحه، ثم يحرر محل النزاع مع القوم بقوله: "وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذمّ والمدح والثواب والعقاب على الأفعال"[1].

فمحل الخلاف الذي أشار إليه الباقلاني يكمن في كون العقل مستقلا بإدراك وجوب مدح الله وثوابه، أو ذمه وعقابه على ما كلف به عباده، فهذا عند جمهور أهل السنة لا يكون إلا بعد ورود السمع وخالف المعتزلة كما ذكرنا سابقا وقالوا باستقلال العقل في درك ما يترتب على الأفعال من مدح وذم وثواب وعقاب بمعزل عن الشرع، فهذا هو مورد الخلاف ومحله بين أهل الحق والمعتزلة كما حرره الباقلاني.

وإلى جانب الباقلاني نجدُ الجوينيَّ في تلخيصه لكتاب شيخه يُوافقه في تحريره لمحل النزاع إذ يقول: "اعْلَم وفقك الله أَن الْحسن قد يُطلق وَالْمرَاد بِهِ اعْتِدَال الْخلق، وتناصف الصُّور وتركب الْأَجْسَام فِي الْعَادَات...وَهَذَا مَا لَا نقصد فِي هَذَا الْفَنّ، وَإِنَّمَا الْمَقْصد تَحْقِيق مَا يحسن فِي قَضِيَّة التَّكْلِيف ويقبح"[2].

فليس من محل النزاع عند الجويني ما يستحسنه العقل من جمال الصور أو ما يستقبحه من سيّئها، وإنما محل النزاع عنده متعلق بالتكليف، هل يقع مبنيا على ما يستحسنه العقل أو يستهجنه؟، أم لا تكليف إلا بالشرع؟ وحرر محل النزاع في البرهان بقوله:" والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحُه وحسنُه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا وذلك غيب والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تَنَجّزَ ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب"[3]، والذي يفهم من كلام الجويني

---

[1] – المصدر السابق، الصفحة نفسها

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 153/1، 154.

[3] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 91/1، 92.

تفرقته بين المصلحة والمفسدة المدركتان عقلا، وبين وجوب الثواب والعقاب على ذلك، وهذا من لبّ المسألة؛ إذ أنّ ما تقرر عند أهل السنة هو إثبات إدراك العقل لما فيه مصلحة أو مفسدة راجحتان في حقّ العباد ولكن لا تلازم بين هذا الإدراك العقلي وبين وجوب الثواب والعقاب على ذلك لأن هذين الأخيرين من المسائل الغيبية التي استأثر الباري بعلمها، بخلاف المعتزلة الذين يربطون بين إدراك العقل للمصالح والمفاسد المتعلقة بالخلق وبين وجوب الثواب والعقاب على ذلك.

وأما الغزالي أثناء وقوفه على مورد النفي والإثبات في المسألة فقد نادى بضرورة ضبط المعنى الدلالي للفظتي الحسن والقبح وبيان المراد منهما عند إطلاقهما، إذ أنّ هناك المعنى العاميّ المشتهر بين الناس، والمتمثل في مدى ملائمة أو منافرة الفعل للطباع، فالأول هو الحسن والثاني القبيحُ؛ وعليه فإنّ الفعل ذاته قد يكون حسنا عند شخص، قبيحا عند آخر؛ وذلك بحسب الملائمة والمنافرة لطبع كل إنسان؛ أي بمعنى أنّ الأفعال هي ذات أوصاف إضافية لا ذاتية وأفضل ما يستدل به على صحة هذا الكلام اختلاف الناس على مرّ الأزمان في الحكم على الأصوات والصور... من حيث حسنُها وقبحُها بحسب ملائمتها أو منافرتها لطباعهم.

وأما المعنى الثاني للحسن والقبح فهو اعتبار كل فعل حسنا إذا حسّنه الشرع بالثناء على فاعله، واعتبار كل فعل قبيحا إذا قبّحه الشرع بذم فاعله، ولا يكون المباح داخلا في هذه الدائرة لأنه ليس مأمورا به.

والحسن بالمعنى الثالث عند الغزاليّ هو كل ما لفاعل أن يفعله فيدخل فيه المباح ويكون حسنا، ثم ختم هذه الأقسام بقوله: "إنّ هذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية معقولة"[1]

والحق أن الغزالي في هذا الموضع لم يصرّح بمحل النزاع في المسألة وإنما لمـــح إليه من خلال بيانه لأقسام الحسن والقبح في الأفعال من حيث المعنى؛ ومفاد كلامه هو إن كان المخالف يرى بأنّ العقل مستقل بالكشف عمّا في الأفعال من حسن وقبح قبل ورود الشرع من حيث الملائمة و المنافرة

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 1/112-114

للأغراض والطباع فنحن معه على وفاق في هذا الشطر من المسألة، وإن كان يرى تلازم الثواب والعقاب لما أدركه العقل من حسن وقبح في الأفعال فإن مذهبنا – أي الأشاعرة- هو أنّ هذا مما لا يدرك إلا بالسمع ولا علاقة للعقل بذلك على الإطلاق.

وإضافة إلى كل ما سبق ذكره ينبغي التنبيه إلى أنّ حجة الإسلام يشير في خاتمة كلامه إلى موطن مهمٍّ من مواطن النزاع التي عليها دارت رحى المناظرات بين أهل السنة والمعتزلة؛ ألا وهو صفات الأفعال "فهل للأفعال صفات ذاتية ثابته من أجلها تحسن وتقبح، أم أنها صفات إضافية لا يقع الحسن والقبح من أجلها؟"

ومن أكثر العلماء تصريحا بمحل النزاع في المسألة نجد الفخر الرازي في مصنفيه "المحصول، والمحصّل" حيث قال في المحصول: "وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذمّ عاجلا وعقابه آجلا فعندنا لا يثبت ذلك إلا بالشرع وعند المعتزلة ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذمّ"[1]

وقال في المحصّل بعد أن ذكر أقسام الحسن والقبح عند إطلاقهما:" وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذمّ وهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة"[2].

والذي يؤخذ من كلام الفخر الرازي أنّ النّزاع بين أهل السنة والمعتزلة مداره حول الأوصاف التي تنعت بها الأفعال هل هي ذاتية أم إضافية؟ فلما قالت المعتزلة بأنها أوصاف ذاتية لأجلها تحسن الأفعال وتقبح قضوا بأن حكم الشارع في الأحكام التكليفية مدرك بالعقل بناء على ما في الأفعال من صفات تقتضي حسنها أو قبحها، وذهب أهل السنة إلى أنّ الصفات التي توصف بها الأفعال هي صفات إضافية لا تحسن الأفعال أو تقبح لأجلها؛ وعليه فإن حكم الشارع في الأحكام المتعلقة بالتكليف لا يكون مدركا إلا بالسمع.

[1] - الرازي، المحصول في أصول الفقه، مصدر سابق، 96/1.

[2] – الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص202.

غير أن القرافي في "نفائس الأصول" اعترض على من قال من الأصوليين بأنّ محل النزاع يكمن في كون الفعل متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، وعلّل اعتراضه هذا بأنّ الله تعالى يجوز في حقه أن يوجب دون أن يعجل مدحا، كما يجوز أن يحرم من غير أن يعجل ذما، بل يحصل المراد بمجرد تحقق الوعيد، وكذلك من الممكن أن يكلف ولا يؤجل العقوبة إلى يوم الحساب، بل يسارع بها عقيب الذنب مباشرة، فلا يصح القول بأن تعجيل الذم وتأجيل العقوبة من المتنازع فيه مع الخصم، لأنّ حصول عكس ذلك وارد، وإنما موطن النزاع ومحله يكمن في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيفما كانت ذما أو مدحا، معجلة أو مؤجلة، هل يستقل العقل بدركها بمنأى عن السمع أم لا قِبَل له بذلك؟[1].

أما نجم الدين الطوفي الحنبلي فقد أبدع في تحرير محل النزاع بين جمهور أهل السنة والمعتزلة في المسألة؛ فبين أنه تفرع عن النزاع الذي ذكره الأصوليون نزاع آخر يتمثل في وظيفة الشرع؛ هل هي التأكيد أم التأسيس؟، فقالت المعتزلة بأن الشرع مؤكد لما أدركه العقل من حسن وقبح في الأشياء، وكاشف عما لا يدركه من الأحكام الشرعية، وقال الجمهور بأن الشرع مُؤسّس للأحكام ومُنشئ لها بعد أن لم تكن، ولا يستقل العقل بإدراك شيء منها وجوبا، وإنما جوازا، وهذا هو محلُّ الخلاف بين القوم كما قال الطوفي، فهل الإدراك العقلي لإثابة الله للطائع وعقابه للعاصي هو إدراك واجب أم جائز؟ أو بتعبير آخر هل يدرك العقل قطعا بأن الله سيعاقب هذا العاصي كما يدرك بأنّ الله عدل حكيم قوي... أم أنّ المسألة محتملة بين الوقوع وعدمه؟.

فمحل النزاع إذن دائر في فلك إدراك العقل لوجوب الثواب والعقاب على الله أو عدم إدراكه، وهذا بناء على وجوب رعاية المصالح أو عدم وجوبها[2].

وقد توهم خلق كثير من المتكلمين بأنّ محلّ الخلاف في المسألة يكمن في كون العقل عند المعتزلة هو الموجب والمحرّم والصواب خلاف ذلك؛ لأن المعتزلة في الحقيقة لم يقولوا بذلك، ولكن وقع الخطأ

[1] – القرافي، نفائس الأصول، تح: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت، المكتبة العصرية، ط4، 2005، 351/1.

[2] – نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 405/1، 404.

في النقل عنهم، وهذا من بين الأسباب التي أدت إلى الاشتباه في المسألة، وممن نسب إليهم من الأصوليين القول بحاكميّة العقل نجد العضد الإيجي في المواقف حيث يقول: "قالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل... والشرع كاشف ومبين"[1]. وصرّح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله: "وحكمت المعتزلة العقل"[2]، ولمـّح بهذا البيضاوي في المنهاج[3] دون تصريح حين قال: "الحاكم الشرع دون العقل" مشيرا إلى أنّ مذهب أهل السنة هو إثبات تأسيس الأحكام للشرع دون العقل خلافا للمعتزلة، وأشار إليه كذلك في مصباح الأرواح[4] وطوالع الأنوار[5] وَوِفق هذا المعنى فسّره الأصفهاني في شرحه على المنهاج[6]، وفي مطالع الأنظار على طوالع الأنوار[7].

وقال صدر الشريعة: "ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى"[8].

ونجد في طليعة الأصوليين الذين انبروا لدفع غائلة هذه الشبهة عن المعتزلة وإنصافهم الإمام الزركشي الذي أكدّ بأنّ المعتزلة لا يهدفون من قولهم بوجوب إدراك العقل لما في الأفعال من حسن وقبح إلى استقلال العقل بالإيجاب والتحريم؛ وإنما مقصودهم "أن العقل أدرك أن الله تعالى يجب له لحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها وأثاب عليها، ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرّمها وعاقب عليها تحقيقا لكونه حكيما وإلا فاتت الحكمة في جانب الربوبية"[9].

---

[1] – العضد الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص323.

[2] – تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2003، 2، ص13.

[3] – البيضاوي، منهاج الوصول، تع: مصطفى شيخ مصطفى، دمشق، الرسالة، ط1، دت، ص25.

[4] – البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، تح: سعيد فودة، عمان، دار الرازي ط2007، 1، ص175، 174.

[5] – البيضاوي، طوالع الأنوار، ت:عباس سليمان، بيروت، دار الجيل، ط1991، 1، ص203.

[6] – شمس الدين الأصفهاني، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت:عبد الكريم النملة، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1999، 119/1.

[7] – شمس الدين الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنور، دار الكتبي، دط، دت، ص196.

[8] – ينظر كلام صدر الشريعة ابن مسعود في شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح للتفتازاني، مصدرسابق، 327/1، 328.

[9] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 145/1.

وأساس هذا الخلط ومبدؤه كامن في طريق النقل عن المعتزلة؛ ذلك أن من تكلّم من الأصوليين في هذه المسألة قد أحال المعنى ونقل ما لا ينبغي نقله ولا قوله[1].

وقال في تشنيف المسامع بأنّ قول المصنف "وحَكّمَتِ المعتزلةُ العقلَ" يلزم منه أن العقل هو الحاكم عند المعتزلة وليس كذلك فقد اتفق الجميع على أن الحاكم هو الله تعالى، وتحقيق القول في النقل عن المعتزلة أنهم قالوا الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن وقبح في الأفعال، وليس مرادهم أنّ العقل يُوجب ويُحرّم، بل قد يكون العقل أحيانا تابعا لما جاء به الشرع كحكمه بحسن الصلاة عند الظهيرة وقبحها في وقت الاستواء[2].

ومن المنصفين للمعتزلة في هذه النقطة أيضا نجد الإمام القرافيّ المالكي الذي وضّح مراد المعتزلة من قولهم بأن "الأحكامَ عقليةٌ" عدم استقلال الأوصاف بالأحكام ولا أن العقل يوجب أو يحرم؛ وإنما المعنى هو أن العقل أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة أوجب وكلف بالمصالح وحرم وأمر بترك المفاسد؛ أي أن العقل قد أدرك أن الله تعالى هو الموجب والمحرم، لا أن العقل هو الذي أوجب وحرّم، وهنا يوجّه القرافي سؤالا مهمّا إلى المعتزلة :"هل أدرك العقل ذلك وجوبا أم جوازا؟"، فمذهبنا – أهل السنّة– أنّ العقل أدرك أنّ ذلك من قبيل الجائزات على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع، ومذهب الخصم أن العقل أدرك ذلك وجوبا؛ فمثلما أدرك وجوب كون الله تعالى حكيما عليما، متّصفا بصفات الجلال والكمال، أدرك كذلك وجوب مراعاة الله للمصالح ودرء المفاسد، ثم عقّب بقوله "هذا هو موطن نزاع الفريقين فاعلمه فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أنّ العقل عند المعتزلة هو الموجب وليس كذلك"[3].

---

[1] – المصدر السابق، والصفحة نفسها

[2] – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 110/1.

[3] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 353/1، 354.

المطلب الرابع: خلاصة المسألة

وعودا على بدأ نقرر ختاما بأنّ لفظ الحاكم بمعنى مُصدر الأحكام ومُنشؤها ومُؤسّسها هو الله باتفاق بين أهل القبلة، ووقع الخلاف في وظيفة الشرع هل هي التأسيس أم التأكيد؟ وفي صفات الأفعال هل هي ذاتية أم إضافية؟ أو بتعبير آخر:" هل الله أمر بالأفعال؛ لأنّها حسنة في ذاتها، أم أنها حسنةٌ؛ لأن الله أمر بها؟[1]

والذي نُرجّحُه بناء على ما تقرر لدينا من قوة للأدلّة التي استند عليها أهل السنّة هو أن الشرع مؤسّس للأحكام والعقل مؤُكّدٌ لما جاء به السمع، وأنّ الأفعال حسنةٌ و قبيحةٌ في نفسها، حيث يدرك العقل البشري ذلك حتى ولو لم يرد الشرع، ولكن لا تلازم بين هذا الإدراك وبين وجوب الثواب والعقاب في الآخرة وذلك لإمكان العفو عن العقوبة ولإمكان حبوط العمل فلا يثاب عليه فاعله، كما أنه لا يجب على الله شيء من رعاية لمصالح عباده، وإنما ذلك في حقه من قبيل الجائزات والممكنات، وإن كنا لا ننكر أن المعتزلة كذلك لما قالوا بالوجوب على الله قالوا ذلك من باب تنزيهه تعالى عن العبث لأنّه حكيم والحكيم لا يليق به عدم رعاية مصالح خلقه وتركهم هملا. كما أن الذي نصل إليه ختاما هو أن هذه المسألة من مهمات مسائل الأصول ومباحث المنقول والمعقول، ذات أثر معنوي على كثير من مسائل الفقه وأصوله سنبينها في حينها.

[1] – محمد الشتيوي، علاقة علم الكلام بعلم أصول الفقه، مرجع سابق، ص228.

المبحث الثاني: مسألة التكليف بما لا يطاق

تقديم

إن الباحث عن تفاصيل هذه المسألة في مصنفات الأصوليين والمتكلمين يجدهم تارة يعبرون عنها بالتكليف بما لا يطاق، وتارة بالتكليف بالمحال أو المستحيل، والظاهر أن ليس هناك فارق جوهريٌّ بين الاصطلاحين خلا أنّ التعبير الأول شرعي مأخوذ من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ البقرة: ٢٨٦ والثاني منطقي يقابل الممكن في الاستعمال[1]، ومما يجدر التنويه إليه بدايةً قبل الولوج في تفاصيل المسألة أمران:

الأمر الأول:

لقد ميّز الشاطبي في الموافقات بين التكليف بما لا يطاق والتكليف بالشاق من الأفعال، وجعل الفارق الأساس بينهما متمثلا في كون التكليف بالمحال غير داخل في مقدور المكلف على الإطلاق، مع العلم بأنّ القدرة شرط في صحة التكليف، وأما التكليف بالشاق فإنّه داخل في قدرته إلا أن فيه نوعا من الإعنات والكلفة على النفس؛ وعليه فإنّ منع التكليف بما لا يطاق عند من يرى ذلك لا يستلزم على الإطلاق منع التكليف بما فيه مشقة وكلفة؛ لأن أحوال الناس في هذه الدار كلها كَبَدٌ ومشقّة إن في طاعاتهم لربّهم أو في معايشهم وأقواتهم.[2]

الأمر الثاني:

فرّق جمع من الأصوليين بين التكليف المحال، والتكليف بالمحال، فأرجعوا الخلل في التكليف المحال إلى المأمور نفسه، وذلك كتكليف الميت بالحركةِ، وتكليف الجماد...، وأما الخلل في التكليف

[1] - محمد الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 298.

[2] – الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق2، /344، 347.

بالمحال فهو راجع إلى المأمور به؛ أي إلى الفعل المكلف به، وذلك كتكليف الإنسان الحيّ بالطيران أو حمل جبل... [1].

وقبل الشروع في ذكر مذاهب أهل القبلة في المسألة نُعرّج أوّلا إلى بيان سبب اختلافهم فيها، وقد أرجعه جمعٌ من الأصوليين والمتكلمين إلى عاملين رئيسين هما:

أولا: شرط قدرة المكلف على الفعل[2]

ثانيا: مدى كون التكليف معتبرا بالأصلح.

المطلب الأول: بيان أسباب الاختلاف في المسألة

ذهب جمهور الأصوليين إلى القول بأن أهمّ شرط من شروط التكليف أن يكون المكلف مُمَكَّنًا من فعله قادرا عليه مستطيعا لأدائه على الوجه الصحيح، ولا تكون هذه الاستطاعة إلا بطريق القُدرة وذلك سواء كانت ذاتية على مذهب المعتزلة أو كانت مخلوقة من الله على مذهب الأشاعرة، وهذا القول هو محل اتفاق بينهم وإنما وقع الخلاف في تعيين زمن وجود هذه الاستطاعة وفي صلاحيتها للضدين؟

وقبل التطرق للإجابة عن هذين الإشكالين المهمّين أذكر بعض الأحكام التي وضعها المتكلمون للقدرة ومن بينها:

– أولا: القدرة لا توجد إلا في محلّ

قالوا بأن القدرة من الأجناس التي يستحيل وجودها إلا في محلّ وهذا المحل هو جسم الكائن الحي، لأن القدرة لا تكون في الجمادات، وهذا فيما هو ظاهر، وإلاّ فالأمر خلاف ما كان مُعتقدا.

---

[1] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 148/1 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 394/1.

[2] – محمد الشتيوي، المرجع السابق، ص299.

– ثانيا: تعلق القدرة:

القدرة تتعلق بالفعل والفاعل على حدّ سواء، وكون تعلقها بالفاعل؛ فلأنّها تثبُتُ له عند أهل الاعتزال صفة تتمثل في كونه قادرا، في حين أنكر الأشاعرة أن تثبت القدرة للفاعل هذه الصفة، وأما تعلقها بالفعل فيكون عن طريق حدوثه بها، وفي هذه النقطة وقع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في كيفية تعلق القدرة بالمقدور، فقال المعتزلة بأن تعلقها بمقدورها يكون بحدوث الفعل بقدرة الإنسان، وذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ تعلقها بمقدورها يكون على جهة الكسب، فالله عز وجل هو خالق أفعال العباد، والعباد يكتسبونها.

ثالثا–إيجاب القدرة لمقدورها:

قرر المعتزلة بأنّ القدرة غير مُوجبة لمقدورها؛ فالقُدرة يمكن أن تكون مُؤثّرةً في الفعل ويمكن أن لا تكون مؤثرة، وخالف في ذلك الأشاعرة؛ فقالوا بأنّ القدرة عند وجودها لابدّ وأن تكون موجبة للفعل؛ فالقادر على الفعل يجب أن يكون فاعلا مادام قد اتصف بالقدرة، وينبني على هذا القول نفي الاختيار لأنّ القدرة عند الأشاعرة تكون مقارنة لمقدورها غير متقدمة عليه[1] وأما فيما يتعلق بزمن القدرة فقد ذهب الأشاعرة إلى القول بأنّها تكون مُقارنة للمقدور، فلا تتقدم عنه ولا تتأخر[2]. وذكر صاحب أبكار الأفكار أنه وافق الأشاعرةَ في مذهبهم النَجَّارُ[3] من المعتزلة ومحمدُ بنُ عيسى[4]،

---

[1] - عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف–آراء القاضي عبد الجبار الكلامية– بيروت، مؤسسة الرسالة، دط، دت، ص، 322–325.

[2] – الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، مصدر سابق، ص93.

[3] – هو أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله النجار، من أهل قمّ، له مع إبراهيم النظام مناظرات، وله من الكتب كتاب الاستطاعة وكتاب كان يكون، وكتاب الصفات والأسماء، وكتاب إثبات الرسل وكتاب التعديل والتجوير وغيرها توفي سنة عشرين ومائتين، وإليه تنسب **فرقة النجارية**، ينظر في ترجمته الفهرست لابن النديم، ت:رضا – تجدد، دن، دط، دت، ج229/5، وينظر في أصول فرقته مقالات الإسلاميين للأشعري، مصدر سابق، 117/1– الملل والنحل، مصدر سابق، 75/1.

[4] – هو محمد بن عيسى الملقب ببرغوث إليه تنسب **فرقة البرغوثية** وهي فرقة من فرق النجارية يوافقون المعتزلة في القول بخلق القرآن ونفي الصفات والرؤية، و يوافقون أهل السنة في القضاء والقدر واكتساب العباد، والوعد والوعيد وإمامة أبي بكر رضي الله عنه، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 253/2، و ينظر كذلك الوافي بالوفيات للصفدي، مصدر سابق، 213/4.

وابنُ الروانديِّ [1] وأبو عيسى الورّاقُ[2]، وذهب جمهور المعتزلة إلى القول بأنّ القدرة تتقدم المقدورَ ولا تقارنه وذلك لأنه يلزم من مقارنتها لمقدورها التكليف بما لا يطاق وهذا قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح[3].

وقد يكون الباعث من وراء قول الأشاعرة بأنّ القدرة لا تتقدم على مقدورها هو عدم تجويزهم أن يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله؛ ولهذا تكون القدرة مع الفعل لا قبله لأنّها مخلوقة له من الله تعالى بينما تكون قدرة القديم جل ثناؤه متقدمةً على أفعاله؛ لأنه فاعل على الحقيقة. ومما استدل به الأشعري على صحّة مذهبه هو أن حدوث القدرة قبل الفعل أو بعده يكون مستحيلا لأنّ القدرة حينها تكون معدومةً؛ وبالتالي يكون الفعل واقعًا وفق استطاعة معدومةٍ ولو جاز ذلك لجاز الإحراق بنار معدومة والقطع بسيف معدومة وهذا محال[4]؛ أي أنه لو لم تكن القدرة متعلقة بالمقدور حال حدوثه لما كانت متعلقة به أصلا.

والحق أن الأشاعرة لا ينكرون وجود القدرة قبل الفعل ولكنّهم يُرجعونها إلى صحة الجوارح وسلامة الأعضاء، فقد ذكر صاحب "نظرية التكليف" نقلا عن الشيخ الكوثري في تعليقه على العقيدة النظّامية للجويني أنّه قال بأنّ النّاس قد اختلفوا في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد وبيّن بأنّه

---

[1] – أبو الحسين أحمد بن يحي الراوندي، من أهل مرو الرّوذ سكن بغداذ وَكَانَ من متكلمي الْمُعْتَزلَة ثمَّ فارقهم، قيل أنه كَانَ لَا يسْتَقرّ على مَذْهَب و لَا يثبت على انتحال حَتَّى ينْتَقل حَالا بعد حالٍ حَتَّى صنف لليَهُود كتاب البصيرة ردا على الْإِسْلَام لأربعمائة دِرْهَم، وَمِمَّا ألّفه من الْكتب كتاب التَّاج يحْتَج فِيهِ لقدم الْعَالم كتاب الزمردة يحتد فِيهِ على الرُّسُل وَإِبْطَال الرسَالَة، كتاب الاستطاعة، وكتاب فضائح المعتزلة، كتاب الخاص والعام وغيرها كثير توفي سنة ثمان وتسعين ومئتين للهجرة، ينظر الفهرست لابن النديم، مصدر سابق، 216/5، 217، وينظر كذلك الوافي بالوفيات للصفدي، مصدر سابق، 151/8، وينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 267/1.

– **محمد بن هارون، أبو عيسى الورّاق**، صاحب التصانيف، متكلم معتزلي، من أهل بغداد، ووفاته فيها، له تصانيف منها:" المقالات في الإمامة" و"المجالس"، تُوُفّي سنة سبْعٍ وأربعين ومائتين، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 128/7.

[2] – الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق296/2.

[3] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت:عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط3، 1996، ص390.

[4] – الأشعري، اللمع، مصدر سابق، ص93، 94.

رضوان الله عليه لا ينكر أن في العبد قوة وقدرة قبل الفعل، هذه القدرة تتمثل في القوة المبثوثة في الأعضاء والتي يعبر عنها بسلامة الآلات[1].

وهذا التفسير من الجوينيّ يخرج إمام المذهب من دائرة المجبرة ويثبت به الحرية للعبد في تروكه و أفعاله.

وأما المعتزلة فقد استدلوا على فساد مذهب الخصم –ويلزم منه صحّة مذهبهم– بقولهم أنّ القدرة لو كانت مقارنة للمقدور للزم من ذلك أنّ الكافر لا يكونُ قادرًا إلا على الكفر دون الإيمان، لأنّه لو قدر عليه لوجب مع كونه كافرا أن يكونَ مُؤمنا وهذا جمع بين الضدين وهو عين التكليف بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق قبيح وهو لا يحسن من الحكيم جل وعلا؛ ولو كانت القدرة مقارنة للفعل لا تتقدمه لكانت كذلك أفعال العباد جبرية لا اختيار فيها؛ ويلزم من ذلك أنه لو عذّب الله الكافر على كفره لقبح ذلك منه، لأنّه عذّبه على فعل قد جبره عليه، وإذا جاز من الحكيم هذا ليجوزنّ من باب أولى أن يُكلِّفَ العاجزَ بالفعل وُيعذّبُهُ إذا لم يقدر عليه، وأن يأمر من لا آلة له بالمشيِّ ويُعذّبُه إن لم يستطع ذلك، وكل هذا محال في حقّه تعالى، وما يدل على فساد مذهب الخصم أكثر هو أن القدرة إذا كانت مع الفعل و لم تكن قبله فإنها ستكون قدرة على الموجود، والموجود مستغن بوجوده عن القدرة أصلا وهذا يؤكّد أكثرَ بأنّ القدرة قبل الفعل لا مَعَهُ[2].

وفي مسألة صلاحية قدرة العبد للضدين وقع اختلاف كذلك بين النّاس، إذ ذهب المعتزلة وفي طليعتهم القاضي عبد الجبار إلى القول بأنّها صالحة للضدّين؛ ومعنى كونها صالحة للضدين أن القدرة على فعل الطاعة يصحّ بها فعل المعصية والقدرة على السكون يصح بها الحركة أي أن كل قدرة يمكن أن نوجد بها أحد الضدين دون الآخر وخالف في المسألة الأشاعرة، فقالوا بأن القدرة لا تصلح للفعل وضده.

---

[1] – عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مرجع سابق، ص328.

[2] – القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ت:محمد عمارة، دن، دط، دت، ص246-248- شرح الأصول الخمسة، له كذلك، مصدر سابق ص396.

وحجة المعتزلة أن القدرة لو لم تكن صالحة للفعل وضدّه لما استطعنا أن نُميِّزَ بين الفاعل القادر الذي خُليَّ بينه وبين الفعل، وبين الفاعل الممنوع من فعله، ولم نستطع كذلك أن نميز بين حال المختار وحال المضطر، وكذلك لو لم تكن القدرة صالحة للضدّين لأدّى ذلك إلى القول بجواز تكليف ما لا يطاق لأنّ العبد مأمورٌ بالإيمان ومنهيٌّ عن الكفر؛ فلو لم تكن له من القدرة ما يستطيع أن يأتي بها بالفعل أو ضدّه لكان مكلّفًا بالمحال؛ وهو الأمر والنهي في نفس الوقت[1].

وحُجّةُ الأشاعرةِ في منع صلاحية القدرة للضدّين أنها لو كانت تصلح لذلك للزم منه أن تكون الاستطاعة قبل الفعل لا معه وهذا باطل على مذهبهم لما سبق تقريره سَلَفًا.

أما فيما يتعلق بمدى كون التكليف معتبرا بالأصلح فإنّ هذه الفكرة قد شذّ بها من الفرق الإسلامية المعتزلةُ الذين قالوا بوجوب رعاية الله لمصالح عباده وأن يفعل بهم ما هو أصلح لحالهم، وقبل تفصيل الكلام في هذه المسألة نُبيِّنُ أوّلاً معنى الصّلاح والأصلح الذي تكلم عنه المعتزلة في أصلهم الثاني وهو "العدل".

الصّلاح في اللغة هو: "ضدُّ الفساد، فكلّ ما عري عن الفساد فهو صلاح"[2]، أمّا في اصطلاح المعتزلة فهو الفعل المتوجّهُ إلى الخير من قوام العالم والمؤدي إلى السعادة الخالدة في الدار الآخرة.

وأما الأصلح فهو أن يكون هناك صلاحان؛ أحدهما أقرب من الخير المطلق، فهذا الأخير هو الأصلح[3] والصلاح كذلك عند المعتزلة مرادف للنفع؛ فكل ما يحقق منفعة للفرد في دينه ودنياه فهو صلاح بالنسبة له[4]

---

[1] – عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مرجع سابق، ص325-327

[2] – أبو نصر اسماعيل الجوهري، الصّحاحُ تاجُ اللّغة وصِحَاحُ العربيّةِ، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987، 383/1 – ابن دريد، جمهرة اللغة، مصدر سابق، 542/1.

[3] – عواد المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة، الرياض، مكتبة الرشد، ط 2، 1995 ص197-198- الشهرستاني، نهاية الإقدام، مصدر سابق، ص406

[4] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق، 27/12، 57.

وقد استأنف المعتزلة في صياغة مبدأ وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى بقولهم إنّ الله مادام يتصف بالعدل فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، خاصة إذا علمنا أنه خلق العالم لغاية وحكمة، والعمل دون غاية تبرره ولا غرض يوجهه يجعله عبثا وهو في حقّه محالٌ، فحكمة الله وعدله يقتضيان منه خلق كل شيء لصلاح الإنسان وصلاح عالمه أي صلاح دينه ودنياه[1].

وممّن قال بهذه الفكرة معتزلةُ بغداد، أما معتزلة البصرة فقد رفضوا قول إخوانهم البغداديين بالوجوب على الله؛ لأن هذا القول يوحي بأن الله تعالى إذا لم يفعل الأصلح لعباده فهو بخيل لا يريد لهم الخير – تعالى الكريم عن ذلك علوا كبيرا– [2]، كما رأوا بأن قول معتزلة بغداد بالوجوب على الله تعالى قد أوصلهم إلى أقصى درجات التعرّض والإساءة للذّات الإلهيّة؛ لأنّ القول بهذه الفكرة يقود إلى نتيجة حتمية وهو عجز الخالق عن فعله لما يُصلِح حال عباده كلّما ظهر هناك صلاح هو أصلح من الصلاح الذي سبقه، وقد شذّ عن معتزلة البصرة إبراهيم النظام الذي وافق البغدادية في قولهم بالوجوب على الله تعالى حيث نقل عنه البغداديُّ في الفَرْقِ بين الفِرَقِ قوله: "إن الله لا يَقْدِرُ أن يفعل بعباده خلافَ ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن يُنقص من نعيم أهل الجنة ذرّة لأنّ نعيمهم صلاح لهم ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم" وقـــد كفرّه إخوانه البصريون بسبب مقالته هذه[3].

وممّن تصدّى لهذه الفكرة الهدّامة إمامُ السُنَّةِ وشيخُهَا أبو الحسن الأشعري حين ناظر من تربَّى في جُبّتِهِ أبا علي الجبائي في مصير ثلاثة إخوة قد هلكوا؛ الأكبر منهم مؤمنٌ تقيٌّ، وأوسطهم كافر مارقٌ، والأصغر مات و لم يبلغ سنّ الحُلُمِ؛ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة لا ثواب ولا عقاب، فقال له الأشعريّ: إنْ طلب الصّغيرُ درجات أخيه الأكبر في الجنّة، فماذا يقول له الربّ؟ فقال الجبائيُّ: يقول له: الدرجات ثمرة الطاعات،

---

[1] – عبد الستار الراوي، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، دط، 1986، ص 67، 86.

[2] – الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ت:محمد موسى، علي عبد الحميد، مصر، مكتبة الخانجي، دط، 1905، ص287، 288.

[3] – البغدادي، الفرق بين الفرق، ت:محمد عثمان الخشت، مصر، مكتبة ابن سينا، دط، دت، ص121، 122.

فقال الأشعري: يقول له الطفل ليس مني التقصير فإنك لو أبقيتني لأطعتك؟، قال الجبائي: يقول له الربّ: قد علمت منك أنك لو بقيت لعصيت و لدخلتَ النار، فقال له الأشعري: فإن قال الأوسط الذي في النّار يا أرحم الراحمين لم راعيت مصلحة أخي دوني وأنت تعلم أنّ الأصلح لي أن أموت صغيرا فلا أدخل النار، فماذا يقول له الرب؟ فبهت الجبائي وانقطع عن الجدال[1].

وقد كانت هذه المناظرة عاملا قويّا في ذيوع هذه الفكرة في الأوساط الكلاميّة وبداية تصدي أهل السنة لها والتحذيرُ من خطرها على عقيدة المسلمين، حيث أثبتوا بُطلانها بالأدلّة القاطعة كما فعل أبو المعالي في الإرشاد إلى قواطع الأدلة[2] ومن كان شاكلته فبيّنوا بأنّه لا وجوبَ على الله في شيء، وإنّما رَبُّ العباد يرعى مصالح عبيدِه تَفَضُّلاً منه وامتنانا وتُكرُّمًا، والتفصيل في هذا المسألة يَطول وليس هذا مقامه؛ وإنّما وضحنا صورتها بطريقة مجملة من أجل أن نُبيّنَ مدى ارتباطها بمسألة التكليف بما لا يطاق، فالقائلون بوجوب الأصلح على الله تعالى منعوا القول بالتكليف بما لا يطاق، لأنّ فيه مفسدةً للخلق وهذا يُنافي الحكمة والعدل الإلهيين، ومن قال بعدم وجوب شيء على الله تعالى وإنما أفعاله مبنيّةٌ على اللُّطف والتكرُّمِ منه سبحانه على خلقه، قال بجواز التكليف بما لا يطاق[3].

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في التكليف بما لا يطاق:

ذكر الإسنوي في نهاية السول أنّ الأصوليين والمتكلمين نظروا إلى مسألة التكليف بالمحال من شقين، أو من جهتين:

الجهة الأولى: وهي جهة الجواز العقلي.

الجهة الثانية: وهي جهة الوقوع الشرعي.

ومن أجل أن يُحرّرَ محل النزاع في المسألة قسم المستحيل إلى خمسة أقسام هي:

أولا: المحال لذاته، أو المحال عقلا، ومثال ذلك الجمع بين الضدين أو النقيضين

ثانيا: المحال عادة وهذا كالطيران للإنسان، وحمل الجبل، فإن العادة تحيل ذلك.

---

[1] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص290.

[2] – الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مصدر سابق، ص 287-300

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 343/1

ثالثا: المحال لطريان مانع: وذلك كتكليف المقيّد بالجريّ.

رابعا: المحال لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع كونه مقدورا عليه حال الامتثال، وذلك كالتكاليف كلها؛ لأنّها غير مقدورٍ عليها قبل الفعل على رأي الأشعريِّ، وسيأتي بيان مذهبه في القدرة.

خامسا: المحالُ لتعلُّقِ العلم به، كالإيمان من الكافر الذي علم الله عدم إيمانه فيكون هذا الأخير منه مستحيلا وإلا انقلب علم الله جهلا وهذا في حقه محال[1].

وبشأن هذا الأخير قال الإسنوي بأنّه جائز عقلا وواقع شرعا باتفاق بين الناس، وذلك لأن الكافر لو لم يكن مأمورا بالإيمان لما كان عاصيا باستمراره على كفره، وأما القسمُ الرابع فهو واقع عند الأشعري بناء على مذهبه في القدرة، وبقي النزاع في الأقسام الثلاثة الأولى؛ أي في: "المحال عقلا، والمحال عادة، والمحال لطريان مانع"

والمذاهب في جهة الجواز العقلي ثلاثة:

الفرع الأول: القائلون بالجواز مطلقا

وهو أصح المذاهب عند البيضاوي[2]، وهو اختيار أبي الحسن الأشعريّ وأكثر أشياعه، ونسبهُ ابنُ النجَّارِ في الكوكب المنير إلى الطوفي من الحنابلة[3]، وقال الآمدي بأنه مذهب بعض معتزلة بغداد[4]، وقال صاحب المنخول بأنّه لازمُ مذهب الأشعري وإن لم يصرح به، وذلك من وجهين: أولا: هو لازم له من جهة أن الاستطاعة لا تتقدم على الفعل بل هي مقارنة له والأمر يتوجه إليه قبل وقوع الفعل، وبالتالي صار العبد مكلفا بما لا يستطيع.

---

[1] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 160/1.

[2] – البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص27 – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 160/1.
– الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، مصدر سابق، ص145

[3] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 486/1.

[4] – الأمدي، الإحكام، مصدر سابق، 112/1.

ثانيا: القدرة الحادثة عند الأشعري لا تأثير لها في إيجاد المقدور لأن الفعل واقع بقدرة الله تعالى؛ فالعبد إذن مأمور بفعل غيره وبالتالي صار مكلفا بما لا يطاق[1].

أدلّة القائلين بالجواز مطلقا:

عمدة ما استدل به أصحاب هذا المذهب من النّص قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾ ﴾ البقرة: ٢٨٦

ووجه الدلالة من الآية أنه لا وجه للابتهال والدعاء لو لم يكن التكليف بما لا طاقة للإنسان به واقعا، وإلا عُدَّ ذلك لغوا وكلام الباري منزه عنه[2]، ومن المعلوم أن الدعاء بمتعذر الوقوع حرام[3].

ورد المخالف على هذا الاستدلال بأن قوله تعالى "مالا طاقة لنا به" يراد به المشقة والكُلفةُ، دلّ على هذا لسان العرب؛ إذ أنّه يجوز أن يُقال لمن حمّل عبده ما فيه مشقةٌ مفضيةٌ إلى هلاكه، بأنّه حمّله مالا طاقة له به، ويؤيد هذا كذلك أوّل الآية ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ ﴾ البقرة: ٢٨٦.

والإصر في اللّغة هو: "الأمر المتضمن للكُلْفَةِ والمشقّة، وهو الأمر الذي يثقل على صاحبه حملهُ"[4]. أضف إلى ذلك أن الآية حكاية لحال الداعين ولا حُجّة في قولهم ولو صرحوا بجواز التكليف بالمحال[5].

---

[1] – الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص23.

[2] – الغزالي، المصدر السابق، ص22، 23 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 163/1.

[3] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 116.

[4] –الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، 56/10-58

[5] – الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق، 181/2.

وردّ المجيزون على هذا الاعتراض بأنّ ظاهر الآية يدل على طلب دفع التكليف بالمحال؛ فيلزم حمل اللفظ على ظاهره، لأنه لو لم يكن ممكنا لما كان للسؤال فائدة إلا بطريق التأويل وهذا خلاف الأصل.[1]

أما من المعقول فقد استدلوا بجملة من الأدلّة منها أنّ حكمه تعالى لا يستدعي غرضا[2]؛ ومفاد هذا الدليل أنّه إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر عليه المكلّف إذا كان غرض الآمر حصول المأمور به، والله تعالى ليس له غرض في حصول ما كلّف به عباده لأنّهُ غنيٌّ، والغنيُّ منزّهٌ عن الأغراض[3]. وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بمقدمة منطقية تقضي بأنّ المحال لا يتصور العقل وجوده وكل مالا يتصور العقل وجوده لا يُطلب، فينتج من ذلك أن المحال لا يُطلب، لأنّ هذا الأخير مجهول وطلب الشيء من المكلف مع الجهل به مناف لشروط التكليف وردّ الإسنوي على هذا الاعتراض بمنع المقدمة الأولى؛ لأنه لو لم يكن المحال متصورا عقلا لما استطاعوا الحكم عليه بالاستحالة[4].

واستدلوا كذلك بأن العبد مُكلّفٌ بالفعل قبل وجوده وكلُّ تكليف بالفعل قبل وجوده يُعدُّ من قبيل التكليف بالمحال، وبيان ذلك أن العبد إذا كُلّفَ بالفعل قبل وجوده فإنّه لا قدرة له عليه، وكل من لا قدرة له على القيام بفعل، فتكليفه به تكليف بما لا يطاق[5].

وقد يُعترض على هذا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ آل عمران: ٩٧

وبقوله تعالى أيضا: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ ﴾ البقرة: ١٨٤.

---

[1] – المصدر السابق 181/2.

[2] – البيضاوي، المنهاج، مصدر سابق، ص27.

[3] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 161/1.

[4] – الإسنوي، المصدر السابق، 162/1.

[5] – الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق، 176/2

فقد أثبت في الأولى الاستطاعة على الحج قبل وجوده، وفي الثانية الطّاقة على الصيام قبل الشروع فيه.

ويمكن الرد على الاستدلال بآية الحج بأنّ الاستطاعة هنا محمولةٌ على ما نقله الأئمةُ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنّه فسرّها بالزاد والرّاحلة، ولهذا يجب الحجُّ على من لا قدرة له على الحركة كالزَّمِنِ مثلا إذا كانت له زاد وراحلة ووجد من يقوم بحمله ويعينه على أداء مناسكه، وأما آية الفدية فإنّ الضمير في "يطيقونه" يُحتمل أن يكون راجعا إلى الفداء ويكون تقدير الكلام :"وعلى الذين يطيقون الفداء فدية"، والفداء وإن لم يكن مذكورا في الآية إلا أنّه يجوز عودُ الضميرِ إليه كما في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ ﴾ الرحمن: ٢٦، فالهاء ترجعُ هُنَا إلى الأرض، ونظيره من القرآن أيضا قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ ﴾ ص: ٣٢

فالضمير في قوله – توارت– عائدٌ إلى الشمسِ وهي غير مذكورة من قبلُ[1]. قالوا كذلك بأن التكليف بما لا يطاق لو استحال لاستحال إما لصيغته، أو لمعناه، أو لمفسدةٍ تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة، لكنّهُ لم يستحل لصيغته ودليل ذلك قوله تعالى:﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ البقرة: ٦٥.

كما لم يستحل لمعناه لأنه يمكن أن يطلب السيّدُ من عبده كَوْنَهُ في مَكَانَيْنِ ليحفظ ماله في بلدين، كما لا يصح أن يقال إنّه ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة؛ لأنّ بناء الأمور وفق ذلك في حق الله محال؛ حيث لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء[2].

واعترض الغزالي على استدلال المجيزين هنا بقوله تعالى: "كونوا قردة خاسئين" فقال بأنّ صيغة الأمر هنا لم ترد للطلب وإنما وردت للتعجيز ونظيره التكوين في قوله تعالى: ﴿ ۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ ﴾ الإسراء: ٥٠.

[1] – الآمدي، المصدر السابق، 176/2– 178.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 164/1، 165.

أي كونّاهم حجارة وحديدا، ونظيرُه كذلك بيان القدرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾ البقرة: ١١٧، وليس بمعنى أنّه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه دون مُكوّنٍ له[1].

الفرع الثاني: المانعون مطلقا

يرى أصحاب هذا المذهب عدم جواز التكليف بما لا يطاق مطلقا وهو أصل المعتزلة[2]، و وافقهم الغزالي[3] وابن الحاجب من الأشاعرة[4]، وحُكي عن نص الشافعي، ورُوي عن أبي حامد الإسفراييني[5].

أدلة القائلين بالمنع مطلقا:

استدل أصحاب هذا الرأي بامتناع جواز التكليف بما لا يطاق لمعناه؛ لأنّ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا وهذا المطلوب يجب أن يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق، فيجوز التكليف مثلا بطلب التحرك؛ لكون هذا الأخير مفهوما للمكلف، ولكن لا يجوز أن يكلفه بقوله: "تمرك"؛ لكون هذا اللفظ غير معقول المعنى وليس مفهوما للمخاطَب فهو من الألفاظ المهملة فامتنع التكليف به[6].

واعتمد المعتزلة والحنفية على منع التكليف بالمحال بناء على أصلهم في الحسن والقبح العقليين، فقالوا بأن استدعاء مالا يتصور وقوعه سفه والسفه صفة لا تناسب الربّ سبحانه لكونه حكيما[7]؛ أي أن من جعل الحسن والقبح عقليين حكم بعدم جواز التكليف بالمحال لأنه قبيح كالتكليف

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر السابق، 165/1– المنخول من تعليقات الأصول، مصدر سابق، ص24

[2] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 344/2.

[3] – الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص24.

[4] – ابن الحاجب، المختصر، مصدر سابق، 347/1.

[5] – ابن النجار، المصدر نفسه، 486/1.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 165/1

[7] – أمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 137/2.

بالضدين، ومن جعل الحسن والقبح شرعيين وألغى دور العقل في إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح، قال بجواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنّ الله تعالى على كل شيء قدير وله الحريّة في الأمر بما يشاء.

كما احتجوا بأنّه لو جاز التكليف بالمستحيل للزم من ذلك طلب حصوله واللازم باطل[1]، لأن المستحيل غير متصورٍ ذهنا.

الفرع الثالث: القائلون بالتفصيل

فرّقوا بين الممتنع لذاته، والممتنع لغيره، فقالوا بأنّ الأوّل لا يجوز التكليف به، وجاز التكليف بالممتنع لغيره، وقد نسب الزركشي هذا القول إلى معتزلة بغداد[2]، واختاره الآمدي، وقال بأنّه الرأيُ الذي مال إليه الغزاليّ رحمه الله، ونسب الزركشي كذلك إلى الغزالي الأقوال الثلاثة[3].

أدلة القائلين بالتفصيل:

وقد فرق هؤلاء بين نوعين من المستحيل؛ مستحيل لذاته، ومستحيل لغيره، فقالوا بجواز التكليف بالمستحيل لغيره وعدم جواز التكليف بالمستحيل لذاته.

واستدل الآمدي على صحة مذهبه بمسلكين بعد أن ضعّف الحجج العقلية التي استدلّ بها أصحابه، وهذان المسلكان هما:

أولا: العبد غير خالق لأفعاله؛ فكان مكلفا بفعل غيره وهو الله تعالى، وهذا تكليف بما لا يطاق والذي يبين أن العبد غير خالق لأفعاله؛ أنه لو كان خالقا لها لكان عالما بجميع أجزاء حركاته في جميع حالاته وهو غير عالم بها؛ فلزم من ذلك أنه غير خالق لها.

---

[1] – الشوكاني، إرشاد الفحول، تح: سامي بن العربي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 2000، ص85

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 388/1.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 112/1 – البحر المحيط للزركشي، مصدر سابق، 388/1.

ثانيا: أجمعت الأمة منذ عصر السلف الصالح، وقبل ظهور المخالف على أن القديم سبحانه كَلّفَ بالإيمان من عَلِمَ منه أنّه لا يُؤمنُ، وقد مات خلق كثير على الكفر، وقد كُلّفوا بما يستحيل وقوعه، لأنّه لو وقع للزم أن يتحول علم الله تعالى جهلا وهذا في حقه محال[1].

واختلفوا كذلك في جهة الوقوع إلى ثلاثة مذاهب هي كالآتي:

الفرع الأول: منع الوقوع مطلقا

ومقصود أصحاب هذا المذهب أن التكليف بالمحال لم يقع في أحكام الشريعة البتة سواء كان محالا لذاته أو محالا لغيره ونسب الزركشي هذا القول إلى جمهور الأصوليين والفقهاء ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أنه حكى الإجماع على هذا، واضطرب النقل عن الأشعري فنُقل عنه أنه قال بوقوعه ونُقل عنه أنه قال بعدم وقوعه[2]، وقال السبكي في رفع الحاجب بأنّ الاضطراب الحاصل في نقل أقوال الشيخ في المسألة إنما هو في وقوع المستحيل لذاته[3].

أدلة القائلين بمنع الوقوع مطلقا:

عمدة ما استدل به القائلون بمنع وقوع التكليف بما لا يطاق شرعا هو استقراؤهم للنصوص الشرعية التي وجدوها في معظمها نصوصا داعية إلى اليسر ورفع الحرج ودفع المشقة وجلب التيسير، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾ البقرة: ٢٨٦، وقوله:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة: ١٨٥ وقوله:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ ﴾ الحج: ٧٨، وقوله أيضا:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾ النساء: ٢٨، فهذه النصوص في مجملها تدلُّ على أنّ الشارع إنّما قصد من وراء أحكامه التكليفية التخفيف ورفع الحرج و لم يقصد البته التكليف بالمحال والإعنات فيه.

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدرسابق116/1.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 389/1.

[3] – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 35/2.

ومن سُنّة المصطفى صلى الله عليه وسلم قوله:" **إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ، وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ، وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ**"[1]، أي لم أُبعث بالرهبانية الشّاقة التي حمّلت أتباعها مالا يطيقون، ولكنّي بعثت باليسر ورفع الحرج عن الناس.

فالمتأمل لهذه النصوص يجد بأن الشارع الحكيم لم يقصد إلى التكليف بالشاق فضلا عن أن يكون قد قصد إلى التكليف بالمحال وتحميل العباد مالا وسع لهم به[2]، ثمّ إن هذا التكليف لا يليق بمن وصف ذاته العلية بالرحمة والعفو[3].

الفرع الثاني: الوقوع مطلقا

أي سواء كان التكليف بالمحال لذاته أو لغيره فهو واقع في أحكام الشريعة وهذا اختيار الفخر الرازي، ونسب كذلك إلى الأشعري الذي أكدّ الجويني أن هذا هو مقتضى مذهبه، لأن التكاليف عنده كلها واقعة على خلاف الاستطاعة[4]، وقد حشد الرازي جمعا من الأدلة لإثبات صحة اختياره في المسألة سنوردها في موضعها من البحث.

أدلة القائلين بالوقوع مطلقا:

لقد حشد الرازي الأدلة لإثبات وقوع التكليف بالمحال مطلقا من غير تفريق بين المحال لذاته، والمحال لغيره، ومن جملة ما استند عليه لتبرير مذهبه:

أولا: قوله بأن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان وهذا الأخير منه محال، لأنه يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل في حقه محال، وبالتالي يكون المفضي إلى المحال محال.

---

[1] - أخرجهُ ابن كثير في جامع المسانيد والسنن، رقم الحديث: 11051، ج580/8- وأخرجه كذلك أبو الحسن الهيثمي في مجمع الزوائد، باب فضل الجهاد، رقم الحديث: 9441، ج279/5.

[2] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 344/1-346 – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 163/1.

[3] – التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 367/1.

[4] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 103/1.

وقد اعترض المخالف على هذا الكلام بالنص والعقل؛ أما من النص فبالآيات الدالة على رفع الحرج ودفع المشقة، وأي حرج أكبر من التكليف بما لا يطاق، وأما من المعقول فقوله بأن الناس جميعا متفقون بأنه من كلف الأعمى نقط المصحف، أو كلف الزّمِنَ الطيرانَ عُدّ سفيها، والحكيم متعال عن هذه الصفة علوا كبيرا، وكذلك فإنّ المحال غير متصور، ومادام كذلك فهو غير متميز، ومادام غير متميز فهو غير ثابت، وكل ما لم يكن ثابتا لم يجز التكليف به.

وأجاب الرازي على هذه الاعتراضات بأن القواطع العقلية لا تدفع بمثل هذه الدوافع؛ فأما الآيات الدالة على رفع الحرج فهي معارضة بدعوة الداعين بعدم التكليف بما لا يطاق، ولو لم يكن التكليف بالمحال واقعا لكان دعاءً لله تعالى بما لا يقع، والدعاء بما لا يقع محرم شرعا، والمحرم شرعا لا يُمدحون به وهذه الآية واردة في سياق المدح[1]. أضف إلى ذلك أن الظواهر النقلية لا تقوى على معارضة القواطع العقلية؛ لأنها مُؤَوَّلَةٌ، والتأويل يجعلها محتملة والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال فقد بطل به الاستدلال.

واعترض الخصم كذلك بأنه لو كان كل ما علم الله وجوده واجب الوجود، وكل ما علم عدمه واجب العدم للزم من ذلك الجبر في أفعال العباد وأن تكون حركاتهم بمنزلة الريشة في مهبّ الرياح لانتفاء القدرة على الاختيار، لكنّا نعلم ضرورة أن هذا باطل؛ لأننا ندرك التفرقة بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية[2].

ثانيا: لقد أخبر الله تعالى عن أقوام بعينهم أنهم لا يؤمنون ومن ذلك قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ ﴾ البقرة: ٦، وقوله: ﴿ لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ ﴾ يس: ٧

[1] – الرازي، المحصول في أصول الفقه، مصدر سابق، 458/1، القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 1633/4.

[2] – الرازي، المصدر السابق، 454/1.

فلو آمن هؤلاء الأشخاصُ لحدَثَ الخُلف في خبره تعالى وتحول صدقه كذبا وهذا محال في حقه؛ لأنه إما أن يفضي إلى الجهل أو إلى الحاجة، وكلاهما محال، والمفضي إلى المحال محال، وبالتالي فإيمان أولئك الأشخاص محال وهم مكلفون بالإيمان فثبت تكليفهم بالمحال[1].

ثالثا: لقد وقع التكليف بالمحال مع أبي لهب الذي أمره الله تعالى بتصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن جملة ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبا لهب لا يؤمن بالله، فهو مُكلّفٌ بأن يؤمن أنه لا يؤمن أبدا، وهنا يكونُ مكلفا بالجمع بين الضدين[2].

واعترض القرافي على الاستدلال بمثال أبي لهب وغيره من الكفار بأن الله تعالى أخبر أنهم لا يؤمنون وكُلّفُوا بتصديق ذلك الخبر ومع ذلك لم يقل أحد من الناس بأنّهم كُلّفُوا بأن يكفروا حتى يصير الخبر صادقا، فمتعلق التكليف هو تصديق الخبر وليس جعل الخبر صادقا[3].

رابعا: صدور أفعال العباد مرتبطة بالدواعي والصوارف التي يخلقها الله فيهم، ومتى وجدت تلك الدواعي كانت الأفعال واجبة الوقوع وبالتالي لزم الجبر ومتى لزم هذا الأخير كانت التكاليف بأكملها تكاليف بما لا يطاق.

خامسا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومتى كانت كذلك لزم منه أن يكون العبد مكلفا بفعل غيره وهذا عين التكليف بما لا يطاق، وبيان كونها مخلوقة لله تعالى أنها لو كانت من خلق الإنسان لكان عالما بتفاصيلها، وهي ليست معلومة له، وبالتالي لزم كونها غير مخلوقة له.[4]

سادسا: الأمر بالفعل موجود قبل الفعل وفي مذهبنا أنه لاوجود للقدرة قبل الفعل وإنما تكون مقارنة للمقدور فيلزم من هذا بأنّ الأمر وجد حال انعدام القدرة وهذا واضح في أنه تكليف بما لا يطاق.

---

[1] – الرازي، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق 305/3، 306

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 459/1.

[3] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 1626/4.

[4] – الرازي، محصل أفكار المتقدمين، مصدر سابق، ص195.

سابعا: ثبت التكليف بالمحال في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ محمد: ١٩؛ لأنّ الأمر هنا إما أن يتوجه إلى العارف بالله، أو إلى غير العارف به، فإن كان مُتوجّهًا إلى العارف فإنّه يقتضي تحصيل الحاصل؛ لأنه عارف بأنه لا إله إلا الله فكيف يأمره بمعرفة ذلك فيكون الأمر خِلواً من الفائدة، وكلام الباري منزه عن اللغو، وإن كان متوجها إلى غير العارف بالله تعالى كان ذلك تكليفا له بالمحال، لأنه مادام غير عارف بالله استحال أن يعلم بأنّ الله قد أمره بشيء؛ لأن العلم بالأمر مشروط بمعرفة الآمر، وهذا عين التكليف بما لا يطاق[1].

واعترض القرافي على هذا الدليل بقوله إنه لا يلزم من أمر العارف بمعرفة الله تحصيل الحاصل؛ لأنه قد يكون عارفا بربه من جهة الإجمال، فيؤمر بمعرفته على سبيل التفصيل، وبالتالي يكون الوجه المعلوم في الثاني غير الوجه المعلوم في الأول، وأما بالنسبة لغير العارف بالله تعالى فإنا لا نسلم بأنّ غير معرفته بالله تمنعه من معرفته ويلزم من ذلك تكليفه بالمحال؛ لأنّه يكفي أن يعلم بأن الله تعالى أمره بالعرفان من وجه من الوجوه ولو قلّ، ومثال ذلك ما لو جاء رسولٌ من خلف جبل وأخبر الناس بأن خلف هذا الجبل ملكا عظيما يأمركم بالقيام له، فإن الناس هنا لم يعلموا إلا قول المُبلِّغ عنه فقط ومع ذلك فهم مطالبون بفحص صدق أو كذب الرسول، فإن كان مثل هذا الوجه كافيا في السعي في المعرفة فإن الأقل منه يوجد في حق الله تعالى[2].

الفرع الثالث: التفصيل بين المحال لذاته والمحال لغيره:

يرى أصحاب هذا المذهب أن التكليف بما لا يطاق واقع فقط في المحال لغيره، وامتنع في المحال لذاته وهو قول ثالث للأشعري، و اختاره البيضاوي[3].

---

[1] – الرازي، المحصول في أصول، مصدر سابق 465/1

[2] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق 1630/1.

[3] – الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، مصدر سابق، ص 146، الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 161/1.

أدلة القائلين بالتفصيل:

استدل البيضاوي على قوله بالتفصيل بين المحال لذاته والمحال لغيره بما استدل به القائلون بالمنع مطلقا من استقراء للنصوص الشرعية الدالة على اليسر ورفع الحرج ودفع المشقة إلا أنه حمل هذه النصوص على المحال لذاته وليس لغيره وقال بأن تكليف أبي لهب بالإيمان بأنّه لا يؤمن هو من قبيل التكليف بالمحال لغيره المتعلق بعلم الله تعالى أنه لا يؤمن، وهذا القسم من أقسام المستحيل خارج عن محل النزاع، وإنما وقع النزاع في المحال لذاته والمحال لغيره عادة لا عقلا كالطيران من الإنسان[1].

المطلب الرابع: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يمكننا القول بأن مسألة التكليف بما لا يطاق هي من المسائل الكلامية المهمة التي بنى عليها الأصوليون مسائل أصولية كثيرة وفرّع عليها الفقهاء فروع فقهية جمة سيأتي ذكرها في محلها، وهذا ما يقودنا إلى القول بأن الخلاف فيها ليس خلافا لفظيا وإنما خلاف معنوي له آثاره على القواعد الأصولية والفروع الفقهية، وليس كما ادّعى الباحث محمد الشتيوي[2] بأنّ الخلاف فيها خلاف لفظي عارٍ عن أي ثمرة فقهية وبالتالي فإن البحث فيها أصوليا لا يستقيم؟

والسؤال الذي يثار في هذا الموضع هو: "كيف تجاهل هذا الباحث المسائل الأصولية والفقهية التي خرّجها الأصوليون والفقهاء على هذا الأصل، ومن ذلك مسألة مقدمة الواجب وما نتج عنها من اختلاف في مسائل فقهية كثيرة، ومسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة، ومسألة التكليف حال الإكراه وغيرها من المسائل التي سيأتي بيانها مفصلا في موضعها من البحث.

كذلك يتبين لنا مما سبق أنّ مسألة التكليف بما لا يطاق لازمة عن الكلام في أفعال العباد وعن الكلام في القدرة، فمن قال بأن القدرة مقارنة للفعل لزم من ذلك قوله بتكليف ما لا يطاق، ومن قال بأن القدرة سابقة للفعل قال بعدم جواز التكليف بما لا يطاق.

---

[1] – الإسنوي، المصدر سابق، 163/1، 164– الأصفهاني، المصدر سابق، ص144–148.

[2] – محمد الشتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص308

والذي نرجحه في ختام بحث هذه المسألة أن التكليف بما لا يطاق غير واقع شرعا سواء كان لذاته أو لغيره، ودليل ذلك الرخص الشرعية التي ندب الشارع الكريم عباده للأخذ بها وحثهم على ترك ما يشق عليهم؛ إذ لا يستقيم عقلا أن يأمرهم بترك الأفعال الشاقة ويندبهم إلى الأخذ بالرخص ثم يكلفهم بالمحال؟، وهذا هو الذي ذهب إليه فقيه غرناطة أبو إسحاق الشاطبي وادّعى بأنه مذهب الفضلاء من علماء الأمة[1]

وهذا الترجيح يقودنا إلى القول ضرورة بأنّ القدرة إنما تكون قبل الفعل لا معه وأنها تكون صالحة للضدين، وقد قال بهذا الجويني من الأشاعرة "ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل"[2]، كما تجدر الإشارة ختاما إلى أنّ هذه المسألة لها ارتباط وثيق بمسألة الحسن والقبح العقليين، فمن قال بثبوت التحسين والتقبيح العقليين قال بنفي التكليف بما لا يطاق بناءً على أنّه قبيح والحكيم لا يصدر منه إلا

الحسن، ومن قال بنفي الحسن والقبح العقليين قال بجواز التكليف بالمحال، وتبقى المسألة كما قال القرافي: "لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه"[3]، وقال بشأنها تاج الدين السبكي: "والمسألة من عظائم المشكلات وقد كثر خوض الخائضين فيها، وتشاجرهم جوازا ووقوعا"[4].

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 344/1

[2] – الجويني، البرهان، مصدرسابق، 279/1.

[3] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص117.

[4] – السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 33/2

المبحث الثالث: الاجتهاد في مسائل أصول الدين

تقديم:

لقد مضت كلمة الأصوليين والمتكلمين على تقسيم مسائل الدين إلى مسائل الأصول والتي اصطلح المتكلمون على تسميتها بالعقليات[1]، ومسائل الفروع، والتي تعرف عند الفقهاء بالشرعيات، والذي نروم بحثه في هذا الموضع مسألةُ الاجتهاد في العقليات والتي يتطرق الأصوليون إلى دراستها في مبحث "أحكام الاجتهاد". ويدرسونها كذلك في مبحث التقليد إذ يتعرضون إلى ذكر حكم التقليد في مسائل الأصول وقد بين الإسمندي في "بذل النظر" المقصود بالعقليات حيث حدّها بأنها: "كل ما كان في العقل دليل عليه وكان الحكم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة بالله تعالى"[2]، وسعى صاحب "التحرير في أصول الفقه" وغيره إلى تذليل التعريف أكثر للقارئ من خلال قوله بأن العقليات هي:" مالا تتوقف على سمعٍ كحدوث العالم ووجود الصانع وقدمه وبعثة الرسل"[3]، ولقد بنى الأصوليون على تقسيمهم لمسائل الدين إلى أصول و فروع الفرق بين الناظر في العقليات والشرعيات؛ فخصّوا النظر والاجتهاد في المسائل العقلية بأحكام هي:

أولا: التقليد والظن فيها غير معتبر، بل الواجب النظر و الاجتهاد.

ثانيا: المصيب من المجتهدين في هذه المسائل واحد والمخطئ آثم وكافر إن أتى بما يوجب كفره وإلا فهو آثم عاص.

ثالثا: العاجز عن معرفة الحق في هذه المسائل غير معذور لوجوب النظر العقلي[4].

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 236/6، 277 – ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 11/5.

[2] – محمد الأسمندي، بذل النظر في الأصول، ت:محمد عبد البرّ، القاهرة، دار التراث، ط1، 1992، ص277.

[3] – ابن همام، التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 528 – ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، تح: عبد الله عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999، 384/3

– أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ت:عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988، 1043/2.

[4] – محمد العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 2009، ص298.

ومن كل ما سبق يمكننا القول بأنّ الكلام في هذه المسألة دائرٌ حول محورين رئيسين وهما:

أولا: هل المعتبر في العقليات الاجتهاد أم التقليد؟

ثانيا: هل كل مجتهد في العقليات مصيب

وهذا بيان لمذاهب العلماء في المسألتين

المطلب الأول: مذاهب العلماء في الاجتهاد في العقليات

اختلف أساطين الكلام وأرباب الأصول في هذه المسألة بين قائل بوجوب الاجتهاد والنظر، وبين مُنَادٍ بالتقليد والإتباع لأقوال الغير دون نظر ولا تمحيص وهذا تفصيل للمذاهب في المسألة.

الفرع الأوّل: القائلون بوجوب النظر وحرمة التقليد وأدلّتهم

وقد انتحل هذا المذهب جماهير أهل العلم من المتكلمين والأصوليين وهو مختار الإمام الزركشي في مصنفاته، وحكى في البحر بأنّ هذا القولَ قد جزم به الأستاذ أبو منصور وأبو حامد الإسفراييني، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب عن إجماع أهل العلم من أهل الحق–ويريد بهم أهل السنة والجماعة– وغيرهم من الطوائف وقال الزركشي نقلا عن ابن السمعاني بأنّ هذا مذهب جمهور المتكلمين[1]، ونسبه ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب إلى الإمام أحمد فيما نقله عنه ابن قاضي الجبل في أصوله: "قال ابن عقيل: وقد نقل عن الإمام أحمد الاحتجاج بدلائل العقول وبهذا قال جماعة من الفقهاء المتكلمين من أهل الإثبات–يريد مثبتي الصفات–... وكلام الإمام أحمد في الاحتجاج

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 277/6 – الأمدي، الإحكام، مصدر سابق، 361/4 – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1085/2– علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير، ت:عبد الرحمن الجبرين، الرياض، مكتبة الرشد، دط، دت، 4017/8، 4018– شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر، تخ: محمد مظهر بقا، مكة، مركز إحياء التراث، دط، دت، 352/3 – جلال الدين السيوطي، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، ت:محمد الحفناوي، القاهرة، مكتبةالإيمان، دط، 2000، 442/2،

بالأدلة العقلية كثير، وقد ذكر كثيرا في كتابه الردّ على الزنادقة والجهمية"[1]، وهو مذهب جمهور المعتزلة[2].

أدلة أصحاب هذا المذهب:

استدل جمهور أهل العلم القائلين بوجوب النظر وحرمة التقليد بأدلة من الكتاب والأثر والمعقول:

أولا: الكتاب

استدلوا بعموم النصوص القرآنية الحاثّة على التفكر والتدبر وإعمال النظر منها قوله تعالى:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾ آل عمران.

فقد قال عليه الصلاة والسلام: "**ويل لمن قرأهنّ ولم يتدبرهنّ ويل له ويل له**"[3]، دلّ على أن النظر واجب وفي التقليد ترك للواجب لاسيما أن الشارع الحكيم قد ذمّ في غير موضع اتباع قول كلِّ ناعق دون بينة ولا دليل فقال سبحانه موبّخًا أقواما كان هذا ديدنهم:

﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ الزخرف: ٢٣، ووجه الدلالة من الآية واضح وهو ذمّ التقليد وأخذ قول الغير دون نظر ولا سؤال، وهو في الوقت نفسه أمر ضمني بوجوب

---

[1] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 533/4

[2] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق، 123/12.و شرح الأصول الخمسة له، مصدر سابق، ص61-64.

[3]– وذكر القرطبي في جامعه عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ يُصَلِّي، فأتاه بلال يؤذنه بالصلاة، فرءاه يَبْكِي فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَبْكِي وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ! فَقَالَ: يَا بِلَالُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا وَلَقَدْ أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ آيَةً "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ" ثُمَّ قَالَ: وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا"، ينظر الجامع للقرطبي، ت:أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1964، 2 ج308/4.

تحصيل معرفة الله تعالى بالعقل، كيف وقد أمر رب العباد رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك إذ قال له:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ محمد: ١٩، ومادام تحصيل العلم بالله تعالى واجبا على رسوله فهو واجب كذلك على أُمّتِهِ لقوله تعالى:﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ الأعراف: ١٥٨، وبقوله:﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ ﴾ الأنعام: ١٥٣

وهو الصراط الذي رسمه رب العباد لنبيه وأمرنا باتباعه[1].

ومن النصوص الزاجرة كذلك عن التقليد قوله تعالى في شأن اليهود والنصارى:﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ التوبة:٣١

وفي تفسير هذه الآية ما ذكره الشوكانيّ أنّ حذيفة بن اليمان[2] فيما خرّجه عنه البيهقي وابن عبد البرّ قد قال فيها بعدما سُئِل عنها: " **أكانوا يعبدونهم؟" فقال:" لا ولكن يحلون لهم الحرام فيحلونه، ويحرمون عليهم الحلال فيحرمونه فصاروا بذلك أربابا"**[3]، ولا جرم أنّ هذا أوضح دليل في إبطال التقليد، خاصة إذا تعضّد بقوله تعالى:﴿ إِذۡ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ ﴿١٦٦﴾ ﴾ البقرة: ١٦٦

وهذا النصّ وإن كان وارداً في الكفّار إلا أن العلماء ذكروه في إبطال القول بالتقليد في مسائل الأصول؛ ذلك أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4].

---

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق1497/3– المرداوي، التحبير شرح التحرير، 4025/8، 4026.

[2] – حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ الْعَبْسِيُّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، هَاجَرَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِمَّن شهد أحدا وَأمه الرَبَاب بنت كَعْب بْن عدي بْن كَعْب بْن عَبْد الْأَشْهَل وَيُقَال إِن كنيته أَبُو سريحَة مَاتَ بعد قتل عُثْمَان بْن عَفَّان بِأَرْبَعِينَ لَيْلَة، ينظر الثقات لابن حبان، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط1973، 1، 80/3.

[3] – الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ت:عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت، دار القلم، ط3، 1983، ص71

[4] – المصدر السابق، ص72

ولعل أبين آية كما قال القرطبي في إبطال التقليد وإيجاب نقيضه هي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾ البقرة: ١٧٠

قال الإمام القرطبي: "قال علماؤنا: وقوة ألفاظ هذه الآية تعطي إبطال التقليد، ثم قال: قال ابن عطية: أجمعت الأمة على بطلان التقليد في العقائد وذكر فيه غيره خلافا"[1].

ثانيا: من الأثر

ومن مشكاة الصحابة رضوان الله عليهم في ذم التقليد والمقلدة قول الإمام عليّ رضي الله عنه: **"الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة وهمجٌ رعاعٌ أتباع كُلِّ ناعقٍ لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق"**[2] **وقول ابن مسعود رضي الله عنه: " ألا لا يقلدن أحدكم دينه إن آمن آمن وإن كفر كفر فإنه لا أسوة في الشرّ"**[3]

ثالثا: من المعقول

أما من المعقول فقد قالوا بأنّ المقَلَّدَ يجوز عليه الكذب لانتفاء العصمة عنه، وإذا جاز عليه ذلك لم يكن آتيا بالواجب وهو تحصيل المعرفة بالله تعالى وما يجوز عليه من الصفات، وحينئذ سيضل معه خلق كثير ممن قلدوه واتبعوه دون نظر، ثمّ إن التقليد لو كان سبيلا إلى تحصيل المعرفة لكان محصلا للمعرفة بحدوث العالم لمن يقول بحدوثه، ولكان محصلا للمعرفة كذلك لمن يقول بقدمه، وهذا محال لأنه يلزم منه اجتماع الضدين، ولو أنّنا سلمنا جدلا للمخالف بأن التقليد محصل للمعرفة لكان تحصيله إياها بطريق النظر والثاني معلوم بطلانه[4].

---

[1] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج3/ 15، 17.

[2] – الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص 73

[3] – الشوكاني، المصدر السابق، ص73.

[4] – الأصفهاني، بيان المختصر، مصدر سابق، 353/3.

واعترض المخالف على الاستدلال بقوله تعالى:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ محمد: ١٩ بكون الآية غير مفيدة لوجوب المعرفة بالله تعالى وذلك لأنّ المأمورَ إما أن يكون غير عالم بالله تعالى وإذا كان كذلك فكيف يكون عالما بأمره سبحانه؟ وعليه يمتنع كونه مأمورا من قبله سبحانه بوجوب معرفته، وإلا لزم القول بتكليف ما لا يطاق، وإما أن يكون عالما به تعالى فيكون أمره له بتحصيل معرفته أمرا بتحصيل الحاصل وهذا عبثٌ وهو في حقه سبحانه محال وبالتالي بطل الاستدلال بهذا النّص؛ وعلى فرض أننا سلمنا لكم جدلا بوجوب تحصيل الرسول المعرفَةَ بربه، فلمَ ألزمتم الأمة قاطبة بذلك؟ وقد كان الرجل يقف بين يديه صلى الله عليه وسلم ويتلفظ بالشهادتين فيحكم بصحة إيمانه ولا يطالبه بحشد الأدلة على وجود الصانع وقدمه، لأن هذه الدلائل لا يتوصل إلى معرفتها إلا بعد طول نظر ودقيق بحثٍ وهم لم يعلموا من هذه المسائل شيئا فوجب القول بالتقليد[1].

وأجاب الجمهور عن هذا الأخير بأنه ليس من فرض العامي تحرير الأدلة والإجابة عن الشبه، إنما المطلوب أن يُحَصِّلَ الدليلَ على معرفة الله تعالى إجمالا وهو يحصل بأيسر نظر.

ومن الأدلة العقلية أيضا قولهم بأنّ القول بالتقليد يؤدي إلى جحد الضرورة، لأنّ تقليدَ من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، وعليه فقد صار المُقلِّد مخيرا بين أمرين؛ إما أن يعتقد كلا القولين وهو محال، أو أن يخرج عن كلا الاعتقادين وهو محال كذلك، أضف إلى ذلك أنّ المقَلَّدَ مثلما يجوز أن يصيب يجوز كذلك عليه الخطأ، ووقوعه في الخطأ أقرب من وقوعه في الإصابة، لأنّه ليس من أوصافه ولا أحواله ما يرجح إصابته على خطئه[2].

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 3 /1497، 1498.

[2] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق، 12 /124/123.

الفرع الثاني: القائلون بوجوب التقليد وحرمة النظر وأدلتهم

ذكر صاحب المستصفى أن هذا مذهب الحشوية والتعليمية[1] وقال الزركشي في البحر بأن صاحب الأحوذي قد نقل هذا القول عن الأئمة الأربعة، وذكر بأن الغزاليّ قال في الشامل: "لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة"، ونفى القرافي ذلك عنهم بقوله: "سألت الحنابلة فقالوا مشهور مذهبنا منع التقليد" وهذا ميل الغزالي؛ أي اختيار الغزالي بالنسبة لمذهب الحنابلة، وذهب قوم من كتبة الحديث إلى القول بأن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وإنما الواجب هو العود إلى كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم[2]، ونقل الرازي في المحصول القول بالتقليد عن كثير من الفقهاء[3].

وزاد صاحب شرح الكوكب الساطع وغيره **مذهبا ثالثا** في المسألة نسبه إلى عبيد الله بن الحسن العنبري والذي قال فيه بجواز التقليد في الأصول.[4]

ومما تجدر الإشارة إليه أن الزركشي في التشنيف قد أبطل القول المنسوب إلى الأئمة الأربعة والقاضي بوجوب التقليد في الأصول، وبيّن بأنّ ذلك قد يُتوهم من خلال نهي الأئمة عن الاشتغال بعلم الكلام ومسائله، والحق أن هذا النهي إنما هو متوجه إلى عوام الناس ومن ليس له قدم صدق في مسائل التحقيق؛ وذلك خوفا عليه من الوقوع في اللَبْسِ في معتقده، ونقل كلاما عن البيهقي في شعب الإيمان يؤزِّرُ صحة ما ذهب إليه: "وكيف يكون الذي يتوصل به إلى معرفة الله تعالى وعلم صفاته ومعرفة رسله... مذموما أو مرغوبا عنه؟، ولكنّهم لإشفاقهم على الضَّعَفَةِ أن يبلغوا ما يريدون منه فيضلّوا، نهوا عن الاشتغال به"[5].

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 462/2 – المرداوي، المصدر السابق، 4018/8.

[2] – المرداوي، المصدر سابق، 4017/8-4019 – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1086/2.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 1497/3.

[4] – السيوطي، شرح الكوكب الساطع، مصدر سابق، 443/2 – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 62/4

[5] – الزركشي، المصدر السابق، 63/4، 62.

وبناء على هذا الكلام يتبين لنا بأنّ الأئمة الأربعة براء مما نُسب إليهم من القول بوجوب التقليد، وعلى التسليم جدلا بأنّهم قالوا به، فإنه يحمل على العوام رفقا بهم وخشية عليهم من التيه في مسائل الكلام ذات الفجاج المتشعبة والمسالك الوعرة التي لا يخوضها إلا الراسخون في العلم.

أدلة أصحاب هذا المذهب:

تمسّك القائلون بوجوب التقليد وحُرمة النظرِ بالنصوص النّاهية عن الجدال، وأهمُّ نصٍّ عوّلوا عليه في نُصرة مذهبهم قوله تعالى:﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴿٤﴾ ﴾ غافر: ٤

وجه الدلالة من الآية نهيُهُ تعالى عن الجدال في القرآن، وبالأخصّ في مسائل القدر، والنظرُ والاجتهادُ في العقليات لا مناص مفضيان إلى المنهي عنه[1].

واعترض الجمهور على هذا الدليل بقولهم إنّ الشارع إنّما نهى عن الجدال بالباطل ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾ ﴾ غافر:٥

.دلّ هذا على أنّ الجدال إذا كان في سبيل إظهار الحقّ فهو مطلوب، خاصة إذا علمنا أنّ الشارع الحكيم قد أمر نَبيّهُ – صلى الله عليه وسلم- بجدال المشركين والكافرين بالتي هي أحسن. وأما استدلال المخالف بالنهي عن الجدال في القدر؛ فلأنّ الله تعالى قد وقفهم على الحق بالنص، فكان النهي عن الجدال في النص وليس في القدر باعتباره قضية أو مسألة مُثارةً، كما يمكن حمل المسألة على وجه آخر وهو كون الإسلام في بداياته؛ فاحترز أن يسمع المخالف بهذا الخلاف فيجترأ على القول بأنّ هؤلاء لم ترسخ قدمهم بعد في الدين ويكون ذلك سببا للطعن فيه[2].

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 362/4.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 465/2.

ومن السنة استدلّوا بقوله صلى الله عليه وسلم للصحابة: **"مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم"**[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: **"عليكم بإيمان العجائز"**[2]، وهو حثٌّ صريح منه صلى الله عليه وسلم على التقليد وترك النظر. واحتجوا كذلك بقول أبي أمامة الباهلي[3] : **"عليكم بالسواد الأعظم"**[4]، وبقوله **"من سرّه أن يسكن بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة فإنّ الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد"**[5].

وأما استدلالهم من المعقول:

فقد قالوا : لو كان النظر واجبا في العقليات لفعله الصحابة الكرام؛ لكنهم لم يفعلوه فدل ذلك على عدم وجوبه من جهة، ومن جهة أخرى دل على أنه إحداث لأمر لم يكن عليه السلف الصالح؛ وزيادة على ذلك فإنّ القول بوجوب النظر مع ترك الصحابة له يستلزم جهلهم؛ لأنهم لو علموه ما تركوه، وهذا في حق من عايش التنزيل وعلم التأويل محال.

---

[1] – علاء الدين الهندي، كنز العمال، باب: " في الاعتصام بالكتاب والسنّة"، رقم الحديث: 977، ج1/ 193.

[2] - قال العجلوني في كشف الخفاء: " قال في المقاصد :لا أصل له بهذا اللفظ؛ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعًا "إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء"، وفي سنده محمد بن البيلماني ضعيف جدًا، قال ابن حبان: حدّث عن أبيه بنسخة منها مائتا حديث موضوعة؛ فلا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره إلا للتعجب وقال في الدرر: وسنده واه، وقال القاري: حديث موضوع"، ينظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس، للعجلوني، باب:" حرف العين المهملة" رقم الحديث: "1774" ط1، 2000، 83/2.

[3]– هو صدي بْن عجلان بْن وهب بْن عَمْرو أَبُو أمامة الباهلي من قيس عيلان، مَاتَ سنة سِتّ وَثَمَانِينَ وَهُوَ بن إِحْدَى وَتِسْعين سنة، قال سفيان بْن عيينة: هو آخر من مات بالشام من الصحابة، ذكره ابن حبان في الثقات، رقم 660، مراقبة: محمد عبد المعين خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1973، 195/3– وترجم له ابن الأثير في أسد الغابة، رقم: 2497، تح: علي محمد عوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994، 15/3.

[4] – أخرجه أبو الحسن الهيثمي في مجمع الزوائد، باب:" لزوم الجماعة" رقم الحديث:" 9079" ج5/ 217. وهذا نصّه كاملا: عنِ النُّعْمَانِ بْنِ بشيرٍ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَلَى هَذِهِ الْأَعْوَادِ – أَوْ عَلَى هَذَا الْمِنْبَرِ –: " مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْقَلِيلَ لَمْ يَشْكُرِ الْكَثِيرَ وَمَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ – عَزَّ وَجَلَّ –، وَالتَّحَدُّثُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ شُكْرٌ وَتَرْكُهَا كُفْرٌ، وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ».

قَالَ: فَقَالَ أَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ: عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ.

[5] – أخرجه علاء الدين الهندي في كنز العمال، باب: " في الاعتصام بالكتاب والسنّة" رقم الحديث: 1033، ج207/1.

قالوا كذلك بأنّ الخفاء والغموض في أدلّة الأصول أشدّ وأعقد من الغموض في أدلة الفروع، وقد استويا في التكليف بهما، فكما جاز التقليد في الفروع مع يسر أدلتها جاز ذلك من باب أولى في الأصول.

كما اعتبروا النظر والاجتهاد مظِنَّةً للوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات وقد كثر ضلال الناظرين فلا سبيل إلى السلامة إلا بالتقليد وترك النظر[1].

وقد نسب إليهم القاضي عبد الجبار دليلا آخر مفاده أنّ إبليس هو أول من اجتهد ونظر ولكنّه أخطأ ومادام النظر موقعا في الخطأ فلم يبق إلا التقليد مناصا وملاذا.

وهذا غلط كبير لأنّ من جَانَبَ الصّوابَ تقليدا أعظم ممن جَانَبَهُ بطريق النظر والاجتهاد، ولأنّ خطأ الناظر كذلك لا يوجب ضرورة خطأ الطريقة أو المسلك الذي اتبعه في نظره؛ لأن الخطأ قد يكون ناتجا عن تقصير منه، ثم إنّا لا نُسلِّمُ لهم بكون إبليس هو أول من نظر واجتهد، فقد كانت الملائكة تنظر وتجتهد وتصيب ومن ذلك قصة خلق آدم وعمارته الأرضَ لما قاسته على من سبقه من الجنّ الذين عثوا فيها فسادا، وبهذا يتبين بطلان القول بأنّ التقليد أولى من النظر[2].

واعتُرض على هذه الأدلة بأنّ حديث" عليكم بإيمان العجائز" لا نعلم له أصلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فرض التسليم بصحته فإنه يحمل على التفويض إلى الله تعالى فيما أمضاه وقضاه، وأما حديث السواد الأعظم ولزوم الجماعة، وعدم الفرقة فهي نصوص خارجَ محل النزاع؛ لأنها إما تتعلق بحجية الإجماع [3]، أو بمسألة الإمام وعدم الخروج عنه، فلا علاقة لها البته بمبحث التقليد والنظر، وأمّا قولهم بأنّه لم يثبت عن الصحابة ما يدل على نظرهم في مسائل الأصول فهذا ليس دليلا على عدم خوضهم فيها؛ لأن الذي لم يُنقل لنا هو كلامهم في هذه المسائل لصفاء أذهانهم وصحة معتقدهم وانتفاء الداعي أو المحوِجِ لهم لإقامة مناظرات يذيع صيتها في الآفاق، بخلاف مسائل الفروع

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 362/4 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 464، 465.

[2] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق، 125/12.

[3] – المصدر السابق 124/12.

فقد نُقلت مناظراتهم فيها لكون الأذهان في هذه المسائل متفاوتة المدارك في بلوغ الحق بخلاف المسائل العقلية، ومما ينبغي التأكيد عليه أنّ عدم نقل كلامهم ومناظراتهم في مسائل الأصول لا يستلزم جهلهم بها، وأما قولهم بأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبُه الأكارم لم يُنكروا على العوام ترك النظر؛ فلأن المعرفة الواجبة بالله ورسوله كانت واقعة منهم، وليس من فرض المكلّف جمع الأدلة ومناقشة الشُبَهِ.

وأما كون النظر مَظِنَّة الوقوع في الشبهات والضلالات وسلوك طريق التقليد هو سبيل السلامة والنجاة؛ فإنّا لا نسلّم لكم بذلك؛ لأنّ الهلاكَ والضلالَ كليهما في التقليد وترك النظر، فالمقَلّد قد يَحيدُ عن الحق خطأً، أو كذباً وفي كليهما إضلال لأتباعه، ثم إنه قد ثبت بالاستقراء والنصّ أنّ التقليد في العقائد المضلّة أكثر من التقليد في العقائد الصحيحة على ما قاله رب العباد: ﴿ **وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ** ﴿١١٦﴾ ﴾ الأنعام: ١١٦، يؤيد صحّة ما ذهبنا إليه كذلك حديث الفرقة "**تفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، واحدةٌ في الجنة والباقي في النار**"[1]، وقد كان ذلك هو الجزاء؛ لأن أدلّة الحقّ غامضةٌ ودقيقةٌ، لا يَتمكن منها إلا ذَوُو العقول الراجحة والقرائح الصّافية، مع بذل الاجتهاد والنظر[2].

وقد وجّه حُجّة الإسلام مجموعةَ أسئلةٍ إلى الخصم، رام من خلالها دحض حُجَجِهِ الواهية، وكان أوّل سؤال له حول إحالة الخطأ وجوازه على المُقَلّدِ:" فإن قال الخصم: نحن نحيل عليه الخطأ، قلنا: بم عرفت استحالته؟ بالضرورة أم بالنظر أم بالتقليد؟، وإن قال: بجوازه كان شاكا مرتابا في صدق مذهبه، وإن كان المقلِّدُ قلد إمامه في مذهبه لأنه ادّعى صدقه قلنا له: بم عرفت صدق قوله بأنّ مذهبه حقّ لا يعتريه باطل؟، وإن كان معوّل المخالف في تصديق قول إمامه بصحة مذهبه هو تصديق

---

[1] – أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد عن أنس بن مالك بلفظ قريب من هذا:"تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهُنَّ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً "

باب: الأهواء والبدع، رقم الحديث: 899، 189/1

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 362/4-.364

الآخرين له عاد عليه السؤال أيضا: بمَ عرفت كذلك صدق المقلِّدِ الآخرَ؟" ثم ينتقل الغزالي إلى السؤال الذي أراه قصم به ظهر مخالفه حين قال له:" إن كان مُعَوَّلُكَ على اطمئنان النفس إلى من قلدته في مذهبه، فبمَ تُفرِّقُ إذن بين اطمئنانك واطمئنان أصحاب العقائد الفاسدة من اليهود والنصارى والثنوية وغيرهم إلى أقوال من قلّدوهم وجعلوهم أربابا من دون الله يُحلّونَ لهم الحرام ويحرمون عليهم الحلال"[1].

هذه جملة الحجاج العقلية التي قصم بها حُجَّةُ الإسلام الغزالي ظهر أعداء العقل ودعاة التقليد، فضلا عما أورده من نصوص قرآنية بذّ بها الناطقين من خصومه وألزمهم الحجة، ومن مجموع هذه الآيات قوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ الإسراء: ٣٦، وقوله تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ الأعراف: ٣٣،

وقوله: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ البقرة: ١١١.

فكلُّ هذه النصوص تدعو إلى وجوب معرفة الله تعالى وعدم اتباع الظن في مسائل الدين، وبالأخصّ العقليات منها؛ لأنّ القول فيها بالظن طريق إلى التخرّص والكذب على الله تعالى وهو القائل:﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾ الأنعام: ١٤٨.

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

والذي نخلص إلى قوله من كل ما سبق: إنّ الأصل في المسائل العقلية النظرُ والاجتهادُ وعدم التعويل على التقليد والإتباع؛ لأنّ هذا الأخير مثار الغلط وأساس الوقوع في الشُبه والضلالات ولورود النكير من الشارع للمتبعين قولَ كل ناعق كما أنّ الإجماع قد صدر من الأمّة على وجوب النظر لمعرفة الله تعالى وأن ذلك لا يكون بالتقليد وهذا يقودنا قبل الانتقال إلى المسألة الثانية من هذا

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 463/2، 465.

المبحث إلى الكلام عن مسألة من مُشْكَلاَتِ المسائل في هذا المقام وهي مسألة تفرّعت لزوما عن خلاف المسلمين في الاجتهاد والتقليد في العقليات ألا وهي مسألة "اعتقاد العاميّ من غير معرفة الدّليل "؛ أو بتعبير آخر: " صحة إيمان العاميّ المقلد في العقائد".

وهي مسألة لاريب شائكة كيف وهي متعلقة بالإيمان و الكفر وهذا تحرير موجز لمذاهب أهل الملة فيها:

أولا : مذاهب العلماء في المسألة

ذهب أكثر الأئمة من أهل العلم إلى القول بأن العاميّ المقلد في عقيدته مؤمنٌ من أهل الشفاعة وإن فُسّقَ بترك الاستدلال الذي هو واجب وبهذا قال أئمة الحديث[1].

وفصّل البغدادي[2] القول في المسألة فقال بأن من اعتقد أركان الدين تقليدا دون معرفة لأدلتها ينظر في حاله فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود الشُبَهِ عليها، وقال لا آمَنُ من ورود ما يفسدها من الشُبَهِ، فإنّه في هذه الحالة كافر غير مؤمن بالله تعالى ولا مطيع له، وإن كان معتقدا لأركان الدين دون معرفة لأدلتها مع عدم اعتقاد ورود ما يفسدها من الشبه، فقد اختلف فيه أصحابنا-يريد الأشاعرة-فمنهم من قال هو مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى بسائر عباداته واعتقاده وإن كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال المؤديّان إلى معرفة الحقّ وأركان الدين، ونَسَبَ

[1] – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 63/4، 66-ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 113/5 – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1085/2.

[2] – عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور: عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور، من تصانيفه:" أصول الدين" و " فضائح القدرية " و " فضائح المعتزلة " و " معيار النظر " و " الإيمان وأصوله " و " الفرق بين الفرق" وغيرها، توفي عام تسع وعشرين و أربعمائة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 48/4.

هذا القول إلى الإمام مالك و الشافعي والأوزاعي والثوري[1] وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث وهو اختيار البغدادي[2]، والقول الثاني للأشعري وسيأتي ذكره.

وذكر الزركشي في التشنيف وغيره[3] أنّه نُسِبَ إلى الأشعري قوله بأنّ العامي المُقلّد في العقائد ليس بمؤمن حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين، وقال البغدادي –وهذا هو القول الثاني للأشاعرة– بأنّ الأشعري لا يُكفِّر العاميّ المقلد لأركان الدين دون دليل مع عدم اعتقاد شبه تفسد اعتقاده، فقد خرج باعتقاده هذا عن الكفر كما لا يستحق أن يُسمَّى مؤمنا إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وصحة النبوة ببعض أدلته وإن لم يحسن التعبير عن الأوصاف، وذهب جمهور المعتزلة إلى تكفير المقلد في الإيمان دون نظر في الأدلة[4].

ثانيًا: تحرير مذهب الإمام الأشعري في المسألة

وهذه المقالة التي ذكرها الزركشي وغيره عن الأشعري هي مقالة عظيمة الخطر تستلزم كفر عامّة الناس الذين هم سواد هذه الأمة وطُرُّها؛ ولهذا نجد المحققين من علماء الأشاعرة قد سارعوا إلى

---

[1] – عبد الرحمن بن عمرو المعروف بالأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد في بعلبكّ، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها، له كتاب (السنن) في الفقه، و (المسائل) ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها، ولد سنة ثمان وثمانين وتوفي عام سبع وخمسين ومائة للهجرة، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 320/3.

– سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث، له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، ولد سنة سبع وتسعين، ومات عام واحد وستين ومائة، ينظر في ترجمته المصدر السابق، 3/ 104.

[2] – عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، أسطنبول، مطبعة الدولة، ط1928، 1، ص 254، 255.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 278/6، 279 – ابن السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 285/4 – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1086/2 – جلال الدين السيوطي – شرح الكوكب الساطع، مصدر سابق، 443/4-445.

[4] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق 140/12 – شرح الأصول الخمسة له، مصدر سابق، ص60ومابعدها – البحر المحيط، مصدر سابق، 6 /279 – تشنيف المسامع له أيضا، 66/4

تفنيدها دفعا لغائلتها عن إمام المذهب، ومن هؤلاء نجد الإمام أبا القاسم عبد الكريم القشيري[1] الذي نقل عنه الزركشي قوله: "هذا كذب وزور من تلبيسات الكرّامية[2] على العوام"[3].

ومنهم من قال بأنّ كلام الإمام إن صحّ عنه فإنما يريد به من اختلج في قلبه شيء من صدق السمعيات العقلية كأمثال حدوث العالم وقدم الصانع وصدق النبوة...، إذ واجب عليه أن يجتهد في إزالته بالدليل العقلي فإن بقي مرتابا في ذلك لم يصح منه إيمانه[4]، وهذا مطابق لكلام البغدادي الذي سبق نقله.

وجنح ابن السبكي في رفع الحاجب إلى محاولة بيان معنى التقليد الذي يطلق تارة ويراد به قبول قول الغير من غير دليل، وهو تقليد قائم على الظنّ لا يجزم فيه المقَلِّدُ بأن الحق مع من قلدّهُ، وذلك كتقليد إمام من الأئمة في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحقّ في خلاف ما اعتقده ومِثْلُ هذا التقليد لا جرم أنه غير كاف في الإيمان عند الأشعري أو غيره من الأئمة.

وأما النوع الثاني من التقليد فهو الذي يكون بمعنى الاعتقاد الجازم وهذا النوع لا يُجَوِّزُ فيه المقَلِّدُ على إمامه خطأ الحق في الإيمان الذي قلده فيه، وفي هذا القسم لم يقل الأشعري ولا غيره أنه لا يكفي في الإيمان غير ما أُثر عن أبي هاشم الجبائي فيما نقله عنه الزركشي والبغدادي بأنه زعم أنّ المقلد إذا اعتقد جميع أركان الإسلام وعرف

---

[1]- عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوريّ القشيري، من بني قشير ابن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام، شيخ خراسان في عصره، زهدا وعلما بالدين، كانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها، وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه، من كتبه "التيسير في التفسير " ويقال له " التفسير الكبير "، و" لطائف الإشارات " ثلاثة أجزاء منه في التفسير أيضا، و " الرسالة القشيرية"، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، ج 57/4.

[2] – تنسب هذه الفرقة إلى محمد بن كرّام وهي الفرقة الثانية عشرة من فرق المرجئة يزعمون أن الإيمان هو القول باللسان فقط دون القلب وزعموا أن المؤمنين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين حقيقة وقالوا بأن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان، ينظر مقالات الإسلاميين لشيخ السنة الأشعري رضوان الله عليه، مصدر سابق، 120/1، 121.

[3] – تشنيف المسامع، مصدر سابق، 63/4.

[4] – السيوطي، شرح الكوكب الساطع، مصدر سابق، 444/2.

أصوله كلّها ماعدا أصلا واحد من أصول العدل والتوحيد فهو كافر ومقلدوه كلهم كفرة[1]، وذكر صاحب القواطع أن ثمامة بن الأشرس[2] وهو من رؤوس الاعتزال رأى قوما من العوام يتعادون إلى المسجد خوف فوات صلاة الجمعة فقال : "أنظروا إلى البقر، أنظروا إلى الحمير"[3] فهذه عقيدة المعتزلة في عوام الناس الذين هم حشو الجنة في اعتقادنا.

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن نسبة هذا القول للأشعري لا ينبغي أن يكون على إطلاقه وإنما ينبغي كونه مقيدا بما إذا كان هذا العامي المقلد في إيمانه بالله تعالى مجيزا على إمامه خَطَأَ الحقِّ في ما اعتقده مع إمكان كونه –الحق– مع غيره، أما العامي المقلد في إيمانه لإمام من الأئمة وهو مطمئنٌّ لقوله غير مُجيز للخطأ عليه في إصابة الحق الذي قلّده فيه فإنّ الأشعريَّ رضوان الله عليه من تكفيره برآء، بل وقال سائر علماء الملّة خلا شذوذٍ من المعتزلة ومن وافقهم بأنّه من أهل الشفاعة، كما تُرجى له من الله تعالى المغفرةُ؛ ذلك أنّ الإيمان عند أهل السنة لا يعدو كونه التصديق القلبي[4]، وأنّه لو توقف على غير هذا الأخير من المعرفة للمسائل المختلف فيها في أصول الديانة لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه مطالبة عوام الناس بمعرفتها وتحرير أدلتها ودحض الشبه عنها، وحيث لم يحصل ذلك منه علمنا أن هذا الأمر ليس شرطا في الإيمان، وأنّ الإيمان غير متوقف عليه وما كان كذلك فالجهل به لا يكون كفرا[5].

وعليه فإنّ العاميَّ إذا وجد في نفسه تصديقا جازما مع انشراح صدره واطمئنان قلبه للإسلام كفاه ذلك في تحصيل مسمى الإيمان، سواء عليه عرف الدليل الذي من خلاله حصل له هذا التصديق

---

[1] – ابن السبكي، رفع الحاجب مصدر سابق، ، 585/4– الزركشي، تشنيف المسامع، 66/4، البغدادي، أصول الدين، مصدر سابق، ص255.

[2] – ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن: من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المقدَّمين، من تلاميذه الجاحظ، كان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون. وكان ذا نوادر وملح، توفي سنة ثلاثة عشر ومئتين، ينظر الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 100/2– الفهرست لابن النديم، مصدر سابق، 207/5.

[3] – ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 119/5.

[4] – الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق، ج7/5

[5] – المصدر السابق، 100/5.

الجازم أم لم يعرفه، أحسن التعبير عنه أم لم يحسن[1]، ففي الحديث عن معاوية بن الحكم أن له جارية أراد إعتاقها فأخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:" **ايتني بها، فجاءت، فقال لها: أين الله؟ فقالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة**"[2].

فقد أثبت لها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف الإيمان بمجرد تصديقها الجازم بوجود الله تعالى وصدق نبوة رسوله صلى الله عليه وسلم دون أن يسألها عن قدم الصانع ولا عن حدوث الأكوان ولو كان معرفة ذلك من واجبات الإيمان لكان رسول الله صلى الله عليه أولى بالسؤال عنه من غيره، وهو يدل كذلك على أن العاميّ إنما يكفيه الإيمان الجَمْليُّ الذي وسع عوام الصحابة من قبل فكان إيمانهم ثابتا ثبوت الشمّ الرواسي[3]، ثم إنّ تكليف العوام كما قال ابن السمعاني "بمعرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد في العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلا فضلا من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامي هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربه"[4].

ثم أختلف أهل السنة بعد اتفاقهم على إيمان العاميّ المقلّد في فسوقه وعصيانه بترك النظر والاستدلال، والذي ذهب إليه أبو حنيفة أنه ليس عاص بتركه النظرَ وقال بعض العلماء بعصيانه، وأساس الخلاف ومنشؤه في وجوب النظر فمن قال بأنه واجب من أجل الوصول إلى معرفة الله تعالى قال بأن تركه معصية في حقه، ومن لم يقل بوجوبه لم يقل بتفسيقه ولا عصيانه، وأنكر الشوكاني ما نُسب إلى أئمة الحديث من قول بتفسيق العاميّ المقلد بتركه النظرَ؛ لأنّ ذلك لم يصح عنهم وما ينبغي

---

[1] – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 67/4

[2] – أخرجه أبو عبد الله الحميدي في الجمع بين الصحيحين – البخاري ومسلم– باب: "معاوية بن عبد الحكم السلمي" رقم الحديث: "3130" ج3/ 554.

[3] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1087/2

[4] – ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 114/5.

لهم قوله لأنّ مذهبهم هو مذهب الصحابة الكرام والسلف الصالح المكتفين بالإيمان الجَمْلِيِّ، بل وكيف يصحّ هذا القولُ وقد أُثر عن أئمة الحديث تحريم النظر وجعله من الضلالة والجهالة؟[1].

المطلب الثاني: الإصابة والخطأ في العقليات:

الفرع الأوّل: تقديم

تعتبر مسألة الخطأ والإصابة في العقليات من المسائل المشكلة في مبحث الاجتهاد المتعلق بعلم أصول الفقه؛ لأن هذه المسألة تعتبر "نظرا تأصيليا في جوهر الحق الذي يبحث عنه المجتهدون هل هو نسبي متعدد بحيث يكون فيه كل مجتهد مصيبا، أم أنه مطلق واحد من ظفر به أصاب ومن قال بغيره أخطأ"[2]، ونظرا لأهمية المسألة فقد حرص الأصوليون في مصنفاتهم على بيان أنواع الحق المختلف فيه وذلك بغية التمييز بين المسائل واحترازا من اختلاط الأحكام ومن هؤلاء الذين عنوا بهذا الجانب نجد أبا حامد الغزالي الذي قسم العلوم النظرية قسمين :علوم نظرية قطعية، وعلوم نظرية ظنية".

والذي يهمنا بحثه في هذا الموضع هو العلوم النظرية القطعية التي قسمها الغزالي بدورها إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: المسائل الكلامية

وهي التي سبق وأن قدمنا تعريفا لها والذي نشير إليه هنا أن الغزالي قد ميز بين العقليات التي يلزم من الخطأ فيها الإثم والكفر وبين التي لا يلزم من الخطأ فيها الكفرُ؛ ولكن يلزم الإثم والضلالة والابتداع، فجعل من جنس الأول ما يرجع إلى الإيمان بالله تعالى ورسله وقدم الصانع...، فالمخطئ فيها آثم كافر، وجعل من جنس الثاني الاختلاف في خلق الأفعال ومسألة الرؤية وما كان على شاكلتهما.

---

[1] – إرشاد الفحول، مصدر سابق، 1086/2– تشنيف المسامع، مصدر سابق، 67/4

[2] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 673

القسم الثاني: المسائل الأصولية

ويريد بها حجية الإجماع والقياس...، فهذه المسائل كما قال الغزاليّ أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم ومخطئ.

القسم الثالث: المسائل الفقهية القطعية:

وذلك كوجوب الصلوات المفروضة، وأركان الإسلام، وحرمة الزنا... وكل ما عُلم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف فيها آثم، ثم فصّل بين ما عُلِمَ من هذه المسائل بالضرورة كوجوب الصلاة وحرمة الزنا والربا... فمنكرها آثم كافر، وبين ما عُلِمَ قطعًا بطريق النّظر كمسائل الفقه المعلومة بالإجماع فالمنكر فيها آثم وليس بكافر[1].

ثم بعد ذكره لهذه الأقسام بيّن بأنّ أهل القبلة مُختلفون في مسألة الحقّ في العقليات؛ هل هو واحد أو متعدد؟ أو بتعبير آخر: هل كل مجتهد في العقليات مصيبٌ؟

الفرع الثاني مذاهب العلماء في التصويب والتخطئة

المذهب الأول: وحدة الإصابة في الحق مع التخطئة

ذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين إلى القول بوحدة الحق؛ أي أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيب وإنما المصيب واحد وما عداه مخطئ، والإثم غير محطوط عن مخالف الملّة وذلك سواء نظر وعجز عن درك الحق أو لم ينظر، وقال الإسنوي في زوائد الأصول بكفره[2]، واختاره الزركشي في البحر إلاّ أنه فرّق بين مسائل أصول الدين الثابتة بدليل قطعيّ كمعرفة الله تعالى وقِدَمِهِ ومعرفة رسوله، فالمخالف في هذه المسائل آثم مخطئ كافر والحق فيها واحد لا يتعدد، وأما الخطأ في مسائل أصول الدين الثابتة بدليل ظني فإن الكفر عن صاحبها مرتفع ويثبت في حقه الإثم، ثم بين الزركشي

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 2/399-400.

[2] – جمال الدين الإسنوي، زوائد الأصول على منهاج الوصول، ت:محمد سنان سيف الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، دت، ص431-433

بأنّ هذه الأحكام متعلقة بالمسائل الدينية، أما المسائل غير الدينية كالكلام عن الجوهر والعرض وحدوث الأجسام فلا المصيب فيها مأجور ولا المخطئ فيها آثم[1].

أدلة أصحاب هذا المذهب:

استدل جمهور أهل العلم القائلين بوحدة الحق في العقليات بأدلة من المنقول والمعقول وهي كالآتي:

– أولا: من الكتاب:

قوله تعالى:

﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ ﴾ ص: ٢٧، وقوله: ﴿ وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ فصلت: ٢٣ ﴿ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍۚ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ المجادلة:١٨

ووجه الحجّة من هذه النصوص أن الحكيم جل في علاه قد ذمّ الكفّار على اعتقادهم وتوعدهم على ذلك بالعقاب ولو أنهم كانوا معذورين فيما ذهبوا إليه لما كان هناك لزوم من هذا الذم وهذا الوعيد[2].

– ثانيا: من السنة:

وأما من السنة فقد استدلوا بما علم منه صلى الله عليه وسلم علما لا جدال فيه من تكليفه للكفرة من اليهود والنصارى بالإيمان وترك معتقدهم الباطل، وقتله لمن ظفر به منهم، مع العلم بأنّ كلّ من قاتله أو قتله لم يكن معاندا بعد انكشاف الحق له بدليله؛ دلّ كل هذا على أنّ الحق في

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 236/6.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 332/4– الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 402/2– الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق 108/5

الأصول واحد وأنّه ليس كلّ مجتهد مصيبا وأن المخطئ في هذه المسائل آثم كافر إن أتى بما يوجب كفره وإلا فهو مخطئ آثم[1].

– ثالثا: الإجماع:

لقد أجمعت الأمة من السّلف وقبل ظهور المخالف على قتال الكفار وذمهم وهجرهم على اعتقادهم، ولو كانوا معذورين في ذلك لاستلزم منه خطأ الأمة المعصومة وهذا محال، فدلّ ذلك على أن الحق واحد، من أدركه فقد أصاب، ومن أخطأه فقد ضلّ ضلالا بعيدا[2].

رابعا–المعقول:

أما من المعقول فقد قالوا بأنّ الله تعالى قد وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة ومكنّ السبيل أمام العقلاء من أجل معرفتها فوجب أن لا يحيدوا عن عهدة التكليف إلا بالعلم[3]، ولو كان كلّ مجتهد مصيبا لأمكن اجتماع الضدين فيكون الصانع قديما ومحدثا وأن يتساوى قول من قال بالوحدانية وقول من قال بالتثليث، وهذا باطل فامتنع أن يكون الحق مُجتمعا في الاثنين، ولزم من ذلك أن يكون المصيب واحدا [4].

وقد حاول الخصمُ نقض هذه الأدلة باعتراضه على الاستدلال أوّلا بالنّصوص القرآنية التي ادّعى بأنّ إيرادها هنا هو خارج محل النزاع؛ لأنّ الكفر في لسان العرب[5] هو الحجب والتغطية والستر، ومن ذلك سُميَّ الليل كافرا؛ لأنّه يحجب ضوء النهار ويُغطي الحوادث، وسمي المزارع كافرا؛ لأنّه يَكْفُرُ البذرة بالتربة ويغطيها، وبناء عليه فإنّ الذمّ هنا لا يتصور إلا في حق الكافر المعاند؛ لأنّه عرف الدليل وأنكره، أو في حقّ المقلد الذي يعرف من نفسه أنه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ومع ذلك فهو مصرّ على القول به، أما المبالغ في الطلب، المستفرغ لوسعه، العاجز بعد ذلك عن بلوغ الحقّ

---

[1] – المصادر السابقة نفسها والصفحة نفسها مع المحصول للرازي، مصدر سابق، 1456/3.

[2] – الإحكام، 332/4– ابن السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 541/4– المرداوي، التحبير شرح التحرير، 3930/8 – اللكنوي، فواتح الرحموت، مصدر سابق، 415/2.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 3/ 1456.

[4] – ابن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، مصدر سابق، 351/5، 352.

[5] – الجرجاني، أساس البلاغة، مصدر سابق، باب:" ك ف ر"، 140/2.

فهذا لا يكون أبدا ساترا للحق وكافرا له، وبالتالي فإنّ الذم لا يشمله وهو مصيب في اجتهاده غير آثم[1].

وأما اعتراضهم على ما استدل به الجمهور من سُنّة النبيّ صلّى الله عليه وسلم فهو قائم على أنّه صلى الله عليه وسلم ما قتل الكفار بسبب ما اعتقدوه عن اجتهاد منهم؛ وإنما سببه استكبارهم عن الحق ومكرهم بالدّاعية إليه واشتغالهم عنه باللهو والطرب، فكان قتله صلى الله عليه وسلم لهم جزاء وفاقا[2].

وأما الإجماع فإنّه يُحمل على ما حُمِلَ عليه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم؛ أي تخصيصه بالكافر المعاند، وعليه بطل الاستدلال به في محل الخلاف.

وأما اعتراضهم على استدلال الجمهور بالمعقول فإنّه يكمن في عدم تسليمهم بأنّه تعالى وضع على هذه المطالب أدلّةً قطعيةً ومَكّنَ العقلاءَ من معرفتها، وكيف ذلك والخلائق من زمن قبض الرسول صلى الله عليه وسلم وهم مختلفون في العقائد والأديان إلى يوم الناس هذا؟[3].

المذهب الثاني: تعدد الحقّ مع التصويب

عُزي إلى أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ[4] وعبيد الله بن الحسن العنبري[5] قولهما بأن كل مجتهد في العقليات مصيبٌ وأنَّ الإثم مرتفع عن المخطئ، ونُسب إلى الجاحظ القول بتصويب مُخالِفِ

---

[1] – الرازي، المصدر السابق، 3/ 1458– الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 332/4.

[2] – الآمدي، المصدر السابق، 332/4، الرازي، المصدر السابق، 1458/3.

[3] – الرازي، المصدر السابق، 1457/3

[4] – عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، له تصانيف منها: " الحيوان" و " البيان والتبيين" و " البخلاء" و " تنبيه الملوك" وغيرها، ولد سنة ثلاث وستين ومائة، وتوفي عام خمس وخمسين ومائتين، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، ينظر الفهرست لابن النديم، مصدر سابق، 209/5، 208 – الأعلام للزركلي مصدر سابق، 74/5.

[5] – هو عبيد الله بْن الْحَسَن بْن الحسين بْن أبي الحر، ولعبيد الله بْن الْحَسَن قدر وشرف، وله فقه كبير مأثور، من سادات أهل البصرة فقها وعلما يروي عن جماعة من التابعين، توفي في شهر ذي القعدة من عام ثمان وستين و ومائة للهجرة، ينظر أخبار القضاة لأبي بكر البغدادي، تع: عبد العزيز المراغي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1947، 88/2– الثقات لابن حبان، مراقبة عبد المعيد خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط7، 1937، 143/1– تاريخ بغداد وذيوله، للخطيب البغدادي، مصدر سابق، 309/10.

الملّة إن اجتهد و لم يدرك الحق بخلاف المعاند فإنّه لا يُصوَّبُ، وهذا تحريرٌ لمذهبيهما بحسب ما نقله الأصوليون عنهما في مصنفاتهم مع محاولة لبيان وجه الحق والصواب في المسألة[1].

أوّلا: تحرير مذهب أبي عثمان الجاحظ

من الجدير بالتنبيه عليه بداية أنّ الأصوليين لم يعتمدوا في تحرير مذهب الجاحظ ولا العنبري على آثار مكتوبة بخطهما يصرح فيها كل واحد منهما بأنه يُصوّبُ كل مجتهد في الأصول وينفي الإثم عنه، وإنما اكتفوا بحكاية مذهبيهما من خلال ما نُقل عنهما، فقد حرّر الغزاليُّ مذهب الجاحظ بقوله: "ذهب الجاحظ إلى أنّ مُخالف ملّة الإسلام من اليهود والنصارى والدهريّة إن كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو آثمٌ، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضا معذور؛ وإنما الآثم المعذّب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يُكلِّفُ العباد إلا بقدر وسعهم، وهؤلاء عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفا من الله إذا استدّ عليهم طريق المعرفة" وإلى قريب من هذا نقل الآمدي في الإحكام[2].

وحرر الإسنوي مذهب الجاحظ في زوائد الأصول[3] بقوله: "وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند" وهو نفسه ما نقله عنه تاج الدين السُبكيّ في رفع الحاجب[4]، وحرّره الرازيُّ في المحصول بقوله: "ذهب الجاحظ...إلى أنّ كُلَّ مجتهد في الأصول مصيبٌ"، ثم ذكر بأنّ مراد الجاحظ من قوله بالتصويب ليس مطابقة الاعتقاد؛ لأنّ فساد هذا الرأي واضح غير محتاج إلى إثبات، وإنما أراد نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف[5].

---

[1] – الزركشي، المصدر السابق، 236/6– تشنيف المسامع، له أيضا، 24/4، 25– ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 11/5– تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 540/4 السيوطي، شرح الكوكب الساطع، مصدر سابق، 406/2 – المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، 3924/8، 3931،

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 401/2، الآمدي، الإحكام، مصدر سابق331/4.

[3] – الإسنوي، زوائد الأصول، مصدر سابق ص431– 433.

[4] – ابن السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 540/4.

[5] – الرازي، المحصول، 1456/3

ونقل الزركشي في البحر المحيط بأنّ الجاحظ جعل الحق في المسائل العقليّة واحدا، ولكنّه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم[1]، وذكر صاحب فواتح الرحموت عنه أنّه صوب المجتهد الباذل جهده في طلب الحق حتى ولو كان نافيا للملة بخلاف الكافر الذي تبين له الحق وتركه عتوا وعنادا، وكذا من لم يجتهد في طلب الحقّ وأخلد إلى الأرض[2].

وحرّر ابن تيمية مذهب الجاحظ في المسودة بقوله: "وقال الجاحظ...: المعارف ضرورية، وما أمر الربّ تعالى الخلق بمعرفتها ولا بالنظر، بل من حصلت له المعرفة وفاقا فهو مأمور بالطاعة، فمن عرف وأطاع استحق الثواب، ومن عرف و لم يطع خلد في النار، وأمّا من جهل الربّ فليس بُمكلَّفٍ، فإن مات جاهلا لم يعاقب"[3] وهذا قول خطير إذ فيه تصريح بعدم وجوب النظر لمعرفة الربّ سبحانه وهو مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول.

ومن خلال هذه المنقولات عن الجاحظ نخلص إلى أنه نُسِبَ إليه الآتي:

أولا: التصويب مطلقا.

ثانيا: نفي الإثم عن المخطئ في الأصول، ماعدا المعاند الذي تبين له الحق وأعرض عنه.

ثالثا: عدم وجوب النظر والعذر بجهل معرفة الربّ سبحانه.

ومن أجل تحرير منصف لمذهب الجاحظ يتوجب علينا أن نبين مراده من لفظتي "الإصابة" و "الأصول"؛ لأنّه إذا اتضح لنا مقصده منهما سَهُلَ علينا بيان مذهبه.

إن الذي ينبلج لنا في الأفق من خلال المنقولات السابقة عن الجاحظ هو أنّ مراده من الإصابة ليس مطابقة الاعتقاد كما بين ذلك الفخر الرازي في المحصول؛ وإلا كان ذلك كفرا بالإجماع، إذ

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 236/6.

[2] – اللكنوي، فواتح الرحموت، مصدر سابق، 414/2.

[3] – آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تح: أحمد الذروي، بيروت، دار ابن حزم، ط2001، 1، 895/2، 896.

كيف يتطابق قول من قال بأنّ الله واحد، وقول من قال بالتثليث، ويكون كلاهما مصيبا للحق؟ وهذا كلام لا يرتضيه كافر فضلا عن أن يرتضيه لنفسه موّحد؟

وإنما يُحتمل أن يكون مُراده من قوله "بالإصابة" أنّ المجتهد أتى بما أُمر به واستفرغ وُسْعَهُ في البحث عن الحقّ ومحاولة بلوغه، وهذا هو مُنتهى مقدوره، فهو معذور في اجتهاده والإثم منتفٍ عنه[1].

أما مَقْصِدُهُ من كلمة "الأصول" فيُحتمل أنّه أراد بها أحد أمرين:

الأوّل: مسائل العقيدة الإسلامية دون سواها من الديانات.

الثاني: أصول الدين الإسلامي وغيره من العقائد.

والذي يظهر بحسب ما مضى من النّصوص المنقولة عنه أنّه قصد المجتهدين من الملّة وغيرها؛ لأنّ ما نُقل عنه من ذكره للمجتهدين جاء بصيغة الإطلاق، من غير تقييد بمجتهدي الأمة دون سواهم. وبناء على هذا فإنّه يمكننا القول بأنّ الجاحظ يجعل الحقّ في أصول أهل الملّة واحدا من أدركه فقد أصاب ومن لم يدركه فقد أخطأ، كما أنّه ينفي الإثم عن المجتهدين مطلقا سواء كانوا من أهل الملة أو غيرهم، باستثناء المعاند الذي أعرض عن الحق ونأى عنه بجانبه، وقد عزى إليه هذا القول الآمديُّ في الأبكار حيث قال: " وذهب الجاحظ إلى أنّهم معذورون – أي الكفار- لأنّهم أدّوا ما يجب عليهم من الاجتهاد فأدّاهم إلى ما يعتقدونه حقّا وهم ملازمون له خوفا من الله تعالى، وكذلك الخلاف فيما إذا لم ينظروا من حيث لم يعرفوا وجوب النظر"[2].

وعليه إذا علمنا أنّ مراد الجاحظ من قوله بالإصابة هو عدم المطابقة للحقّ في نفس الأمر وإنما الخروج من عهدة التكليف وانتفاء الإثم، لم يبق من صحّة ما نسب إليه إلا القول الثاني وهو نفي الإثم عن المخطئ في الأصول مطلقا، سواء كان من أهل الملة أو كان مخالفا لها، وهو ما نسبه إليه كثير من

[1] – محمد العروسي، المسائل المشتركة، مرجع سابق، ص296.

[2] – الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق، 107/5

أهل العلم وذكر صاحب مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه أن شيخ الإسلام ابن تيمية قال بأنّ القول الأول لا قائل له[1].

ثانيا: تحرير مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري

نقل الأصوليون في مصنفاتهم عن العنبري ثلاثة أقوال في المسألة وهي كالآتي:

القول الأول: كُلُّ مجتهد في العقليات مصيب، وهذا يوحي بتصويب جميع المجتهدين حتى المخالفين للملّة من اليهود والنصارى والثنوية وغيرهم[2].

القول الثاني: تصويب المجتهدين من أهل القبلة دون غيرهم؛ أي تخطئة مخالف الملة[3].

القول الثالث: رفع العذر عن المخطئ في الأصول من أهل القبلة، وقيل حتّى مخالف الملة مالم يكن معاندا[4].

ونظرا لبشاعة هذا المذهب وعدم اتفاقه وأصولِ الشريعة الإسلامية، وكون قائله واحدا من علماء الإسلام ممن وُلّوا قضاء إمارة البصرة في زمن من الأزمان وعُرِفَ بالفقه في الدين، بل وذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب " أنه فقيه ثقة "[5]؛ من أجل ذلك سعى العلماءُ سعيا حثيثا إلى محاولة تبرئة ساحة العنبري مما نُسب إليه، وإيجاد محاملَ لكلامه تكون أليق بمكانته، فذكر الغزالي في المستصفى بأنّ

---

[1] – خالد عبد الله، مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1426، 1هـ، 1199/4

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 402/2– المنخول له أيضا، مصدر سابق، ص451– الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 602/3– الجويني، البرهان، مصدر سابق، 1325/2– الرازي، المحصول، مصدر سابق 1456/3.

[3] – الشيرازي، شرح اللمع، مصدر سابق، 1043/2–1044– الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 335/3– أبو يعلى الفراء الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تح: أحمد المباركي، دون بيانات، 1540/5، 1541– آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، 895/2– الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 236/6– تاج الدين السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 1883/3– اللكنوي، فواتح الرحموت، مصدر سابق، 415/2، – ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 11/5، 12– ابن برهان، الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، 338/2.

[4] – الطوفي، شرح مختصر الروضة مصدر سابق، 602/3، 603، – ابن برهان، المصدر السابق، 338/2.

[5] – ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دار المعارف، ط1326، 1، ج7/7.

المعتزلة كانوا أوّل من استبشع هذا المذهب واستهجنه، فحملوا تصويبه للمجتهدين على المسائل الكلامية التي لا يلزم من الخلاف فيها التكفيرُ والخروج عن الملة، وذلك كمسألة الرؤية وخلق الأعمال...؛ لأن الأخبار الواردة في حقّها مُتشابهة والأدلّة فيها متعارضة وكل فريق أوَّلَهَا بما يراه أنّه أوفق لكلام الباري جل وعلا، وكلام حبيبه صلى الله عليه وسلم، وبما رآه كذلك أنّه أليق بعظمته سبحانه وتعالى[1].

أما الجويني شيخُ الغزالي فقد حاول الاعتذار للعنبريِّ بحمل كلامه على ما ذكره تلميذه آنفا من كلام المعتزلة في تصويب أهل القبلة في المسائل التي لا يبلغ الخلاف فيها حدَّ التكفير، مع زيادة عذر آخر يتمثل في حمل كلامه على ارتفاع الإثم عمّن اجتهد وبذل وسعه من أهل الملة في إصابة الحق لكنّه لم يُوَفّقْ إليه، ومع ذلك لا يُقرّ على عقيدته الباطلة، وهذا نصّ كلامه:" وغاية الإمكان في تقرير هذا المذهب أن يقال: مطالب الخلق الوصول إلى الحق... فإذا خاضوا في طلب الحق و لم يحتمل عقلهم إلا ما اعتقدوه فيُعذَرُونَ على اعتقادهم ولا يُوبَّخُونَ، ولا نقول مع هذا إن معتقداتهم صحيحة"[2].

وإلى نفس التأويل السابق ذهب كذلك ابن السمعاني في القواطع حيث قال: "وقد قيل: إنّ هذا القول منه في أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية... فأمّا ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود...، فإنّ في هذا الموضع نقطع بأنّ الحقّ فيما يقوله أهل الإسلام "، ثم قال: "وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه"[3].

أما ابن برهان فقد نحا في تبرئته للعنبري مما نسب إليه منحا حرّر فيه الكلام عن المقصود من الإصابة وهو بهذا يعيدنا إلى نفس ما تمّ به تبرئة الجاحظ مما نُسب إليه كذلك من قول بتصويب جميع

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 403/2.

[2] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 1317/2.

[3] – ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 11/5، 12.

المجتهدين في الأصول، فقال ابن برهان لعلّ مقصود العنبري من قوله "كل مجتهد مصيب في الأصول" أي معذورا فيما أداه إليه اجتهاده وليس بمعنى المطابقة للحقّ في نفس الأمر؛ لأنّ هذا الأخير فيه الجمع بين النفي والإثبات، كالقول بالرؤية وعدمها، وهذا من أمحل المحالات التي يتنزه عنها المجانين بله العقلاء[1].

ثمّ نقل نقلا عزيزا يشرح الصدرَ؛ حيث أنّه لا يوجد أحد ممّن حرّر مذهب العنبري ونقل هذا النقل خلا ابن برهان في مصنّفه حيث قال:" والصحيح ماحكاه عنه- أي العنبري- الجاحظُ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يُعتقد أنّ الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعا، كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس، أما الخلاف الجاري بين أهل الملل كالمعتزلة والخوارج وغيرهم؛ فإنّه يزعم أن الحقّ في جهة واحدة، غير أنّ المخطئ معذور فيما أخطأ"[2]

والذي يُفهم من هذا النقل أن العنبريَّ ينفي الإثم عن المخطئ من أهل القبلة فقط دون النافي للملة، فدلّ بمفهوم المخالفة على أن نافي الملة مخطئ وآثم عند العنبري، لكن لم نجد من نقل عنه هذا إلا ابن برهان، ومن الروايات التي تشدُّ عَضُدَ ما نقله ابن برهان في كتابه ما ذكره الزركشي عن القاضي الباقلاني في مختصر التقريب أنه قال: "واختلفت الروايات عن العنبري فقال في أشهر الروايتين: إنما أُصوّبُ كلّ مجتهد في الدين تجمعهم الملة وأما الكفرة فلا يصوبون، وغلا بعض الرواة عنه فصوّب الكافرين المجتهدين دون الراكنين إلى البدعة"[3]

وينبغي أن يكون تأويل مذهب العنبري على الوجه الذي حكاه عنه ابن برهان؛ لأنّنا لا نعتقد أنّ أحدًا من أهل القبلة لا يقطع بضلال اليهود والمجوس والصابئين والذين أشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا، ولا يعتقد أنّ قولهم باطل قطعا؛ يؤزر هذا القول ما نقله عنه ابن قتيبة في مختلف الحديث: "إنّ القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار

---

[1] – نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، مصدر سابق 238/6.

[2] – ابن برهان، الوصول إلى الأصول، مصدر سابق، 2/ 338.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 237/6

صحيح وله أصل في الكتاب...، وسئل عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: "كل مصيب"؛ هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزّهوا الله"[1]، فهذا النقل ظاهر في أنّ

تصويب العنبري خاص بأهل ملة التوحيد، وإذا أضفنا هذا النقل إلى المنقولات السابقة قادنا ذلك إلى درجة الجزم بانتفاء القول الأول عنه، وأنّه إنما أراد تصويب المجتهدين من أهل القبلة في المسائل العقلية الظنية التي لا يلزم التكفير من الاختلاف فيها مع نفي الإثم عن المخطئ فيها. وإذا تبيّنَ لنا بطلان القول الأول؛ فإنّ ما يُنسب إلى العنبريِّ هما القولان الأخيران فقط، وهو تصويب كل مجتهد في الأصول من أهل القبلة مع نفي الإثم عن المخطئ، وهو لاريب مذهب باطل إذ كيف يُعقل التسويةُ بين مثبت القدر ونافيه، أو بين قائل بخلق القرآن، وقائل بأنّه كلام الله تعالى، وأن يكون كلاهما مصيبا؟

ولهذا قال الغزالي بأنّ هذا المذهب شرّ من مذهب الجاحظ[2]؛ ذلك أنّ الجاحظ جعل الحقّ في الأصول واحدا بينما العنبري جعل الحق فيها متعددا وصوّب كل من بذل وسعه واستفرغه في درك الحق سواء بلغه أم لم يبلغه.

ويبقى مذهب العنبري مذهبا يكتنفه الغموض والتناقض كما قال ابن قتيبة، خاصة عندما نقرأ عنه أنه قال: "ولو قال قائل: إن القاتل في النار كان مصيبا، ولو قال إنه في الجنة كان مصيبا، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيبا"[3]؟.

---

[1] – أبو محمد بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح: محمد الأصفر، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1999، ص95، 96.

[2] – الغزالي، المستصفى، المستصفى، 403/2.

[3] – ابن قتيبة، المصدر السابق، ص96.

أدلّة أصحاب هذا المذهب:

استدل القائلون بتعدد الحق وتصويب المجتهدين بقولهم إنّ حصر الحق في واحد دون البقيّة، وجعل من أدركه مصيبا ومن جانبه مخطئا هو تكليف لمن أخطأ الحقّ باعتقاد نقيض مُعتَقَدِهِ الذي أدّاه إليه اجتهاده بعد أن استفرغ الوسع فيه، وهذا تكليف بالمحال، وهو ممتنع من حيث النصُّ والمعقولُ.

أما امتناعه من حيث النص فقد دلّ عليه قول الباري جل وعلا : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ البقرة: ٢٨٦

وواضح أنّ تكليفَ المجتهد بنقيض ما أدّاه إليه اجتهاده هو عين التكليف بما لا يطاق، وأما امتناعه من حيث المعقول فهو متحقق من خلال رحمة الله بعباده ولطفه بهم ولا يليق بمن كان هذا وصفه أن يعذب خلقه فيما لا قِبَلَ لهم به، كما أن من يستقرأُ أحكام الشرع يجدها دائرة على التخفيف والمسامحة؛ دلّ على ذلك الرّخص الشرعية المبيحة لترك العزيمة حال قيام العذر المعتبر شرعا، فكيف بهذا الكريم اللطيف الرحيم أن يُعذّب من قضى سحابة عمره في التأمل والنظر؟[1]

ولم يُسلّمُ الجمهور للخصم قولَهُ بأنّ القول بوحدة الحقّ هو تكليف بالمحال؛ لأن الوصول إلى الحق ممكن عن طريق الأدلة المنصوبة عليه مع وجود العقل الذي هو حاضر عتيد لديهم، وعلى فرض عدم الوصول إلى الحقّ فإن ذلك واقع باعتبار أمر خارج وهذا لا يمنع البتة من التكليف به[2].

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

وفي ختام بحث مسألة التصويب والتخطئة في العقليات و التي هي من أمهات مسائل علم الأصول ومُهِمّاتِ مسائل المنقول والمعقول، فإنّنا نصل إلى القول أولا:

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 3/ 333، – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 1458/3، 1459 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 401/2.

[2] – الغزالي، المصدر السابق، 402/2– الآمدي، أبكار الأفكار، مصدر سابق، 108/5.

إنّ الحق في مسائل العقليات واحدٌ لا يتعدد والمخطئ فيه آثم كافر إن كان إنكاره في العقليات الثابتة بدليل قطعي كوجود الصانع وصدق النبوة...، وإلا فهو مخطئ آثم غير كافر، واختُلِفَ في عصيانه بترك النظر والصحيح من خلال ما سبق عدم عصيانه إن كان عاجزا عن الاستدلال، وإلا فهو مُؤاخذٌ لتركه البحث عن الحقِّ. كما نقول ثانيا: إنّ الواجب في المسائل العقليّة الاجتهاد لا التقليد وذلك لقوة الأدلة السمعية والعقلية الموجبة للنظر والبحث وتقصي الحقيقة.

وتبقى هذه المسألة كما قال تاج السبكي في الإبهاج مسألةً " عظيمة الخطب"[1] وَعْرَةَ المسالك والفجاج، فكم من عقول فيها قد ضلت وحادت عن جادّة الصواب، إلا أنها ذات أثر بالغ ونفع كبير في مسائل الفقه وأصوله، من جهة، ومن جهة أخرى فهي تعتبر إشكاليةً معرفيةً مُهمّةً؛ ذلك أنّ البحث في وحدة الحقيقة وتعددها يعتبر من أبرز الإشكاليات الفلسفية المعاصرة التي تبحث في نظرية المعرفة، وهي التي يُعبِّرُ عنها المفكرون بحوار الحضارات[2]، ومن هنا ندرك تلك النظرة الثاقبة للعقل الأصولي في تقييم المسائل القمينة بالبحث والدرس؛ حيث لم يعتبر هذه المسألة من فضول المسائل التي لا ينبني عليها أي عمل، وإنما اعتبرها من أساسيات الكلام في باب الاجتهاد والتقليد فصدّر بها مبحث "أحكام الاجتهاد"، وأكّد على أهميتها تارةً أخرى في مبحث التقليد ليُبيِّنَ بأنّ الخلاف فيها له أثر كبير في الاختلاف في قواعد علم أصول الفقه ومن أمثلته اختلاف الأصوليين في تأثيم من اجتهد و لم يوافق الحق، واختلافهم كذلك في تكافئ الأدلة وتعادلها.

[1] – تاج الدّين السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 1183/3.

[2] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص682.

الفصل الثالث

المسائل الكلامية المختارة وأثرها في الاختلاف في القواعد الأصولية

جامعة الأمير بدر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل:
مسألة التحسين والتقبيح وأثرها في الاختلاف

المطلب الأوّل: " حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع"
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: بيان محلّ الخلاف في المسألة
الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الرابع: خلاصة المسألة
الفرع الخامس: أثرها في الفروع الفقهية .

المطلب الثاني: " حسن المباح"
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: سبب الخلاف ونوعه

المطلـب الثا لث: " قبح المكروه "
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة
الفرع الرابع: سبب الخلاف ونوعه.

المطلب الرابع: "العمل بالقياس عقلا"
الفرع الأول: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: نوع الخلاف في المسألة

المبحث الثاني:
مسألة التكليف بما لا يطاق وأثرها في الاختلاف
المطلب الأول: مقدّمة الواجب
الفرع الأول: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة
الفرع الرابع: أثر القاعدة في الفروع الفقهية.

المطلب الثاني: "التكليف حال الإكراه"
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: تحرير محل النزاع
الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة
الفرع الرابع: أثر القاعدة في الفروع الفقهية

المطلب الثالث: "حصول الشرط الشرعيّ شرط في التكليف"
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: تحديد محل الخلاف
الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: أصول القاعدة
الفرع الخامس: أثر القاعدة في الفروع الفقهية.

المطلب الرابع: " التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته "
الفرع الأوّل: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة
الفرع الرابع: نوع الخلاف وأثر القاعدة في الفروع الفقهية.

المبحث الثالث:
مسألة الاجتهاد في أصول الدّين وأثرها في الاختلاف
المطلب الأوّل: " حكم من اجتهد ولم يوافق الحقَّ "
الفرع الأول: تقديم
الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة
الفرع الثالث: نوع الخلاف في القاعدة

المطلب الثاني: تكافؤ الأدلّة وتساويها
الفرع الأول: تقديم
الفرع الثاني: القائلون بتكافؤ الأدلّة
الفرع الثاني: القائلون بعدم تكافؤ الأدلّة
الفرع الثالث: خلاصة المسألة

المبحث الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين وأثرها في الاختلاف:

المطلب الأول: حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

الفرع الأولّ: تقديم

مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع هي المسألة التي خرّجها الأصوليون على الأصل الكلامي الكبير "التحسين والتقبيح"، والمتتبع لهذه المسألة في تواليف الأصوليين يُلفِهِم يعبرون عنها بقولهم: "مسألتان على التنزّل" ويريدون بذلك مسألة "شكر المنعم عقلا" ومسألتنا هذه، أما مقصدهم من "التنزّل" فهو زيادة التهوين من مذهب المخالف[1] وقد شرح الرّهونيّ ذلك بقوله: "الانحطاط عن المذهب الأشرف"[2]؛ أي نتخلى عن مذهبنا الذي هو في ذرى العلياء وننحط إلى مذهبكم الذي هو في حضيض الغبراء؛ لنقيم عليكم الحجة في هاتين المسألتين.

وقبل الاسترسال في تفاصيل هذه المسألة أنوه بداية إلى سبب عدم تطرقي لمسألة "شكر المنعم" وهو أنّني وجدتها مسألة كلامية بحتة تفرعت عن مسألة الحسن والقبح بل إن شئت قل هي عينُ مسألة الحسن والقبح وبالتالي لا يمكن اعتبارها من قواعد أصول الفقه المختلف فيها بناء على الاختلاف في الحسن والقبح العقليين، ويوضح صاحب البحر المحيط هذا الكلام بقوله: "إن الأصحاب جعلوا مسألة شكر المنعم... على التحسين والتقبيح وليس بجيد، أما الأول: فلأن الشكر هو اجتناب القبيح وارتكاب الحسن وهو عين مسألة التحسين والتقبيح فكيف يقال: إنها فرعها؟ وإلى ذلك أشار ابن برهان في الأوسط، فقال: "هذه المسألة هي مسألة التحسين والتقبيح ولا نقول هي فرعها إذ لابدّ وأن نتخيل بين الفرع والأصل مناسبة وهي هي"[3].

ولهذا السبب آثرت عدم التطرق إليها والانتقاء من المسائل ما فيها خلاف أصولي حقيقي يرجع في سببه إلى الأصول الكلامية محل البحث.

---

[1] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 238.

[2] – الرهوني، تحفة المسؤول، تح:الهادي شبيلي، دبي، دار البحوث للدراسات الاسلامية، ط1، 2002 ،447/1،446.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 160/1، 159.

كما أشير أيضا إلى أنّ عبارات الأصوليين قد اختلفت أثناء بحثهم لمسألة "حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع" فمنهم من استعمل هذا التعبير ومنهم من عبّر عنها بقوله "حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع" مثلما فعل الإمام الرّازي في المحصول، وعبر عنها آخرون بقولهم "حكم الأشياء في الأصل"، ورسمها بعظهم بقوله "الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع"[1].

الفرع الثاني: بيان محلّ الخلاف في المسألة:

قبل الشروع في ذكر مذاهب أهل الملّة في المسألة نبين أولا محل الخلاف والذي حصره المتكلمون في المسألة من أهل الأصول والكلام في أفعال الإنسان الاختيارية كالتمتع بالطيبات من المطعومات والمشروبات، أما الأفعال الاضطرارية كالتنفس والتنقل من مكان إلى مكان آخر ونحوها فهذا مما لا خلاف فيه بين الناس في أن المكلف غير ممنوع عنها.

الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة:

بعد البحث والدراسة للمسألة في مضانّها تبين لنا بأن المذاهب فيها ثلاثة وهي كالآتي:

1 – المذهب الأوّل: مذهب الوقف

وهو مذهب أكثر الأشاعرة وبه قال الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبو الطيب الطبري، وهو قول الإمام الأشعري، واختاره الجوينيُّ، والشيرازيُّ، والباجيُّ، والفخرُ الرزيّ، وهو مذهب المتكلمين عامّة، كما اختار هذا المذهب جماعة من المعتزلة وحكاه ابن حزم عن أهل الظاهر، وذكر السمرقندي في الميزان بأنه مذهب عامة الحنفية، وذكر آل تيمية في المسودة عن أبي الخطاب الكلوذاني أنه قال بأنّه مذهب أكثر الحنابلة، وفصّل الآمديّ القول في المسألة عند المعتزلة فذكر بأن هؤلاء قد قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسّنه العقل وإلى ما قبّحه وإلى ما لم يقض فيه بحسن ولا قبح، فما حسّنه العقل إذا استوى فيه الفعل والترك فهو المباح وإن ترجح فعله على تركه ولحق الذم على تركه فهو الواجب سواء كان لذاته كالإيمان أو لغيره كالنظر المفضي إلى المعرفة وإن لم يلحق الذم على تركه فهو المندوب وأما ما قبحه العقل فإن ترجح تركه على فعله ولحق الذم على فعله فهو

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 121/1 – الشيرازي، التبصرة، مصدر سابق، ص 532.

الحرام و وإلا فهو المكروه ومالم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه وأول أقوالهم فيه ما ذكرنا وسيأتي ذكر بقية أقوالهم في موضعها من المسألة [1]

وقد ذكر الرازي في المحصول والزركشي في البحر وغيرهما اختلاف القائلين بالوقف في معناه فقد فُسّر تارة بأنه لا حكم وهذا التفسير بيّن في أنه لا يراد به الوقف وإنما هو قطع بعدم الحكم وفُسّر تارة أخرى بأنّا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فإنّا لا ندري أهو الحظر أم الإباحة؟

وممن صرح من الأشاعرة بأن المراد بالوقف هو عدم الحكم أبو نصر بن القشيري وأبو الفتح بن برهان والمازري إذ قال بعد أن رجّح بأنّ أفعال العقلاء قبل الشرع حكمها الوقف" ونعني به القطع على أن **لا حكم** لله سبحانه في حقنا"[2]، وهو اختيار ابن السمعاني كذلك في القواطع حيث يظهر ذلك من خلال تعريفه للوقف بقوله: "هو أن **لا يُحكم** للشيء لا بالحظر ولا بالإباحة"[3]، وهو اختيار الغزالي أيضا في المستصفى فقد بين ذلك بقوله: "وأما مذهب أصحاب الوقف فإن أرادوا أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح... وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فخطأ"[4]، وقد جزم ابن السبكي في منع الموانع بأنّ هذا هو مراد الأشعريِّ من قوله

---

[1]- الأبياري، التحقيق والبيان، تح: علي بن عبد الرحمن الجزائري، الكويت، دار الضياء، ط1، 2011، 324/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 123/1 – السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، 262/1، - تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، تع: عبد المنعم إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2002، ص 13- تاج الدين السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع، تح: سعيد الحميري، بيروت، دار البشائر، ط1، 1999، ص 95-97 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 154/1، 159- ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 822/2-835 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 121/1- القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 407/1، وما بعدها – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 130/1-141، الأمدي، الإحكام، مصدر سابق، 1/ 83- 85 - السمرقندي، ميزان الأصول، تح: عبد الملك السعدي، مكة، جامعة أم القرى، دط، 1984، 1/ 281 وما بعدها - ابن القصار، المقدمة في الأصول، تع: محمد السليماني، تونس، دار الغرب الإسلامي، دط، دت، ص 153، 154 – آل تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، مصدر سابق 869/2، 868.

[2] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 158/1، 157 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 122/1.

[3] - ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 2/ 830 وما بعدها.

[4] - الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 126/1.

بالوقف حيث لم يوافق البيضاوي فيما ذهب إليه في المنهاج حين قال: "وفسّره الإمام[1] بعدم الحكم والأولى أن يفسّر بعدم العلم"[2] وردّ عليه بقوله: "وليس معنى ذلك نفي العلم به كما توهمه البيضاوي وغيره، بل نفيه نفسه" [3].

وإنّما حمل الإمام البيضاوي قول الأشعري بالوقف على عدم العلم بالحكم؛ لأن ذلك أليق بأصول بمذهبه حيث إنّه حدّ الحكم بخطاب الشارع القديم والقول بعدمه قبل البعثة يقود إلى القول لزوما بحدوثه وهذا مخالف لأصول مذهب الشيخ ثمّ إن الحكم عند الأشعري لا يتوقف على بعثة الرسل وذلك لتجويزه تكليف مالا يطاق[4].

أما الحنفية فقد بيَّن السمرقنديُّ مُرادهم من الوقف والذي لا يعني عدم الحكم وإنما لابد أن يكون لهذه الأفعال حكم عند الله تعالى فيمكن أن يكون هو الوجوب بالإيجاب الأزلي ويمكن أن يكون هو الحظر بالتحريم الأزلي ويمكن أن يكون هو الإباحة إلا أنّ ذلك لا يدرك إلا بالشرع ولا يمكن الوقوف عليه بالعقل لخفائه ودقته فوجب الوقوف في الجواب إلى حين ورود الشرع[5].

والذي أميل إليه وأرجّحه من أقوال الأصوليين في معنى الوقف هو عدم العلم بالحكم وليس عدم الحكم لأن القول بهذا الأخير يقتضي الفصل في المسألة بأن لا حكم ولا يدل البتة على الوقف كما أن القول بعدم العلم بالحكم هو أليق بأصول المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة في تعريفهم للحكم بأنه خطاب الشارع القديم إذ لا يستقيم وصفه بالقدم ثم القول بعدمه حتى بعثة الرسل وقد انتصر لهذا الرأي الإمام الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وغيرهما.

---

[1] – مقصود البيضاوي من الإمام هنا هو عبد الله بن عبد الله الجويني والد إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك كما بين ذلك محقق المنهاج في الصفحة "26"، وأشار عليَّ أستاذنا – نذير حمادو– حفظه الله بأنّ المراد بالإمام هنا هو الرّازي؛ لأنّ البيضاويَّ من مدرسته، فإذا قال "الإمام"؛ فإنّه يريد الرازيَّ والله أعلم.

[2] – البيضاوي، منهاج الوصول، مصدر سابق، ص 25، 26.

[3] – تاج الدين السبكي، منع الموانع، مصدر سابق، ص96، 97.

[4] – البيضاوي، المصدر نفسه، ص26.

[5] – السمرقندي، ميزان الأصول، مصدر سابق، 283/1، 284.

وقد استدل القائلون بالوقف بجملة أدلة من المنقول والمعقول:

-أولا: من المنقول:

استدل القائلون بالوقف بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴿١٥﴾ ﴾ الإسراء: ١٥

فقد أمّن الله عباده من العذاب قبل بعثة المرسلين فيلزم من ذلك انتفاء الوجوب والحُرمَة قبل البعثة وإلا فإنه لا يأمنُ العذاب من ترك الواجب أو وقع في الحرام.

واحتجوا كذلك بقوله تعالى: ﴿ رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴿١٦٥﴾ ﴾ النساء: ١٦٥

فدلت الآية بمفهومها على نفي الاحتجاج قبل البعثة ويلزم منه نفي الموجب والمحرم كذلك.

ومن النصوص القرآنية التي استند عليها القائلون بالوقف كذلك قوله تعالى:﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ يونس: ٥٩

ولعل هذه الآية من أوضح الآيّ التي اعتمد عليها الواقفة في تقوية مذهبهم لأنّها تدل بمنطوقها على أن من حرّم شيئا أو أحلّه دون إذن من الشارع فقد افترى عليه الكذب وهذا منكر من القول وزور[1].

-ثانيا: من المعقول

قال الواقفة بأنّ ثبوت الحكم إما أن يكون بالشرع أو العقل أو الإجماع ولا شرع قبل ورود الشرع والعقل عندنا لا يُوجِبُ ولا يُحَرِّمُ؛ لأنّه لا سلطة له على تحسين شيء أو تقبيحه وقد سبق الكلام عن هذا الأصل في مبحث التحسين والتقبيح وعليه فلا حكم[2].

قالوا كذلك بأنّ ممّا أجمع عليه المسلمون بأنّ الحاظر والمبيح والموجب هو الله تعالى دون سواه ولو كان العقل له صلاحية ذلك لما جاز أن يوصف الحكيم بالآمر والموجب والمحرّم، وإن جاز ذلك

[1] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 83/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 476/1.

[2] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 83/1.

فإنما يكون على سبيل المجاز لا الحقيقة وهذا في حقّه محال سبحانه وتعالى، فدلّ ذلك على أنّه لا تحريم ولا إباحة ولا إيجاب قبل مجيء الشرع[1].

كذلك مما عضّد به القائلون بالوقف مذهبهم من صريح المعقول قولهم بأنّه لو كان العقل يوجب إباحة شيء من هذه الأعيان أو يحظرها لما جاز أن يرد الشرع بخلافه ولما جاز ورود الشرع بخلافه من التحليل والتحريم دلّ ذلك على أن العقل لا يحلل ولا يحرم[2].

يدلّ كذلك على أنه لا إباحة ولا حظر قبل مجيء الشرع أنّ الله تعالى لم يخلِّ بين الآدميين وعقولهم، لأن هذه الأخيرة مَكْمَنُ الأهواء والضلالات، فبسببها ارتطم جَمٌّ غفير من الناس في مهاوي الحيرة، فلا نجد أحدا من البشر خَلاَّهُ الله وعَقْلَهُ؛ ولكن بعث الرسل وأنزل الكتب ودخل العبيد كلهم تحت سلطان الشرع، فدل هذا على أن العقل لا يستقل بشيء من الإيجاب والتحريم والإباحة فوجب الوقف حتى ورود الشرع.

وقال الأشاعرة بأنّ الأعيان ملك لله عزّ وجلّ، فله أن يمنع من الانتفاع بها، وله أن يبيح، وله أن يوجب؛ وبالتالي فإنّه قبل مجيء الشرع لا مزية لحكم من هذه الأحكام على الآخر، فوجب الوقف في الجميع حتّى يأتي الحكم من عند الشارع[3] مما اعترض به المخالف على أدلة الأشاعرة أن الاستدلال بالآية لا حجة فيه؛ لأنّ العذاب ليس من لوازم ترك الواجب وفعل المحرّم فيجوز انفكاكه عنهما بناء على عفوٍ أو شفاعة[4].

2- المذهب الثاني: مذهب الإباحة

وهو قول معتزلة البصرة وأهل الظاهر ونسبه الدبوسي في تقويم الأدلة إلى علماء الحنفية وحكاه ابن السمعاني في القواطع عن أبي حامد المروذي وأبي إسحاق المروزي من الأشاعرة وحكي أيضا عن

---

[1] - الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، 234/2.

[2] - المصدر السابق الصفحة نفسها - آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، 873/2.

[3] - ابن السمعاني، القواطع، 830/1.

[4] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 84/1

ابن سريج وذكر الزركشي في البحر أنّه ذكر عن مجموعة من الأشاعرة وقد نصر هذا القول من المعتزلة الجبائيان والقاضي عبد الجبار الهمذاني[1].

وقد نبّه الأشاعرة على أن من وافق المعتزلة من الأصحاب؛ إنّما وافقهم في القول، و لم يوافقهم في الأصل أو المستند؛ ذلك أنّ مستند المعتزلة عقلي ومستند أصحابنا شرعي [2].

واستدل القائلون بالإباحة كذلك بنصوص من المنقول والمعقول نجتزأ منها أهمّها:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ الأعراف: ٣٢

ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالى قد أنكر على من يحرّم الطيبات التي خلقها لعباده فدلّ على أنّ ما خلقه الله لعباده الأصل فيه الإباحة والانتفاع وإلا صار خلقه عبثا من غير فائدة وهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى.

ومن أقوى النصوص وأوكدها في بيان أن الأصل الأشياء الإباحة قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ البقرة: ٢٩، فهذه الآية دلت بمنطوقها على أن الله سبحانه قد خلق ما خلق

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 159/1، 154 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 835/1، 824 – السمرقندي، ميزان الأصول، مصدر سابق، 285/1 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 124/1 – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 408/1 – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 130/1، الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 325/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 123/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 83/1 – المشّاط، الجواهر الثمينة، تح: عبد الوهاب أبو سليمان، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1990، ص263، حلولو، الضياء اللامع، تح: عبد الكريم النملة، الرياض، مكتبة الرشد، ط 2، 1999، 161/1 – ابن القصار، المقدمة في الأصول، مصدر سابق، ص153 – الباجي، إحكام الفصول، تح: عبد الله الجبوري، دمشق، دار الرسالة، ط2، 2012 234/2 – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 868/2 – الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تح: محمد هيتو، دمشق، دار الفكر، ط1، 1980، ص533 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 475/1.

[2] – حلولو، الضياء اللامع، مصدر سابق، 162/1، القرافي، نفائس الأصول 408/1، 409

من الطيبات من الرزق لا لشيء سوى لينتفع منها خلقه سبحانه وتعالى وهذا يدل بقوة على أن الأصل في الأشياء الإباحة لا الحظر و الوقف[1].

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾ طه: ٥٠

فقد ذكر القرطبي في جامعه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه فسّر هذه الآية بقوله: "أعطى كل شيء زوجه من جنسه ثم هداه إلى منكحه ومطعمه ومشربه ومسكنه "[2]؛ فدل هذا على أن حكم الله في الأشياء التي ينتفع بها الخلق قبل ورود الشرع هو الإباحة وليس الحظر أو الوقف.

– ثانيا: من المعقول

قالوا بأنّ الانتفاع بالعين من المطعومات كالفواكه وغيرها، وممّا يُشرب ويُلبس هو منفعة خالية من أي وجه من وجوه القبح؛ وبالتالي فإنّ هذا الفعل حسن والعقل يجيز إتيان المستحسنات من الأفعال وسبب قولنا: "إنها منفعة"؛ أنّا نعلم قطعا أنّ أكل الفاكهة وشرب الماء العذب من المستحسنات التي تهواها الأنفس وتميل إليها بفطرتها التي جبلت عليها، وأما سبب قولنا أنها خالية من أي وجه من وجوه القبح ذلك أنها لا تلحق أي ضرر بأي أحدٍ، فلو كان هذا الفعل قبيحا لكان متصلا بوجه من وجوه الضرر بالغير فلما انتفى ذلك حكمنا بحسنه ومادام أنه حسن فهو مباح[3].

واستدل أبو الحسين البصري على قول فرقته بالإباحة بأنّ الأكل من الطيبات الموجودة في الأرض مما لا يعود بضرر على المالك؛ لأنّ الله تعالى هو الغني الجواد الكريم الذي يعطي عطاء من لا يخشى الإقتار، ومتى كان الأمر كذلك حسن الانتفاع بالشيء وحكمنا عليه بالإباحة ونظير ذلك حسن الاستظلال بظل الغير مالم يلحق به ضررا[4].

واستدل كذلك القائلون بالإباحة بخلق الله للّذة في المطعومات والمشروبات لغرض عبيده، ومادام كذلك فجاز الانتفاع و التمتع بها، ولو لم يخلقها لغرضٍ لكان ذلك منه عبثا، وهو من أمحل

---

[1] – القرافي، المصدر نفسه، 409/1.

[2] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله التركي وآخرون، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2006، 185/16.

[3] – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 823/1.

[4] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 2/ 869 – 871.

المحالات في حقه، فثبت لزاما أنّه خلقها لغرض، وهذا الأخير إما دنيويٌّ، كالتلذذ، وإما دينيٌّ عمليٌّ، كالاجتناب مع الميل؛ لكون تناولها يُحدِثُ مفسدةً ما، كشرب الخمر، أو دينيٌّ علميٌّ، كخلقها للاستدلال بها على كمال قدرة الله تعالى، وذلك كله لا يحصل إلاّ بالتناول والتمتع بها[1].

وقد ردّ المخالف على هذه الأدلة بجملة من الردود نجملها في الآتي:

– **أولا:** قال المخالف بأنّ المباح اسم مفعول، وهو يستدعي مُبيحا، والإباحة عندنا هي حكم شرعي تعني التخيير بين الفعل والترك وذلك لا يُعلم إلا بخبر من الله تعالى، فإن لم يأت الخبر من عنده سبحانه أنّى أن يُعلم ذلك؟

– **ثانيا:** أما قول المعتزلة ومن وافقهم بأنّ الله تعالى خلق الأشياء نافعة لا لشيء إلا ليُنتفع بها فلا قبح في ذلك، أي في الانتفاع بها، فيُردّ عليهم بأنّ إخبار الباري جل وعلى بأنّ ما خلق نافع لا يلزم منه الإذن بالانتفاع به بل قد يكون المراد من ذلك أنّه خلقها ليصبر المؤمن على اجتنابها فيثاب في الآخرة على الصبر في الدنيا.

– **ثالثا:** وأما قولهم بأنّ الله تعالى خلق الأشياء وجعل فيها الطعوم وخلق فينا اللذة لا شيء إلا للتلذّذ والانتفاع بها فإنّا نقول بأنه ليست كل أفعال الله تعالى معلّلة، فمنها المعلل ومنها غير المعلل ثم إنه قد تكون الحكمة من خلق الطعوم في الأشياء واللّذة فينا هي الابتلاء بصبرنا عليها في الدنيا لنيل ثواب الآخرة[2].

3– المذهب الثالث: مذهب الحظر

وهو مذهب معتزلة بغداد وذهب إليه بعض الأشاعرة كأبي عبد الله الزبيري الذي نقل عنه الزركشي أنه قال بأنّ هذا المذهب هو الحقّ، وذهب إلى هذا أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية

[1] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 1/ 135– 137.

[2] – الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 1/ 331– 333.

وعلي بن أبان الطبري، وأبو الحسين بن القطان وحكاه سليم الرازي عن بعض الحنفية، وذكر هذا القول عن الأبهري من المالكية[1].

ولقد اعتمد أهل السنة ممن وافق المعتزلة في القول بالحظر بأدّلة من الكتاب واعتمد المعتزلة على أدلة من العقل وهي كالآتي:

أولا: من الكتاب:

قوله تعالى:﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾ الأعراف: ١٥٧

ووجه الدلالة من الآية أنّ هذه الطيبات كانت محرمة قبل ورود الإذن الشرعي فهي على الحظر إذن.

واستدلوا كذلك بقوله تعالى:﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ الحشر: ٧

ووجه الدلالة أنّ مالم يأت به الرسول وجب تركه وعدم الأخذ به وقبل بعثته لا نعلم حكم الشرع في هذه الأشياء فوجب تركها وحملها على التحريم والحظر.

واستدلوا كذلك بقوله تعالى:﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ ﴾ المائدة: ٤

وبقوله تعالى﴿ ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ المائدة: ٥

دلّ قوله تعالى:" يسألونك" بمفهومه على أنّ الأشياء قبل ورود الشرع محظورة ومحرّمة؛ وإلا كان السؤال لغوا لا فائدة منه وهذا محال[2]، ويؤكّدُ ذلك الجواب الواردُ في الآية التي بعدها " اليوم أُحلّ لكم"؛ أي أنّها كانت قبل ذلك محظورة، واليوم هي الآن مُباحة لكم.

– ثانيا: من المعقول

عمدة ما استدلّ به القائلون بالحظر هو أنّ الشيء إذا تردّد بين الحسن والقبح فإنّه يُكفُّ عنه احتياطا، وهذا أمر قد تعارف عليه العاقلون من البشر، ويشهد له من الشرائع تغليب أمر الحظر عند الاختلاط، كاختلاط امرأة أجنبية بزوجة الرجل، أو اختلاط الميتة بالمـــــُذكّاة.

---

[1] – نفس المصادر التي ذكرت في مذهب الإباحة والوقف.

[2] – المشاط، الجواهر الثمينة، مصدر سابق، ص 263.

وأمّا الحجة الثانية التي اعتمدوا عليها من المعقول هو أنّ التصرف في الأشياء دون إذن من الله تعالى قبيح؛ لأنه تصرف في ملك الغير دون إذن مالكه، وكما لا يجوز التصرف في ملك الإنسان دون إذنه لا يجوز كذلك التصرف في ملك الله تعالى دون إذنه[1].

قالوا كذلك بأنّ الانتفاع بهذه الأعيان دون إذن مالكها لا يُؤمَنُ بسببه عقاب الله تعالى لنا؛ بسبب الاعتداء على مُلكه، فوجب علينا تجنب ذلك طلبًا السلامة.

ويمكن الردّ على أدلة القائلين بالحظر بجملة من الاعتراضات نوجزها في الآتي:

– يجاب على قولهم بأنّ الاستمتاع بهذه الأشياء هو اعتداء على ملك الغير، فكما لا يجوز التصرف في ملك الإنسان دون إذنه لا يجوز التصرف كذلك في ملك الله دون إذنه، بأنّ منع التصرف في ملك البشر دون إذنٍ مستنده الشرع، ونحن نتكلم عن ذلك قبل ورود الشرائع ولا فرق بين الأمرين عندنا قبل ورود الشرع، ثمّ إن فساد هذا القول ظاهر الفساد إذ لا يمكن قياس الغائب على الشاهد هنا لأن الشاهد قد يتضرر إذا تصرف غيره في ملكه دون إذنه كالأكل من بستانه مثلا، بخلاف الغائب الذي لا ينقص من ملكه شيءٌ إذا استعمله عبيده إلا كما ينقص المِخْيَطُ إذا أُدخِل البحرَ، فبان فساد هذه الحُجّة.

– وأما قولهم بأن انتفاعنا بالأشياء وليس هناك إذن من الشارع قد يكون سببا في صبّ العذاب علينا ففساده ظاهر من خلال قلبه عليهم وقولنا بأنّ العذاب قد ينزل علينا إذا استنكفنا عن التمتع بالطيبات التي خلقها لنا فإن للخالق أن يعاقب على الترك كما له أن يعاقب على الفعل فليس القول بالعقاب على الفعل أولى من القول بالعقاب على الترك[2].

الفرع الرابع: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يتبيّن لنا بأنّ الخلاف في المسألة بين المذاهب هو خلاف معنوي له آثاره على الفروع والقواعد الفقهية وهذا مذهب الكثير من علماء أصول الفقه، يقرر ذلك الإمام الزركشي إذ

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 124/1 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 827/1، 828 – الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 1/ 329، 330.

[2] – الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، 237/2، 238 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 126/1.

قال:" وأشار إمام الحرمين إلى أنّ الخلاف بين القائل بالإباحة والقائل بالوقف لفظي وظنّ أنهم يريدون هاهنا استواء الفعل وتركه في باب الذمّ وغيره، ولكن غيره من أئمتنا الناقلين لهذا المذهب عن المعتزلة لم يحمله على ذلك"[1].

الفرع الخامس: أثر القاعدة في فروع الفقه

من الفروع الفقهية المخرجة على هذا الأصل ما ذكره الطوفي في شرح مختصر الروضة استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله فيما جهل دليله سمعا بعد ورود الشرع، ومن أمثلة ذلك اختلاف العلماء في إباحة أكل لحوم الخيل والضبُع والأرنب البريّ، والزرافة وسباع البهائم وجوارح الطير والهوامّ وغيرها، فلو قُدّر أنه لم يوجد دليل في شيء مما ذكر بنفي أو إثبات، فيرجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل ورود الشرع فيستصحبه إلى ما بعد مجيء الشرع فيحكم القائل بالإباحة بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع الإباحة فيبقى ما كان على ما كان، ويحكم الواقفة بالوقف والقائلون بالحظر بالتحريم[2].

كذلك من المسائل الفقهية التي يمكن تخريجها على هذا الأصل من ولد في جزيرة في بحر أو منقطع من الأرض و لم يبلغه حكم الشارع في مجموعة من الأعيان وأراد الانتفاع بها فهل يجوز له ذلك أم أنها محظورة عليه؟[3]

أما من القواعد الفقهية المخرجة على هذا الأصل نذكر على السبيل المثال لا الحصر:

أولا: الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع

وهذه القاعدة قد وضعت قيدا للإباحة والحظر فجعلت قيد الأول المنفعة وقيد الثاني المضرة فيباح ما فيه منفعة للخلق ويحظر عليهم ما فيه مضرة لهم وعليه يباح كل ما فيه منفعة من المآكل والمشارب والألبسة وغيرها ويحظر منها ما تضمن ضررا على مستعملها[4].

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 159/1.

[2] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 402/1.

[3] – أحمد الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، الرياض، جامعة محمد بن سعود، ط 1، 2007، ص 89.

[4] – أحمد الضويحي، المرجع السابق، ص 138.

ثانيا: **الأصل في العادات عدم التحريم**

والمراد بالعادات ما يحتاجه الناس في حياتهم العامة من مآكل ومشارب معاملات... فهذه الأشياء الأصل فيها أنها مباحة [1].

ثالثا: **الأصل في الأشياء الطهارة**

يقول ابن تيمية:" الأصل الجامع طهارة جميع الأعيان حتى تتبين نجاستها، فكل ما لم يبين لنا أنّه نجسٌ فهو طاهر"[2].

– المطلب الثاني: حسن المباح

الفرع الأوّل: تقديم:

يعتبر المباح من الأحكام التكليفية الخمسة عند جمهور الأصوليين خلافا للمعتزلة، والمباح مشتق من الإباحة والتي تعني في معاجم اللغة التخيير بين الفعل والترك حيث تقول العرب:" أباح الرجل ماله" أي أذن في أخذه وتركه وجعله مطلق الطرفين[3] وذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة بأن الحروف الثلاثة" الباء و الواو والحاء" تدل على شيء واحد وهو سعة الشيء وظهوره... ومن هذا باب إباحة الشيء وذلك أنه ليس بمحظور، فأمره واسع غير مضيق[4].

أما في الاصطلاح الشرعي فإن المباح عند الأصوليين هو كما عرفه الشوكاني في إرشاد الفحول بقوله:" مالا يمدح على فعله ولا على تركه"[5]، وعرفه الزركشي بقوله:" هو ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم"[6].

---

[1] – ابن تيمية، الفتاوى، مصدر سابق، ج29/ 16، 17.

[2] – المصدر السابق، ج21/ 542 – أحمد الضويحي، المرجع سابق، ص 143.

[3] – ابن تاج العارفين المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، القاهرة، عالم الكتب، ط 1، 1990، 35/1

[4] – ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، 315/1.

[5] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 75/1.

[6] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 275/1.

فخرج بقوله" أذن" بقاء الأشياء على حكمها قبل ورود الشرع ومذهب صاحب التعريف هو الوقف حيث لا إباحة قبل مجيء الشرع كما سبق القول.

وخرج به كذلك فعل الله تعال فلا يسمى مباحا أو لا يوصف بالإباحة بالاتفاق بين أهل السنة.

وأما قوله " من حيث هو ترك" فهو للإشارة إلى أنّ المباح قد يترك بالحرام والواجب والمندوب فلا يتركه وفعله سواء بل يكون تركه واجبا ولكن يستوي الفعل والترك في الإباحة إذا كان ترك المباح بمثله كترك عقد الإجارة للانشغال عنه بعقد البيع.

وذكر الزركشي أن من الأصحاب وهو يريد الأشاعرة من عرفه بأنه الذي لا حرج في فعله أو تركه؛ وهذا لا يستقيم مع قولهم إن الإباحة حكم شرعي إذ كيف يجمع بينهما والمباح بهذا التعريف يدخل فيه أفعال الله تعالى وأفعال غير المكلفين ضرورة[1].

ولهذا عرفه صاحب المحصول بقوله:" هو الذي أُعلم فاعله أو دُلّ على أنه لا ضرر في فعله و تركه ولا نفع في الآخرة "[2].

ومن خلال ما سبق من التعاريف نتوصل إلى أنّ حكم المباح هو أنه لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه في الآخرة، وكذلك لا مدح على فعله ولا ذمّ على تركه في الدنيا، أي أنه مستوي الطرفين من حيث حكم الشارع في من يأتيه أو يتركه.

وقد تكلم الأصوليون في كتبهم عن مسائل عديدة تتعلق بالمباح منها قولهم" الإباحة من الأحكام الشرعية" وقولهم كذلك:" المباح مأمور به"، و " هل يدخل المباح في مسمى الواجب" و" هل المباح تحت التكليف" وقولهم " هل المباح حسن"[3].

وما يهمنا من هذه المسائل هو المسألة الأخيرة "هل المباح حسن" ذلك أن بينها وبين الأصل الكلامي الكبير " التحسين والتقبيح" نسبا وصهرا، فالأصوليون قد عدوها من القواعد الأصولية

[1]- المصدر السابق، 275/1.

[2] - الرازي، المحصول، مصدر سابق، 81/1.

[3] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 1/ 104-107.

المختلف فيها بناء على اختلافهم في الحسن والقبح العقليين، حيث أنهم قد قسّموا الحكم بذاته إلى التحسين والتقبيح وقسموا صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والقبح ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حَسَنٍ وقَبِيحٍ وعليه قُسّمَ الفعلُ إلى:

أولا: ما نُهي عنه شرعا وهو القبيح.

ثانيا: ما لم يُنهَ عنه شرعا وهو الحسن.

ومنه يعرف الحسن والقبيح والتحسين والتقبيح[1].

ومما اتفق عليه الأصوليون دون خلاف بينهم إطلاق وصف الحسن على الواجب والمندوب، وإطلاق لفظ القبيح على الحرام، كما اتفقوا كذلك على أنّ المباح لا يُوصف بالقبح، ولكن وقع النزاع بينهم حول صَبْغِهِ بصفة الحسن، فتفرقوا إلى ثلاثة مذاهب؛ القائلون بأنّ المباح حسنٌ، والقائلون بأنّ المباح لا هو حسن ولا هو قبيح وهذا الرأيُ يُشبه مذهب الواقفة في حكم أفعال العقلاء قبل الشرع، والقائلون بالتفصيل.

وهذا بيان مفصّل لهذه المذاهب مع ذكر الراجح من أقوالهم لدينا ثم بيانٌ لنوع الخلاف في المسألة:

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

المذهب الأول: المباح حسنٌ

وهذا القول ارتضاه الكثير من الأصوليين على رأسهم القاضي الباقلاني في جزء من التقريب والإرشاد[2]، صرح به وسيأتي ذكر قوله وهو قول الإسفراييني[3] وأبي المعالي في موضع من التلخيص[4]،

---

[1] – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 144/1.

[2] – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 276/1.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 170/1.

[4] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 154/1.

والبيضاويّ[1]، واختاره تقي الدين السبكيّ وولده تاج الدين[2]، والرّازي في موضع من المحصول[3] والزركشيّ في البحر[4]، وهو قول أكثر المعتزلة على رأسهم القاضي عبد الجبار في المغني[5]، وأبو الحسين البصري في المعتمد[6].

أما الإمام الباقلانيُّ فقد صرح بوصف المباح بالحسن في التقريب والإرشاد حال كلامه عن الأفعال الداخلة تحت التكليف والتي قسمها إلى قسمين:" ما للمكلف أن يفعله وما ليس له أن يفعله" ثم قال:"...والذي له فعله منها حسنٌ كلهُ وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب"[7]، والذي اختاره في الجزء الثاني من الكتاب أن المباح لا يوصف بحسن ولا قبح[8] وقد أغفل صاحب رسالة" التحسين والتقبيح"[9] ذكر هذا القول عن القاضي وعزا إليه المذهب الأول فقط والحق أن للقاضي مذهبان في المسألة.

أما الجويني فقد ذكر في الموضع الأول من التلخيص بأن المباح حسن بناء على تعريفه له بقوله "فحقيقة الحسن في التكليف إذا كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله به" ثم ذكر عبارة القاضي في تعريفه للحسن بأنه ما أمرنا شرعا بالثناء عليه وعلق عليها بقوله: " وربما يتخالج في الصدور من ذلك شيء فإنّ المباح يسميّ حسنا... والعبارة التي ارتضينا أسدّ إن شاء الله"[10].

---

[1] – البيضاوي، منهاج الوصول، مصدر سابق، ص19.

[2] – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 144/1.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 85/1.

[4] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 173/1.

[5] – القاضي عبد الجبّار، المغني، مصدر سابق، 7/6، 31.

[6] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 364/1.

[7] – الباقلاني، المصدر السابق، 276/1.

[8] – المصدر نفسه، 2/ 20.

[9] – عايض الشهراني، التحسين والتقبيح العقليين، مصدر سابق، 69/2.

[10] – الجويني، المصدر السابق 153/1، 154.

ويريد بالعبارة التي ارتضاها؛ تعريفه للحسن بأنّه كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله و ليس كل فعل أُمرنا شرعا بالثناء على فاعله؛ لأنّه بالعبارة الأولى يدخل المباح ضمن الحسن وبالعبارة الثانية لا يوصف المباح بالحسن لأننا لم نُؤمر بالثناء على فاعله.

وأما تقي الدين السبكي وابنه فقد قالا في الإبهاج:" وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لاشكّ فيه وعلى المباح فيه خلاف والأصحّ إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يؤمر بالثناء عليه"[1].

وعبّر الرازي في المحصول عن موقفه من اعتبار المباح حسنا بقوله:"...لأنّا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن مالا يكون منهيا عنه شرعا، وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهي والنائم والبهائم"[2].

وأما الزركشي فقد أبان عن موقفه بقوله:" نخلص مما سبق إلى أنّ الأفعال خمسة أقسام... الثاني: حسن على الأصح وهو المباح"[3].

المذهب الثاني: المباح لا يوصف بالحسن ولا بالقبح

وهو قول الباقلاني في موضع آخر من التقريب والإرشاد [4]، وذكره الجويني كذلك في باب الفرق بين الأمر والإباحة[5]، وحكاه الزركشي في البحر عن ابن القشيري وابن السمعاني[6]، واختاره الطوفي[7] ونسبه الزركشي أيضا إلى بعض المعتزلة وذكر أنه قول أبي الحسين البصري[8].

---

[1] – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 144/1.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 85/1.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 173/1.

[4] – الجويني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 20/2

[5] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 254/1، 255.

[6] – الزركشي، المصدر السابق، 170/1

[7] – الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، تح: أيمن محمود شحادة، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث، ط1، 2005، ص 80.

[8] – الزركشي، المصدر السابق، 171/1.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الكلام الذي نقله الجويني في التلخيص حول وصف المباح بالحسن؛ الراجح أنه لشيخه الباقلاني في التقريب فكان الجويني ناقلا لكلام القاضي بحرفه دون تعقيب عليه وهذا نص كلامه:" فَإِن قيل: أ فتقولون إِن الْمُبَاح من الْأَفْعَال حسن أَو قَبِيح؟، قُلْنَا: لَا نصفه بِوَاحِد من الوصفين فَإِنَّا ذكرنَا فِي حد الْحسن أَنه الْفِعْل الَّذِي ورد الشَّرْع باقتضاء الثَّنَاء على فَاعله والقبيح على الضِّدّ من ذَلِك. والمباح خَارج عَن النعتين والوصفين جَمِيعًا"[1].

يتبين لنا من خلال النصّ أنّ الكلام ليس للجويني بل هو للقاضي، وذلك من خلال تعريفه للمباح، لأنّ الجوينيَّ اختار في حدّه للحسن بأنّه "كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله"، وقال بأنّه يدخل فيه الواجب والمندوب والمباح، ثم قال بعد أن ذكر عبارة القاضي في تعريفه للمباح بأنّه " ما أمُرنا شرعا بالثناء على فاعله" قال:" والذي اخترناه أسدّ إن شاء الله" فكيف بعد هذا الكلام وبيانه الصريح بأنّه اختار وصف المباح بالحسن أن يناقض قوله في باب: "الفرق بين الأمر والإباحة"؟ وربما ما زاد الطين بِلّة هو حكاية الزركشيّ الكلام عن الجويني بأنّه جزم في باب "الأمر والإباحة" بالقول بأنّ المباح لا يوصف بالحسن ولا بالقبح، ولم يتثبّت من أنّ الكلام الذي قاله الجويني في التلخيص إنما هو حكاية لمذهب شيخه القاضي في التقريب، فنخلص إلى أنّ مذهب الجوينيّ هو المذهب الأول لا الثاني؛ وإنما ذكرت القولين عن الإمام لذكر الأصوليين ذلك عنه[2].

وأما نجم الدين الطوفي فقد حاول تعليل اختياره هذا بقوله: إنّ المباح لوُرُودِ التخيير فيه صار كأفعال البهيمة حيث لا مدح فيه ولا ذمّ؛ إذن لا حسن فيه ولا قبح.

كذلك مما علل به اختياره قوله بأنّ الكعبيَّ عرَّف المباح بقوله:" كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجبٌ". وقوله يوجب أنّ المباح من قسم الواجب ومادام من قسم الواجب فلا مباح إذن، وحيث لا مباح فلا حسن ولا قبح[3]

---

[1] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 1/ 254، 255.

[2] – ذكره عن الزركشي في البحر المحيط، مصدر سابق، 1 / 170.

[3] – الطوفي، درء القول القبيح، مصدر سابق، 80، 81.

المذهب الثالث: القائلون بالتفصيل

وهو قول الآمدي في الإحكام والصفي الهندي في نهاية الوصول، وابن الخطيب الرازي في المحصول.

قال الآمدي:" اختلفوا في المباح هل هو حسن أم لا؟، والحق امتناع النفي والإثبات في ذلك مطلقا، بل الواجب أن يقال هو حسنٌ باعتبار أنّ لفاعله أن يفعله شرعا أو باعتبار موافقته للغرض وليس حسنا باعتبار أنه مأمور به والمباح غير مأمور به"[1].

وقال الصفيّ الهنديّ:" إن عني بالحسن مالا حرج في فعله سواء كان بحيث يثاب على فعله أولا يثاب فلا شك أن كلّ مباح حسن، وإن عني به ما يكون ملائما لغرض فاعله فبعض المباح حسنٌ، وهو الذي يكون ملائما لفاعله دون الذي لا يكون كذلك، وإن عني به ما يثاب فاعله ويستحق الثناء بفعله فليس شيء من المباح حسنٌ"[2]. وقال الرازي:" والحقّ أنه إن كان المراد من "الحسَنِ" كل ما رُفع الحرج عن فعله، سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن فالمباح حسن، وإن أريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والمدحَ والثوابَ فالمباح ليس بحسنٍ"[3].

وخلاصة القول عند هؤلاء أنهم اعتبروا المباح حسنا في حالتين:

أولا: أن يراد بالحسن مالا حرج في فعله أو تركه ترتب الثواب على ذلك أم لم يترتب.

ثانيا: أن يراد بالحسن ما كان موافقا لغرض الفاعل وهو في هذه الحالة بعض المباح فقط هو الحسن وهو الذي يكون ملائما لغرض الفاعل دون الذي يخالفه.

ومنعوا المباح أن يكون حسنا في حالة:

وهي إذا أريد بالحسن ما يثاب فاعله ويستلزم من الثواب المدحُ في الدنيا فهذا ليس من المباح في شيء لأن ما أمرنا بمدح فاعله هو إما واجب أو مندوب وليس المباح.

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، ، 107/1.

[2] – الصفي الهندي، نهاية الوصول إلى دراية الأصول، تح: صالح اليوسف وآخر، مكة، المكتبة التجارية، دط، دت، 628/1.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 451/1.

الفرع الثالث: سبب الخلاف ونوعه

سبب الخلاف:

من كل ما سبق نتوصل إلى أن سبب الخلاف بين الأصوليين في وصف المباح بالحُسْنِ هو راجع إلى الاختلاف في تعريف الحَسَنِ؛ فمن عرَّفَهُ بأنّه: "ما طلبه الشرع وأثنى عليه "، فإنّه يتناول الواجب والمندوب فقط دون المباح، ومن عرَّفَهُ بأنّه: "ما أذن الشارع في الثناء على فاعله"، فإنّه يدخل فيه المباح ويكون حسنا[1].

نوع الخلاف:

ذهب الإمام الإسنوي في التّمهيد إلى القول بأنّ الخلاف في مسألة حسن المباح هو خلاف معنوي تظهر ثمرته في الفروع الفقهية في مسألة قطع يد الجاني قصاصا بحيث يؤدي هذا الاستيفاء للحق من طرف المعتدى عليه إلى موت المقتصّ منه فهل يضمن وليّ الجناية أم لا يضمن؟

ذهب الشافعية إلى أنه لا ضمان عليه وذلك لقوله تعالى: " ما على المحسنين من سبيل من سبيل " والمحسن هو من أتى بالفعل الحسن، فيندرج في الآية عند من قال بأنه حسنٌ.

وذهب أبو حنيفة إلى القول بالضمان[2].

والذي يظهر أن هذه المسألة يبعد تركيبها على مسألة حُسن المباح، لأنّ الناس متفقون على أنه يجوز لولي الجناية استيفاء القصاص ويجوز له تركه بل يُندب إليه العفو والصفح والتجاوز وبالتالي فإنّ الخلاف في مسألة حسن المباح هو خلاف لفظي.

---

[1] – الباقلانيّ، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 20/2 – الجوينيّ، التلخيص، مصدر سابق، 154/1 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 169/1.

[2] – الإسنوي، التمهيد، مصدر سابق، ص 61، 62.

المطلب الثالث: قبح المكروه

الفرع الأول: تقديم

يعتبر المكروه أيضا من الأحكام التكليفية الخمسة عند جمهور الأصوليين من أهل السنة والمعتزلة، وهو من حيث الاشتقاق اللغويّ بحسب ما ذكره الآمدي في الإحكام مأخوذٌ من الكريهة؛ والتي تعني في لسان العرب الشدّة في الحرب، والمكروه هو ضدّ المحبوب؛ وقال المازريُّ في إيضاح المحصول بأنّ المكروه مأخوذ من التنفير، ومنه إخبار الله تعالى في كتابه أنّه كرّه إلى عباده الكفر والفسوق والعصيان؛ أي نفرّهم عنه؛ وفي الحقيقة كلام المازريّ يرجع ضرورة إلى كلام الآمدي في قوله بأنّ المكروه مشتق من الكريهة؛ لأنّ الكريهة ما سُميّت بذلك إلا لأنّ النفوس تنفر منها، وتقول العرب:" أمر كريه، ووجه كريه، وقد كره كراهة، وكرهته فهو مكروه"[1]

أما من ناحية الاصطلاح الشرعي فقد عُرّف المكروه بتعاريف كثيرة من بينها ما حدّه به القاضي البيضاوي في المنهاج حيث قال:" والمكروه: ما يمدح تاركه، ولا يذمُّ فاعله"[2].

وقد شرح الإمام السبكي في الإبهاج هذا التعريق بقوله:" بقوله:- يريد البيضاوي- يمدح تاركه؛ خرج الواجب والمندوب والمباح، وبقوله: ولا يذم فاعله؛ خرج الحرام"[3].

وقال العلماء بأنّ المكروه يطلق ويراد به في عرف الأصوليين أربعة معان:

– **المعنى الأول**: الحرام؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾ ﴾ الإسراء: ٣٨

أي محرّما وقد وقع ذلك في عبارة الإمامين مالك والشافعي، وقيل بأنّ هذا المعنى كان غالبا في عبارة المتقدمين خشية منهم أن يتناولهم قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ النحل: ١١٦.

---

[1]- ينظر: أساس البلاغة، مصدرسابق، 132/2- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، 269/1 – الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق 532/2 - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 104/1- المازري، إيضاح المحصول، تح: عمار الطالبي، لبنان، دار الغرب الإسلامي، دط، دت، ص 243.

[2]- البيضاوي، منهاج الوصول، مصدر سابق، ص18.

[3] - السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 141/1.

- **المعنى الثاني**: ما نُهي عنه نهي تنزيه وهو المراد في بحثنا.

- **المعنى الثالث**: ترك الأولى، كترك صلاة الضحى لما فيها من عظيم المثوبة والأجر.

- **المعنى الرابع**: ما وقعت الشبهة في تحريمه كلحم السَبُعِ[1].

وعرفه الإمام الجويني بقوله: " ما زجر عنه – يقصد الشارع- ولم يلم على الإقدام عليه"[2]، وعرفه ابن جُزيّ المالكي بقوله: " ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم"[3]، وإلى مثله تقريبا ذهب الطوفي في شرح مختصر الروضة حيث قال:" والمكروه: ما اقتضى تركه اقتضاءٌ غير جازم"[4].

ومن كل ما سبق من التعاريف يترجح لدينا التعريفين الأخيرين لابن جزي المالكي، والطوفي الحنبلي، لأنّهما جامعان مانعان؛ قد تناولا تعريف المكروه من حيث معناه، بخلاف تعريف القاضي البيضاوي الذي نجده يتناول المكروه من حيث أثرُه الذي يترتب عنه وهو "مدح تاركه، وعدم ذمّ فاعله".

يتبيّنُ لنا كذلك من خلال ما سبق بأنّ تارك المكروه جزاؤه المدح في الدنيا، وفاعله لا يترتب عليه ذمٌّ؛ لأنّ الذمّ إنما يترتب على إتيان الحرام، وهذا هو الفيصل في التفريق بين المكروه والحرام.

ويتناول الأصوليون مبحث المكروه في مصنفاتهم بالدرس من جوانب عديدة؛ منها مدى اعتباره بأنه منهي عنه، وهل هو داخل في التكليف أم لا؟، وهل هو داخل تحت الأمر أم لا؟ وهل المكروه قبيح[5]؟.

والذي سنتناوله بالبحث والدراسة هو المسألة الأخيرة من هذه المسائل" قبح المكروه"؛ وذلك لما لها من عظيم صلةٍ بمسألة الحسن والقبح العقليين.

---

[1]- الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 296/1، 297- الرازي، المحصول، مصدر سابق، 82/1.

[2]- الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، 318/1.

[3]- ابن جزي، تقريب الوصول، تح: محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، دون دار نشر، ط 2، 2002، ص 212.

[4]- الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 265/1.

[5] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 297/1- 301.

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في المسألة على مذهبين في الجملة وهي:

أولا: القائلون بأن المكروه قبيح.

ثانيا: القائلون بأنّ المكروه ليس بقبيح ولا حسنٍ

– المذهب الأول: المكروه قبيحٌ

وينسب هذا المذهب إلى جمهور الأصوليين والمتكلمين[1]، وهو مذهب البيضاوي في المنهاج حيث قال:" ما نُهي عنه شرعا فقبيح" فيدخل في دائرة القبيح المحرم والمكروه، وقد عقب الإسنوي في نهاية السول على كلام القاضي بقوله: " وحاصل كلام المصنف أن الفعل إن نهى الشارع عنه فهو قبيح كالمحرّم والمكروه"، وهو ظاهر مذهب الباقلاني كذلك من خلال تعريفه للحسن والقبيح بقوله:" كل ما للمكلف فعله – فيدخل فيه الواجب والمندوب والمباح– والقبيح هو كل ما ليس للمكلف فعله– فيدخل في زمرته الحرام والمكروه–"، وقال الزركشي في البحر بأنّ المكروه قبيح على الأصحّ، واختار هذا المذهب علاء الدين المرداوي، حيث قال في مسألة قبح المكروه بعد ذكر كلام المصنف وأنه يفهم منه قبح المكروه " وهذا هو الصحيح"[2]، وذكرهُ أبو الحسين البصري في المعتمد عن معتزلة العراق[3]

– المذهب الثاني: المكروه ليس قبيحا ولا حسنا

وقد ذهب إلى هذا المذهب إمام الحرمين فيما المشهور عنه، وهو مفهوم تعريفه للمكروه حيث قال في حدّه: " مندوب إلى تركه ومأمورٌ بتركه غير ملوم على فعله" ومادام لا يُلام على فعله فهو ليس بقبيح وقطعا هو ليس بحسن كذلك لأنّ القدر المتفق عليه بين الأصوليين في تعريفهم للمكروه

---

[1]– الزركشي، سلاسل الذهب، تح: محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، ط2، 2002، ص 108.

[2]– البيضاوي، منهاج الوصول، مصدر سابق، ص 20.– الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 54/1 – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق 278/1 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 173/1– المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، 759/1.

[3]– أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 364/1.

أنه منهي عن اتيانه شرعا، والمنهي عنه قطعا ليس بحسن، ويبقى الخلاف في قبحه بناء على خلافهم في ذمّ فاعله أو عدم ذمّه.

وممن نقلوا هذا القول عن إمام الحرمين نجد الإمام السبكي في الإبهاج حيث قال:" فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبيح؛ فإنّ القبيح ما يُذمّ عليه، وهذا لا يُذمّ عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه".

ثم قال الإمام السبكي موافقا رأي إمام الحرمين:" و لم نرَ أحداً نعتمده خالف إمام الحرمين فيما قال إلا أناسا أدركناهم قالوا: إنه قبيح لأنه منهي عنه".

ويفهم من هذه العبارة أنّ هذا المذهب هو مذهب الإمام السبكي كذلك.

ومن النقلة أيضا عن إمام الحرمين بأنّه قال بعدم قبح أو حسن المكروه نجد الزركشيَّ في سلاسل الذهب:" وقال إمام الحرمين: لا حسن ولا قبيح".

وقد اختار هذا المذهب أيضا الإمام الآمدي فيما يظهر من تعريفه للقبح بقوله:" وإطلاق اسم القبيح على ما أمر الشارع بذمّ فاعله، ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح"[1].

ونسب بعضٌ من الأصوليين هذا المذهب إلى المعتزلة وذلك راجع إلى عدم وضوح تعريفهم للقبيح، حيث ذكر أبو الحسين البصري تعريف فرقته له بأنّه:" ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقُبحه أن يفعلهُ"[2].

فالقبيح عند المعتزلة هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله إن كان عالما بقبحه؛ والمتمثل في المفسدة الداعية إلى تركه وعدم اتيانه.

وهو تعريف لا جرم أنّه غامضٌ، ذلك أنهم لم يبيّنوا فيه منزلة المكروه منه، هل هو قبيح، أم حسن، أم ليس بقبيح ولا حسن؟، والعجب كلّ العجب أن أبا الحسين البصري الذي تكلم في القبح ومفهومه عند المعتزلة لم يصرّح برأيه في كون المكروه داخلا في القبيح أم ليس داخلا فيه؟، هذا ما

---

[1]- الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 170/1- السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، 145/1- الزركشي، سلاسل الذهب، مصدر سابق، ص108- الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 75/1.

[2]- أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 365/1.

جعل تحديد موقف المعتزلة من قبحالمكروه أو عدمه أكثر صعوبةً، ونسب الزركشيّ في البحر[1] إلى أبي الحسين في المعتمد قوله بعدم قبح المكروه ولا حسنه، والحق أن أبا الحسين لم يصرّح بذلك في المعتمد فيما وقفت عليه.

والذي رجّحه الإمام السبكي من خلال تعريف المعتزلة للقبح هو عدم دخول المكروه في دائرته، وبالتالي فهو ليس بقبيح ولا حسنٍ، في حين ذهب الإسنوي إلى القول بأنّ المكروه عند المعتزلة بحسب تعريفهم هذا داخل تحت دائرة الحسن، أما التفتازاني في شرحه على التلويح فقد جزم بأنّ المكروه بهذا المعنى عند المعتزلة داخل في دائرة القبيح[2].

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يتبين لنا بأن المكروه له صفة القبح من حيث الإجمال، ذلك أن القبيح يندرج تحته المحرّم سواءً كان من كبائر الذنوب أو صغيرها التي رتّب الشارع على فعلها ذمّا في الدنيا وعقوبة في الآخرة، ثم يأتي المكروه الذي لم يرتب الشارع على فعله عقابا في الآخرة، ولكن يثاب تاركه.

الفرع الرابع: سبب الخلاف ونوعه

وسبب الخلاف في هذه المسألة هو ذات السبب في مسألة " حسن المباح " وهو الاختلاف في تعريف " الحسن والقبح" فمن قال بأن القبيح هو كل ما نهى الشارع عن فعله قال بأن المكروه يندرج مع الحرام في دائرة القبيح، ومن عرّف القبيح بأنّه " كل فعل لنا شرعا ذمّ فاعله" فإنّه قال بأنّ المكروه ليس بقبيح لأنه لا ذمّ على إتيانه؛ ولكن لا يسمى كذلك حسنا لأنه لا حسن فيه، وعليه فهو ليس بقبيح ولا حسن.

---

[1]- الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق 170/1.

[2]- السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 147/1- الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 56/1 - التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 328/1.

نوع الخلاف:

الذي يظهر بعد البحث في المسألة أنّ الخلاف فيها لفظي لا تترتب عليه أيّ آثار عملية، وهو خلاف في التسمية فقط.

– المطلب الثالث: العمل بالقياس عقلا

الفرع الأوّل: تقديم

يتميز مبحث القياس دون سائر المباحث الأصولية بكونه يحظى باهتمام بالغ من طرف الأصوليين لأنه عمدة الاجتهاد والبحث في غير المنصوص عليه، إذ أنه يعطي للمجتهدين القدرة على متابعة النوازل من القضايا والحوادث وفق ما يلزمها من أحكام لأنه من المقرر عند أهل الفنّ أنه لا يجوز خلوُّ واقعة عن حكم شرعي يبت فيها، لاسيما أنّ النصوص متناهية وما يعنّ للناس من أقضية غير متناه والمتناهي لا يمكن أن يحيط بغير المتناهي، من أجل ذلك كان القياس هو الذي يفتق نظر المجتهد في النصوص والتأمل في حكم أصول المسائل من أجل إلحاق الفروع بها [1] وفي هذا يقول الإمام الشافعي: " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[2].

ويقول الإمام الجويني:" القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية فإن نصوص الكتاب محصورة مقصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة... ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها... والرأي الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال؛ فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده،... فقد احتوى على مجامع الفقه"[3].

---

[1] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 610.

[2] – الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط 1، 2013، ص 124.

[3] – الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 3/3، 4.

ويشير الباحث محمد الشتيوي إلى نقطة مهمة تتمثل في كون مبحث القياس مبحثا أصوليا بحتا ونتائجه في الفروع الفقهية ظاهرة إلا أنّ ذلك لم يمنع من أن تتغشّاه بعض المسائل والمبادئ الكلامية وقد أرجع سبب ذلك إلى عوامل عديدة منها أن القياس هو نظر في دليل لا قيام له إلا بمعقول النصّ لذلك تسربت إليه بعض وجوه النظر العقلية المعروفة في علم الكلام[1].

ومن بين المسائل المتعلقة بمبحث القياس والتي لها ارتباط وثيق بمسألة التحسين والتقبيح مسألة " **العمل بالقياس عقلا**".

تعتبر مسألة "العمل بالقياس عقلا" أو "حكم التعبد بالقياس عقلا" مسألةً من مهمات مسائل مبحث القياس فهي ذات منحىً تأصيليّ تتأسس عليه جلّ المسائل القياسيّة كيف وهي مسألة تعنى بالقياس وحجيته حيث " لا كلام في الاستنباط قبل ترسيخ الثقة بدليله وبيان جواز التعبد به، بل بيان وقوع التعبد له فعلا"[2]

من أجل هذا نجد الجمع الغفير من الأصوليين المنتحلين لمذهب السنة والجماعة قد أسهبوا في علاج هذه المسألة وذلك عن طريق تفصيل الأدلة من المعقول على جواز التعبد بالقياس مع التزام نوع من الصرامة في الردّ على المخالفين بوصف أدلتهم بالشُبَهِ التي لا تقوى على مجابهة قواطع الأدلة، فجرت المناقشات بينهم على شكل مناظرات افتراضية يغلب عليها أسلوب الفنقلة " فإن قالوا:...، قلنا:..." وفي الجملة افترقت مذاهب الأمة في المسألة إلى ثلاثة وهي:

أولا: القائلون بأن العمل بالقياس جائز عقلا.

ثانيا: القائلون بأنّ العمل بالقياس واجب عقلا.

ثالثا: القائلون بأنّ العمل بالقياس ممتنع ومحال عقلا.

وهذا تفصيل القول في مذاهبهم مع الأدلة و المناقشة والترجيح وبيان نوع الخلاف في المسألة.

[1] – الشتيوي، المرجع السابق، ص610.

[2] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مصدر سابق، ص622.

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

أولا: العمل بالقياس جائز وغير ممتنع عقلا

وهو قول جمهور أهل السنّة من الأشاعرة ومن وافقهم، ونُقل أيضا عن بعض المعتزلة[1].

يقول الآمدي في الإحكام:" يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد وأكثر الفقهاء والمتكلمين"[2].

ونقل كل من الجويني في التلخيص والباجي في إحكام الفصول إجماع الصحابة على ذلك فقال الجويني:" لقد أجمع العلماء من الأعصار السابقة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من جماهير الفقهاء والمتكلمين القول بالأقيسة الشرعية وجواز التعبد بها عقلا "[3].

و عمدة ما استدلَّ به أصحاب هذا الرأي يكمن في الآتي:

– **أولا**: قالوا: لا خلاف بين الناس أنه يحسن من الشارع أن ينصّ على القول بعدم قضاء القاضي وهو غضبان لأنّ الغضب مظنة الوقوع في اضطراب الرأي وفساد الفهم فقيسوا على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والتعب الشديد.

– **ثانيا**: وقالوا كذلك: إنّ العاقل إذا صحّ نظره واستدلاله أدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة وذلك كمن رأى جدارا مائلا منشقا فإنه يحكم بهبوطه أو رأى غيما مصفرا فإنه يحكم بضرر ما يحمله، أو رأى غيما رطبا وهواء باردا فإنه يحكم بنزول المطر منه... فإذا رأى المجتهد الشارعَ قد أثبت حكما في صورة من الصور ورأى ثَمَّ معنى يصلح أن يكون داعيا إلى إثبات ذلك الحكم و لم يظهر له ما يُبطله بعد البحث التامّ والسبر الكامل فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له، وإذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصور المنصوص عليها و لم يظهر له أيضا ما يعارضه فإنّه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا خاصة وقد علمنا أنّ مخالفة حكم الشارع سبب للعقاب والتباب،

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 16/5 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 852/3 – أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، 2 /705، 706.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 219/4.

[3] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 154/3 – الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، 100/2.

وعليه فإن العقلَ يُرجّح فعل ما ظُنّ فيه المصلحةُ ودفع المضرّةِ على تركه ولا معنا للجواز العقلي سوى هذا.

– **ثالثا**: كذلك مما استندوا إليه في القول بالجواز هو أنّ التعبدّ بالقياس فيه مصلحةٌ لا تصلُحُ دونه وتتمثل في ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال خَلَدِهِ وبحثه في استنباط علّة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محلّ آخر على ما ثبت أنّ الأجر بقدر النصب، وما كان سبيلا إلى تحصيل مصلحة المكلف فالعقل لا يحيله بل يُجوِّزُه[1].

وقد عورض هذا الاستدلال من طرف الخصوم بوجوه:

– **أولا**: ذهب النظّام إلى أنّ العقل يقضي التسويةَ بينَ المتماثلات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات في أحكامها بخلاف ما رأيناه من الشارع الحكيم الذي فرّق بين المتماثلاتِ وجمع بين المختلفات وهذا على خلاف ما قضاه العقل، وهذا يدل على أنّ القياس الشرعيّ غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوّزا له.

أما تفرقة الشارع بين المتماثلات فإنه فرض الغُسلَ من المنيّ وأبطل الصوم بإنزاله عمدا دون البول والمذيّ، وفرق بين بول الغلام والصبيّة فأوجب رشّ الثوب في الأول وغسله في الثاني، وأنقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطرَ دون الثنائية وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أنّ الصلاة أولى بالمحافظة.

فإذا نظرنا إلى هذه الصور وجدنا أن القياس يقتضي التسوية بين جميعها؛ بل ربما كانت بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها[2].

وأما تسوية الشارع بين المختلفات فقد سوى بين قتل الصيد عمدا والخطأ في إيجاب الضمان، وسوى في إيجاب القتل بين الردّة والزنا، وسوى في إيجاب الكفارات بين قتل النفس والوطء في

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 4/ 220.

[2] – المصدر نفسه، 220/4، 221.

رمضان والظهار مع الاختلاف وهذا مما يؤكد إبطال الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس.

– **ثانيا**: ذكر الآمدي عن الشيعة اعتراضا على أدلة المجيزين بأنهم قالوا بأنّ التعبد بالقياس مفض إلى مفسدة الاختلاف إذا ما ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس يقضي بنقيض حكم الآخر والاختلاف منهي عنه في الدين ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ النساء: ٨٢ وقال تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ الشورى: ١٣

وقد أورد الشارع هذه النصوص في موضع الذمّ للذين يذكون فتيل الاختلاف في صرح الأمة ومن المتفق عليه عقلا أنه لا ذمّ على ما يكون من الدّين[1].

– **ثالثا**: في حالة اختلاف الأقيسة بين المجتهدين فإمّا أن يقال كل مجتهدٍ مصيبٌ وهذا محال لأنه يلزم منه كون الشيء ونقيضه صوابا، أو أن يقال بأنّ الحقّ واحدٌ وهو أيضا محالٌ فإنه ليس تصويب أحد الظنين مع تساويهما دون الآخر أولى من العكس، وهذا يدل على بطلان القول بالقياس لأنه يستلزم تصويب جميع المجتهدين أو اعتبار الحق واحد وما سواه باطل وكلاهما محال لما أسلفنا الذكر[2].

وقد ردّ أهل السنة على النظّام افتراءَهُ[3] على الشريعة بأنّها جمعت بين المختلفات وفرقت بين المتماثلات بأنّ امتناع القياس في صور معدودة لا يعني امتناعه من أصله، وإذا فرق الشارع في الصوّر المذكورة فليس ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل يرجع ذلك إما لعدم صلاحية ما وقع جامعا أو لمعارض له في الأصل أو الفرع[4]، وعليه فإنّ دعوى النظام وأشياعه دعوى باطلة لا غرض لهم من ورائها سوى الطعن في أصول الشريعة.

---

[1] – المصدر نفسه، 221/4.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 120/4.

[3] – لقد تهجم الإمام السبكي رضوان الله عليه على النظام حين اعترض على القياس بكون الشريعة جمعت بين المختلفات وفرقت بين المتماثلات ووصفه بالكاذب والمفتري وأنه ما حمله على هذا الكلام إلا زندقته وكفره الذي يبطنه عن أهل القبلة وإلا كيف يصنف كتابا يرجح فيه صحة الثليث على التوحيد وختم كلامه بلعنه له ولا حول ولا قوة إلا بالله.الابهاج 1457/3.

[4] – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 1457/3 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 225/4.

وأما عن المعارضة الثانية فقد ردّ المجيزون على مخالفيهم بأن ذم الاختلاف الوارد في الآيات الكريمة إنما يحمل على ما كان المطلوب فيه القطع دون الظن كمسألة التوحيد والإيمان... وليس المسائل التي أغلب نصوصها ظنية، ثم إنه لو كان الاختلاف في الظنيات محظورا ومحذورا لكانت الصحابة في اختلافها في أقيستها واجتهاداتها مخطئةً، بل الأمة قاطبة إلى يوم الناس هذا، وهذا لاريب ممتنعٌ.

واستدلّ جمهور أهل السنة كذلك بقولهم أن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مأمور به في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢ ﴾ الحشر: ٢

فينتج لنا أن القياس مأمور به[1] لأنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع.

و اعترض الخصم بقوله أنّ المراد من الاعتبار في الآية الاتعاظ، وآية ذلك أن القياس الشرعيّ لا يناسب صدر النّـــص القرآني" يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين" فلا يصح القول بعد ذلك "فقيسوا الذرة على البُرِّ" لأنه ركيك من القول والشارع منزه عنه.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنّ المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو المجاوزة حيث في كلّ منهما معناها بخلاف ما لو خصصنا الاعتبار بالاتعاظ فإنه يلزم إما الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الأصل[2].

وما ذكره جمهور أهل السنّة له شواهد من المعاجم اللغوية من ذلك ما جاء في مقاييس اللغة لابن فارس قوله:" فَإِذَا قُلْتَ اعْتَبَرْتُ الشَّيْءَ، فَكَأَنَّكَ نَظَرْتَ إِلَى الشَّيْءِ فَجَعَلْتَ مَا يَعْنِيكَ عِبْرًا لِذَاكَ، فَتَسَاوَيَا عِنْدَكَ، هَذَا عِنْدَنَا اشْتِقَاقُ الِاعْتِبَار قال اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢ ﴾ الحشر: ٢، كَأَنَّهُ قَالَ: انْظُرُوا إِلَى مَنْ فَعَلَ مَا فَعَلَ فَعُوقِبَ بِمَا عُوقِبَ بِهِ، فَتَجَنَّبُوا مِثْلَ صَنِيعِهِمْ لِئَلَّا يَنْزِلَ بِكُمْ مِثْلُ مَا نَزَلَ بِأُولَئِكَ"[3].

---

[1] – السبكي، المصدر نفسه، 1433/3، الآمدي، المصدر نفسه، 801/2، الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 2/ 801.

[2] – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 3/ 1434.

[3] – ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، 209/4.

وذكر الجرجاني في التعريفات أن من معاني الاعتبار " النظر في الحكم الثابت أنه لأي معنى ثبت، وإلحاق نظيره به وهذا عين القياس"[1]

ومما تجدر إليه الإشارة في ختام حُجَجِ القائلين بجواز العمل أو التعبد بالقياس عقلا أن الحجة الأخيرة التي استندوا إليها" الاعتبار" هي حجة عقلية نقلية معا وقد تعمدنا ذكرها؛ لأنّ جُلَّ الأصوليين قد اعتبروها عمدة الأدلة في القول بجواز العمل بالقياس.

ثانيا: القياس واجب عقلا:

وهو ما ذهب إليه أكثر المعتزلة وعلى رأسهم أبو الحسين البصري في المعتمد[2]، ونقل صاحب المحصول وغيره نسبته إلى القفال الشاشي وأبي بكر بن الدقاق الشافعيين[3].

أدلة القائلين بأن العمل بالقياس واجب عقلا:

قبل ذكر الأدلة التي تعلق بها أصحاب هذا المذهب أشير بداية إلى أنهم يعتبرون العقل كافيا للاستدلال على وجوب العمل بالقياس وما جاء من أدلة سمعية في هذا الباب فإنّما هي مؤكدة فقط وهذا يرجع إلى الأصل الذي قرروه في مسألة التحسين والتقبيح وهو أن العقل مُؤسّس والشرع مُؤكّدٌ، فالعقل قادر بمفرده على التوصل إلى إثبات القياس في الشرع بناء على العلل في الأحكام وتفصيل ذلك يظهر من خلال كون العلة في القياس العقلي توجب معلولها؛ فلا تنفكُّ عنه حيث لا يتصور العقل علة دون معلول، وبما أن العلة هي كذلك في القياس العقلي فهي كذلك أيضا في القياس الشرعي لاسيما إذا أدرك العقل ما في العلل الشرعية من مصالح تستلزم تشريع الحسن وتحريم القبيح[4]

وقد استدل أبو الحسين البصري على صحّة مذهبه ومن وافقه بالوجوب بقوله في المعتمد:" والذي يبين أنّ العقل يدلّ على التعبّد به أنّ مرادنا بقولنا:" إن العقل يدل على ذلك" هو أنّا إذا ظننا

---

[1] – الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، 30/1.

[2] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 725/2.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 1160/3 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 17/5 – الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تح: محي الدين ديب مستو، وأخر، دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب، دار الحديث، ط1، 1995، ص200.

[4] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 629.

بأمارة شرعية علة حكم الأصل ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر فإنّ العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة أمّا جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها وينتفي عند انتفاء شدتها كان ذلك أمارة تقتضي الظنّ لكون شدتها علة تحريمها ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ وإنما قلنا إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرّة، وأمارة المضرة هي أمارة التحريم؛ ألا ترى أنّ العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائط مائل لعلمنا بثبوت أمارة المضرة "[1]

وقد رفض علماء السُنّة هذا الاستدلال من أبي الحسين البصريّ ووصفوه بأنّه قياسٌ مع الفارق؛ لأن؛ العلل في الأحكام الشرعية ليست كالعلل في العقليات، والفرق بينهما أنّ العلة العقلية توجب معلولها بخلاف العلة الشرعية فهي غير موجبة له وإنما مبناها على الجواز العقلي ولهذا قال الجويني" فَلمَ كَانَت الشدَّةُ أولى بِأَن تكون عِلّة فِي التَّحْرِيم من الحموضة والحلاوة؟ فَمَا وَجه اقْتِضَاء الْعقل تَخْصِيص وصف من هَذِه الْأَوْصَاف؟ وَلَا يبعد فِي الْعقل تَحْرِيم الحامض وَتَحْلِيل المشتد"[2]. فنلاحظ أن الجوينيّ قد نعى على المعتزلة حصرهم لعلة تحريم الخمر في الشدّة وأنكر عليهم ربط ذلك بمبدأ الصلاح والأصلح ووصفه بالهذيان؛ لأنّ الذي يفهم من كلامهم في تحريم الخمر" ليس من الصلاح التسبب في إزالة العقول بالخمر" بأنه يوحي بجواز شرب القليل منه الذي لا يُطرب ولا يُذهب العقل لأنّ علة التحريم هو الشدة المطربة؟ وهذا شيء عجاب لا يرتضيه سفيه بله العقلاء[3]. وأورد الآمدي في الإحكام إضافة إلى ما ذكره أبو الحسين البصري دليلان آخران تعلق بهما القائلون بالوجوب وإن كان الآمدي قد أطلق على الدليلين وصف "الشبهة" إشارة منه إلا أن ما يُعَوِّلُ عليه القائلون بالوجوب لا يعدوا كونه هذيانا وتغريدا خارج السِّرْبِ وهذان الدليلان هما:

الأول: أنّ الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة وصور الحوادث النازلة غير متناهية فلا يمكن أن تحيط النصوص بها لذلك وجب القول بالتعبد بالقياس.

---

[1] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 725/2.

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 181/3.

[3] – المصدر نفسه، 181/3

الثانية: يجب اتباع القياس عقلا إذا غلب الظن بأنّ المصلحة هي في إثبات الحكم بالقياس وأنه أنفى للضرر، فيجب حينئذ إتباعه عقلا تحصيلا للمنفعة ودرأً للمضرّة وذلك مثل وجوب القيام من تحت جدار يُظنّ انقضائه وسقوطه لفرط ميله، مع جواز كون السلامة في البقاء قاعدا والهلاك في القيام[1].

ثالثا: العمل بالقياس محال عقلا

وهو مذهب إبراهيم النظام فيما نقله عنه أكثر الأصوليين، ومذهب ابن حزم الأندلسي في الإحكام حيث قال:" وذهب أهل الظاهر إلى القول بإبطال القياس في الدين بالجملة... وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به" ومذهب بعض من المعتزلة ونسب إلى الشيعة الإماميّة[2].

وقبل الشروع في سرد أدلتهم نبين أولا أن مستند أصحاب هذا المذهب في منع التعبد بالقياس عقلا هو مبدأهم في الصلاح والأصلح ووجوبهما على الله تعالى عقلا، مع قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فإذا كان الفريق الأول من المعتزلة يرى بأن القياس حسن وحسنه يظهر من خلال تضمنه الصلاحَ للعباد، فإنّ هؤلاء يرون بأن القياس قبيح ليس فيه أي صلاحٍ، إلا أنّ المثير للاهتمام أن هؤلاء وإن اتفقوا على أن القياس قبيح لا حسن فيه إلا أنهم اختلفوا في إثبات طريقة ذلك، فذكر الجويني والباجي[3] عن إبراهيم النظام أنه قال بأنه يجوز لله أن يتعبد عباده بالقياس إذا علم بأنّ فيه مصلحة لهم، كما يجوز له أن لا يتعبّدهم به إذا علم أن فيه مفسدة تلحق بهم، فلما لم يتعبدهم به علمنا أن فيه مفسدة.

أما بقية المعتزلة فإنهم لا يرون في القياس أي وجه من وجوه الصلاح أصلا، يقول الجويني:" وَذهب آخَرُونَ من الْقَائِلين بالأصلح إِلَى أَنا لَا نجوز وُقُوع التَّعَبُّد بِالْقِيَاسِ صلاحاً، ولسنا نقُول مَا

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 224/4.

[2] – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد شاكر، دون بيانات، 55/7، 56. – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 5/ 17 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 1161/3 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 852/3 – الغزالي، المستصفى مصدر سابق، 242/2.

[3] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 156/3، الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، 96/2.

يَقُوله النظام من جَوَاز تَقْدِير وُقُوعه فِي الْمَعْلُوم صلاحاً أصلا، بل نقُول لَا يجوز أَن يَقع التَّعَبُّد بِالْقِيَاسِ صلاحاً أصلا"[1].

ووفق هذا يتضح الفرق بينهما "أن النظام يجوز القياس عقلا في مقدمة استدلاله لكنه يمنعه عقلا استنادا إلى عدم وقوعه في الشرع بمعنى أن الذي دل على قبحه العقلي هو عدم وقوعه الشرعي"[2] بخلاف الآخرين فإنهم يرون أن القياس قبيح في أصله فلذلك فهو ممنوع عقلا.

ويمكن الردّ عليهم برفض مبدئهم في الصلاح والأصلح حيث إنّه لا يجب على الله أن يتعبد عباده بما فيه مصلحة لهم إذ له أن يتعبّدهم بما فيه مشقة وعنت وله أن يعرضهم للصلاح واللّطف فهو يحكم ما يشاء ويختار، ثم لو سلمنا لكم جدلا بصحة مبدأ الصلاح والأصلح وتركنا مذهبنا الأشرف الذي هو في ذرى العلياء وتنزلنا إلى مذهبكم الذي هو في حضيض الغبراء فإنا نقول بأنّ القبح إنما هو في منع التعبد بالقياس لأن فيه إدخالا للحرج والعنت على العباد بسبب ما يعنّ لهم أقضية ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم حكم خاص بها وبالتالي فإن مبدأ الصلاح والأصلح يقتضيان التعبد بالقياس لحسنه ورفعه الضيق عن الخلائق.

أدلة القائلين بأن العمل بالقياس محال عقلا:

– **الدليل الأول:** قالوا بأنّ الأحكام الشرعية مصالحُ والمصالح لا يمكن معرفتها إلا بالنصّ الشرعي، أما معرفتها عن طريق الأمارات المفيدة للظن فمن غير الممكن لأنها تحتمل الإصابة والخطأ ولا يجوز أن يُتعبد الشارع في المصالح بما يمكن أن يُخطأ المصلحة[3].

– **الدليل الثاني:** قالوا كذلك بأنّ القياس أدنى البيانين، فهو أدنى رتبة من النصّ من حيث البيانُ، فلا يصحّ التعبد به مع وجود أظهر البيانين وهو النصّ

[1] – الجويني، المصدر السابق، 156/3.

[2] الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، 632.

[3] – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 853/3، 854.

واعترض المخالف على هذا الاستدلال بأن ذلك جائز لتحصيل أجر الاجتهاد والثواب عليه، ثمّ إن ما يؤكد على صحة قولنا هو وجود المجمل والمتشابه في كتاب الله تعالى مع أن الله قادر على إبداله بالمحكم والمفصل لأنه أظهر في البيان فدلّ هذا على أن البيان بأدنى الطريقين جائز[1]

– **الدليل الثالث**: احتجّ النظام بأن الشرع قد ورد بالتفرقة بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، والقياس على خلاف هذا وقد سبق بسط الكلام حول هذا الدليل مع الرد عليه.

– **الدليل الرابع**: قالوا بأن القياس هو إخبار عن الله تعالى أنه حرم النبيذ للشدة المطربة ومنع من التفاضل في البُرِّ بعلة المطعوميّة أو الاقتيات، ولا يجوز الإخبار عن الله تعالى بقياس و إنما يكون ذلك بالنصّ.

والجواب عن هذا الدليل هو أن الله تعالى قد تعبدنا بالقياس وأمرنا أن نحكم بموجبه وجعل العلة التي يستدل بها علامة لنا للحكم بالتحليل أو التحريم وبالتالي فإننا نخبر عن الله تعالى بالقياس الذي ارتضاه لنا وأمرنا أن نحكم بموجبه ولسنا نخبر عنه من تلقاء أنفسنا.

– **الدليل الخامس**: قالوا بأنّ قصد الخطأ واعتماده ممنوع شرعا وبالتالي فإن الإقدام على الحكم بما لا يؤمن أن يكون خطأً ولأنه ليس حكما لله تعالى فهو محظور قبيح فيكون كل قائس حاكم بما لا يأمن أن يكون خطأً وعليه فحكم القياس عقلا هو المنع والحظر لما يؤدي إليه من مفسدة التقول على الله تعالى بغير ما أنزل.

ويجاب عن هذا بأن المجتهد حال اجتهاده ينصب أدلته بناء على ما ظهر له من العلل فإذا وضع الأدلة موضعها علم أنه قد أصاب الحق وأمن من الوقوع في الخطأ، وعلى فرض أنه أخطأ وضع الأدلة موضعها فإن ذلك ليس بقادح في صحة القياس كما لا يقدح الخطأ في أصول الديانة من صحة النظر والاستدلال[2].

[1] – الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 422.

[2] – الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، 104-107.

– **الدليل السادس**: قالوا بأن القياس يؤدي إلى الوقوع في الأحكام المتضادة لأنه قد يتردد الفرع بين أصلين يقتضي أحدهما التحليل والآخر التحريم وحينئذ يجب تشبيهه بكل واحد منهما وهو يستوجب أن يكون حلالا وحراما في الوقت نفسه.

واعترض على الدليل بأنه دعوى تحتاج إلى بينة ودليل، وعلى فرض وقوعه فإنه يجب عندنا من ترجيح لأحد الشبهين لأن الحكيم لم يجعل شبها إلا في أصل واحدٍ بإلحاقه به وفي حالة لم يجد المجتهد ترجيحا لأحد الأصلين على الآخر فإنّه يعلم حينئذ بأن التقصير منه في عملية القياس؛ ثم قال الباجي بعد ذكره هذا الاعتراض :" هذا قول جماعة من شيوخنا"[1].

– **الدليل السابع**: قال ابن حزم:" ومن قال بقياسه فقد تعدى حدود الله وقفا ما لا علم به وأخبر عن الله تعالى بما لا يعلم، لأنه لا يعلم أحد ما عند الله تعالى إلا بإخبار من الله تعالى بذلك وإلا فهو باطل"[2]

فالقول بالقياس عند ابن حزم هو تَقَوُّلٌ على الله تعالى، وافتراء للكذب عليه؛ لأنّه لا أحد يعلم أحكام الله إلا ببيان منه سبحانه وتعالى.

ومن كل ما سبق يتبين لنا بأنّ العقل لا يمنع من العمل بالقياس بل يجيزه وأدلة جمهور أهل السنة كافية في الردّ على من قال بخلاف ذلك، وإنّه من الشطط القول بأن العقل يوجب العمل بالقياس أو يحظره لأنه لا دخل للعقل في ذلك إنما الذي يوجب ويحظر هو الشرع، ولكن الملفت للانتباه في المسألة أنّ النظّام المعتزلي قد نفى وأحال العمل بالقياس عقلا بناءً على نفس الأصول التي أوجب جلّ إخوانه من المعتزلة العمل بالقياس وفقها وهذه الأصول هي " التحسين والتقبيح العقليين " والصلاح والأصلح" ولو أنكر جلّ أهل السنّة والجماعة القياس عقلا لكان مستساغا منهم بناء على نفيهم لأصلي المعتزلة السابق ذكرهما، ولهان الأمر وكان أقلّ عجبا من إنكار النظام له.

---

[1] – المصدر نفسه، 109/2.

[2] – ابن حزم، الإحكام، مصدر سابق، 64/7.

وقد يقول قائل: كما وقع العَجَبُ من النظّام في نفيه للعمل بالقياس عقلا استنادا على ذات الأصول التي استخدمها شيعته لإثبات وجوب العمل بالقياس، فإنّ العجب يقع كذلك من جمهور السنّة وفي طليعتهم الأشاعرة المتقدّمون، الذين ينفون الحسن والقبح العقليين، ثم بعد ذلك يجيزون التعبد بالقياس عقلا؟

بل وصل الأمر ببعضهم إلى لعن من أنكر التعبد بالقياس عقلا كما فعل صاحب الإبهاج مع إبراهيم النظام ؟.

و يجاب عن هذا الإشكال بأنّ جمهور السنّة بما فيهم الأشاعرة المتقدّمون إنّما مقصدهم من المسألة أن العقل لا يمنع من التعبد بالقياس الشرعي، كما أنّه لا يوجبه، ولكنِ القول الفصل هو للشرع، فإن أوجبه فهو واجب به وليس بالعقل، وإن منعه فهو محظور به وليس بالعقل، وعليه يتبين لنا بأنّ متقدّميّ الأشاعرة لم يخالفوا أصلهم في نفي الحسن والقبح العقليين.

أي أن الدليل العقلي في إثبات العمل بالقياس أو نفيه هو دليل أساسي بالنسبة للقائلين بالوجوب والحظر وهو دليل فرعي أو ثانوي بالنسبة للمجيزين، وقولنا هذا الكلام لا يعني أن أهل السُنّة ليس لديهم أي مستند كلاميّ في المسألة، بل لقد اعتمدوا على قاعدة التجويز؛ فمن أصولهم أنه يجوز لله فعل الممكنات وأنه لا يجب على الله تعبد عباده بما يوافق مصلحتهم فله أن يعرضهم للعطب والثويّ وله تعريضهم للطف والصلاح، فأفعاله تعالى غير معللة بالمصالح، ووفق هذه الأصول اهتموا بالردّ على مخالفيهم نفيا وإثباتا.[1]

نوع الخلاف في المسألة:

من كل ما سبق يظهر لنا بأنّ الخلاف في المسألة خلاف معنوي وليس لفظيا؛ أي أنّه خلاف تظهر آثاره العملية على الفروع الفقهية، ومثال ذلك ظهوره في مسألة ربا الفضل، فالمثبتون للقياس بالعقل لا يحصرون هذا النوع من الربا في الأصناف الستة المذكورة في الحديث " الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبُرُّ بالبُرِّ والشعيرُ بالشعيرِ والتمرُ بالتمرِ والملحُ بالملح مِثلا بمِثْلٍ، سواءً بسواءٍ، يدا

[1] – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص629.

بيدٍ" وإنما يقيسون على ما عدا هذه الأصناف أصنافا أخرى تشترك معها في العلة سواء كانت العلة هي الاقتيات و الادّخار عند المالكية أو المطعومية عند الشافعية أو الكيل عند الحنفية، بينما منكرو القياس فإنهم يجرون الرّبا في الأصناف المذكورة في الحديث فقط؛ أي يجيزون التفاضل فيما عدا الأصناف المنصوص عليها في الحديث، وقس على هذا المثال في سائر الفروع الفقهية[1].

وبالجملة فإن من أحال التعبد بالقياس عقلا، فإنه لا يقول به شرعا، ويترتب عليه منع العمل بالقياس مطلقا بخلاف الموجبين أو الموجزين له.

[1] الشتيوي، المرجع السابق، ص635.

المبحث الثاني: مسألة التكليف بما لا يطاق وأثرها

المطلب الثاني: مقدمة الواجب

الفرع الأوّل: تقديم

مقدمة الواجب هي التي يتوقف عليها الواجب من حيث الوجود ولهذا تعرف هذه المسألة عند الأصوليين بقولهم:" ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب"[1] وأما شيخ المذهب الأشعري في التقريب والإرشاد[2] فقد كان أدقَّ من حيث استعمال اللفظ الدال على المسألة، فنلاحظ أنه استبدل الواجب بالمأمور به الذي يدخل في زمرته الواجب والمندوب وعليه تكون مقدمة الواجب واجبة ومقدمة المندوب مندوبة، وقد حذا حذوه في هذا المنهج تلميذه في التلخيص[3]، وقد وصف ابن النجار عبارة الباقلاني بالشمول في حين وصف العبارة الأولى بالاشتهار بين الأصوليين

وقبل الشروع في تفصيل المسألة أنوّهُ بداية إلى أن الأصوليين فرقوا بين ما لا يتم الواجب إلا به وبين ما لا يتم الوجوب إلا به فاتفقوا في المسألة الثانية على أن ما يتوقف عليه الوجوب من سبب أو شرط أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله إجماعا، فالسبب كتوقف الزكاة على بلوغ المال النصاب، فإن المكلف غير مطالب بتحصيل النصاب من أجل الزكاة؛ أي أن كل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله اتفاقا.

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 96/1 – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 101/1 – الزركشي، البحر المحيط، 1/ 223

– تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 528/1 – الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 710/1 – ابن النجّار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق 358/1 – صفي الدين القطيعي، شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: سعد بن ناصر الشتري، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ط 1، 2006، ص52 – المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، 933/1، الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 138/1.

[2] – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 100/2.

[3] – الجوينيّ، التلخيص، مصدر سابق، 290/1.

ووقع النزاع فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب، وقد قسم جمهور الأصوليين ما لا يتم الواجب إلا به إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول- أجزاء الواجب:

وهي مكوناته التي لا يكون الواجب إلا بتحققها وذلك مثل الركوع في الصلاة فهذا مما لا خلاف في جوبه لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها ضمنا وبالتالي خرج هذا القسم من محل الخلاف.

القسم الثاني- ضرورات الواجب العقلية أو الحسية:

ومثال الضرورة العقلية أو العادية ترك أضداد الواجب للقيام به، أو الصعود إلى مكان مرتفع إذا وجب إلقاء شيء منه، ويمثل للضرورة الحسية بوجود النار إذا وجب إحراق شيء أو غسل الزائد على حدّ الوجه ليتحقق غسل جميعه

القسم الثالث- شروط الواجب وأسبابه:

وذلك مثل الاستطاعة في الحج والتي هي سببٌ لا يتحقق إلا بتحققه، وكون الوضوء شرطا لصحة الصلاة لا تصحّ إلا به ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بالوضوء قبل الصلاة.

فهذا القسم الأخير هو الذي يُرادُ به " مقدمة الواجب" والتي يمكن صياغتها بتعبير آخر: "هل الأمر بالشيء هنا هو أمر بسببه وشرطه أم لا ؟؛ أو بتعبير آخر إذا تقرر شرعا أن الطهارة شرط لصحة الصلاة ثم جاء الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر نفسه على اشتراط الطهارة ووجوبها بناء على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؟.

هذا هو موضع النزاع في المسألة، وإنما أطلق عليها الأصوليون اسم "مقدمة الواجب"، لأن المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه بخلاف الجزء فإنه مندمج به داخل فيه[1].

[1] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 223/1 – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 128 – ابن النجّار، شرح الكوكب، مصدر سابق، 358/1 – جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، مرجع سابق، ص356 – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 100/2 – الجوينيّ، التلخيص، مصدر سابق، 290/1.

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

نُقل الخلاف في المسألة عن الأصوليين والمتكلمين وذكروا في ذلك أربعة مذاهب وهي:

المذهب الأوّل- القائلون بالوجوب مطلقا:

وهو مذهب الأكثرين من الأشاعرة والجمهور من الحنفية والحنابلة وهو مذهب الإمام الرازي وأتباعه والشيرازي وابن برهان، وهو مذهب أبي الحسين البصري المعتزلي، وقال الزركشي في البحر بأنه المذهب الأصح عند الأصوليين[1].

ومقتضى هذا المذهب أنّ خطاب الشارع الدالّ على وجوب شيء من الأشياء يدلّ أيضا على التكليف بما لا يتم الشيء إلا به من أسبابه وشروطه سواء كانت هذه الأخيرة عقلية أو عادية أو شرعية، إلا أنهم اشترطوا لصحة مذهبهم شرطين:

الشرط الأول: أن يكون الأمر مقدورا للمكلف وهذا القيد هو احتراز من قدرة العبد وداعيته المخلوقتين لله تعالى فجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون فعلا لله تعالى أو فعلا للعبد وكل واحدٍ إما أن يتوقف عليه فعل الواجب أو لا يتوقف وهذا الكلام يحتاج إلى شيء من التفصيل:

أولا- ما يكون من فعل الله تعالى:

وهو قسمان:

القسم الأول- ما يتوقف عليه فعل الواجب:

حيث يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق وجوبه ومثاله توقف صلاة العبد وزكاته وصيامه وحَجِّه وغير ذلك من أفعاله الواجبة عليه والمتعلقة بإرادة الله تعالى له القيام بها وعلى خبره سبحانه

[1] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 223/1 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 434/1 – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 206/1، 214 – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 576/1 – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 102/1 الشيرازي، اللمع، مصدر سابق، ص55- القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص128.

النفساني القديم كما ذكره القرافي في النفائس[1]. ويدخل في هذا القسم كذلك التكليف بالمشي أو البطش مع عدم الجارحة أي الآلة من اليد والرجل[2].

فمثل هذه الأمور لا تجب على المكلّف بناء على عدم جواز تكليف مالا يطاق وتكليف المحال وأوجبها من أجاز التكليف بهما وهو مذهب الإمام الأشعري ووصفه الباقلاني فيما نقله عنه الجويني في التلخيص بأنه الأصحّ وكلام الأشعري هنا متعلق بالجواز العقلي وإن ورد الشرع بالتكليف به كان صحيحا وجائزا[3].

القسم الثاني– مالا يتوقف عليه فعل الواجب:

مثال هذا القسم خلق القدرة في العبد[4] عند الأشاعرة، ففقدها يمنع تصور الفعل مقدورا ولا يمنع من تصور ضدّه مقدورا؛ أي أن الترك قد يصحُّ عند غياب القدرة بخلاف الفعل فإنه لا يُتصور وقوعه مقدورا مع غياب القدرة، وحاصل هذا الكلام كما قال الآمدي إنّ العبد مكلف بفعل غيره؛ وهو فعل الحكيم الذي لا يدخل في مقدور العبد، ولهذا قال الأشاعرة إنّه من الممكن أن يسلب الله القدرة من العبد ويكلفه بالفعل حالة كونه قادرا على ضدّه لا عليه ومثلوا لذلك بجواز التكليف بالقيام حال القعود وإن كانت القدرة على القيام مفقودة زمن القعود وهذا بناء على أن القدرة عند الأشاعرة تكون مع الفعل لا قبله[5]، والحاصل" إنّ خلق القدرة في العبد لا يتوقف عليه فعل الواجب مقدورا له لأن الواجب عندئذ يكون غير متصور الوقوع بقدرة العبد"[6].

---

[1] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 1518/3.

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 291/1 – الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مرجع سابق، ص 276.

[3] – الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، 101/2.– الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 291/1.

[4] – السبكي، الابهاج، مصدر سابق، 213/1

[5] – الباقلانيّ، المصدر السابق، 562/1– الجويني، المصدر السابق، 293/1

[6] –الشتيوي، المصدر السابق، ص 276.

ثانيا– ما يكون من فعل المكلف:

وهو ينقسم إلى قسمين كذلك:

القسم الأول– ما لا يكون مقدورا للمكلف:

فهذا القسم لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على قول من يجيز التكليف بما لا يطاق ومَثَّلَ له القرافي في النفائس بالطهارة في الصلاة إذا عجز عنها المكلف حيث لم يقل أحد بوجوبها كمقدمة لواجب الصلاة[1].

القسم الثاني– ما يكون مقدورا للمكلف:

وهو كما قال الجويني لا يتم فعل المأمور به إلا به ومثل له بالطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة ومقدمة لها باعتبارها واجبا وذلك حال القدرة، وكل العبادات التي هي مرتبطة بشرائطها وكان للمكلف قدرة عليها خلافا لشرذمة من المعتزلة[2].

الشرط الثاني: أن يكون الواجب مطلقا غير مقيد بحالة حصول ما يتوقف عليه كقوله:" زك إن بلغ مالك النصاب" أو " صلّ إن كنت متطهرّاً" فإيجاب الزكاة لا يقتضي إيجاب الملك كما أن إيجاب الصلاة لا يقتضي إيجاب الطهارة وهذا متفق عليه بين الناس[3].

وقد استدل أصحاب هذا الرأي على صحّة مذهبهم بما يأتي:

– **أولا:** لو كان المكلف به هو المشروط دون الشرط، وكان الإتيان بالشرط أو تركه سواءٌ لكان الآمر كأنه يقول للمأمور:" أوجبت عليك الفعل مع جواز عدم الإتيان بما لا يتم إلا به" وهذا الكلام محال لأنه يستلزم من ترك الشرط عدم الإتيان بالمشروط، أو أن يكون المشروط جائز الترك وواجب الفعل وذلك جمع بين النقيضين، وبالتالي هو تكليف بما يلزم منه المحال، وبالتالي يتوجب القول بأنّ التكليف بالمشروط موجب للتكليف بالشرط، وإذا ثبت ذلك في الشرط كان في السبب

[1]– السبكي، المصدر السابق، 213/1، القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 1518/3.

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 193/1.

[3] – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 225/1 – الصفيّ الهندي، نهاية الوصول إلى دراية الأصول، مصدر سابق، 575/2.

من باب أولى لأن القائل بوجوب الشرط قائل كذلك بوجوب السبب ولا سبيل للوصول إلى الواجب إلا بالإتيان بجميع ما يتوقف عليه من شروط وأسباب[1].

واعترض على هذا الدليل بأنا لا نسلم أنه تكليف بالمشروط حال عدم الشرط، وإنما هو تكليف بالمشروط حال عدم وجوب الشرط وبين الاصطلاحين فرق، وإن كان هناك وجود للتكليف بما لا يطاق فهو في الأول وليس في الثاني؛ أي أن التكليف بما لا يطاق إذا سلمنا تحققه فإنه يكون في القول بالتكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقد أبطلنا هذا القول، ولا يكون في القول بالتكليف بالمشروط حال عدم وجوب الشرط[2].

– **ثانيا**: قالوا بأن التكليف بوجوب المشروط دون وجوب الشرط مستحيل لأنه يجعل الشرط غير شرط وبالتالي يكون كمن كلف بإيجاد الصلاة الصحيحة دون الطهارة وهذا غير ممكن لأنه يكون إذا كلف بإيجاد المشروط دون شرطه كمن كلف بإيجاد فعل ولو في عدمه وهذا محال وهذا الدليل هو الذي عبر عنه ابن الحاجب بقوله:" لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا"[3].

واعترض على هذا الدليل بأنّ الخطاب استدعاء المشروط فأين دليل وجوب الشرط؟؛ أي أنّ الخطاب استدعى المشروط وهو الصلاة مثلا في قوله "صلِّ" ولم يصرّح بإيجاب الشرط وهو الوضوء واستقبال القبلة وغيرها، فأين إذن دليل وجوب الشرط وهو غير مصرّح به؟

ويجاب عنه بأن الشرط لازم للمشروط فهو لا ينفك عنه مثلما لا ينفك السقف عن جدران البيت، كما أنه يلزم من الأمر بالملزوم والذي مثلنا له هنا بالصلاة الأمر بلازمه وهو الوضوء أو استقبال القبلة كما يلزم تماما من الأمر ببناء السقف الأمر بإقامة الجدران والقول بخلاف ذلك

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 96/1 – جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، مرجع سابق، 360/1، 361

[2] – الصفي الهندي، المصدر السابق، 577/2.

[3] – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 308/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 532/1.

يقتضي التكليف بالمحال لأنه يصير تقدير الكلام:" صلّ صلاة شرعية من غير شرط صحتها المتمثل في الوضوء ووجود صلاة شرعية من غير وضوء محال كما أن إقامة السقف دون جدران أمحل[1]

– **ثالثا**: لقد انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع وذلك لا يكون إلا بالإتيان بالأمور المُمَكِّنَةِ من تحصيله كالشروط والأسباب منعا من التكليف بالمحال ومن هنا كان قولهم" إيجاب المشروط إيجاب للشرط"[2].

وأصحاب هذا المذهب المتفقون على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب اختلفوا في كيفية تلقي الوجوب؛ هل من نفس الصيغة أو من دلالته؟

فذهب الجمهور إلى أن وجوب المقدمة يتلقى من دلالة الأمر بالفعل، وحكى الزركشي عن ابن السمعاني أنه قال بالأول وحكم عليه بالضعف والصحيح هو قول الجمهور لأن اللفظ لم يدل على وجوب المقدمة وإنما دلّ عليها المعنى[3].

– المذهب الثاني: القائلون بالمنع مطلقا

ويرى أصحاب هذا المذهب أنّ الخطاب الدالّ على إيجاب الشيء لا يدل على إيجاب ما يتوقف الشيء عليه؛ فالأمر بالأصل لا يقتضي الأمر بمقدمته شرطا كانت أم سببا، وقد ذكر الزركشي نسبة هذا المذهب إلى المعتزلة وقال بأن ابن السمعاني حكاه عن الأصحاب أي الأشاعرة [4].

وحجتهم فيما ذهبوا إليه أنّ الخطاب توجَّهَ لإيجاب الشيء فقط دون إيجابه لشرطه أو سببه، فلا دلالة على إيجابهما لا بطريق المطابقة ولا التضمن ولا الالتزام، وبالتالي يكون إيجاب المقدمة به إثباتا لشيء لم يقتضه الخطاب وهذا باطل[5].

---

[1] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 338/1.

[2] – تاج الدين السبكي، المصدر السابق، 1/ 534، 535.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، 1/ 223

[4] – الزركشي، المصدر السابق، 223/1.

[5] – محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، دط، دت، 104/1.

وقالوا كذلك بأن إيجاب المقدمة زيادة على النص والزيادة على النصّ نسخ والنسخ لا يثبت بالعقل وأجيب عن هذا الدليل بأنه إنما يكون نسخا لو كان فيه رفعٌ لشيء من مقتضيات النصّ وليس كذلك[1].

– المذهب الثالث: وجوب المقدمة إن كانت سببا

ومقتضى مذهب هؤلاء أنّ الخطاب الذي يدلّ على وجوب الشيء يدل أيضا على مقدمته إن كانت سببا، شرعيا كان أم عقليا أم عاديا، وعليه يكون الأمر بالمُسبب أمرا بالسبب، ولا تجب المقدمة إن كانت شرطا، وقد نسب هذا المذهب إلى الواقفة[2].

ومستندهم فيما ذهبوا إليه أنّ ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه؛ لأن السبب يؤثر بطرفي الوجود والعدم والشرط يؤثر بطرف الوجود فقط، فكان الخطاب الذي يدل على إيجاب الشيء خطابا دالا على إيجاب ما ارتبط به ارتباطا قويا وهو السبب دون غيره[3].

واعترض على هذا الاستدلال بأنّ الأمر إنما اقتضى إيجاب الفعل على كل حال، أي أنه لم يفرق بين الشرط والسبب فهما متساويان من حيث امتناعُ تحقق الوجوب من دونهما، أي أن وجوب الفعل لا يتحقق إلا بتحقق مقدمته شرطا كانت أو سببا[4].

– المذهب الرابع: وجوب المقدمّة إن كانت شرطا شرعيا

وحاصل مذهبهم أنّ المقدمة تكون واجبةً إذا كانت شرطا شرعيا فقط دون الشرط العقلي و العادي ودون السبب، و نسب الزركشي هذا المذهب إلى الجويني وابن القشيري و به قال ابن الحاجب في مختصره و الطوفي في شرح مختصر الروضة[5].

---

[1] – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 581/2.

[2] – جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول، مرجع سابق، ص 364.

[3] – محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، مرجع سابق، 103/1.

[4] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 434/1.

[5] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 226/1 – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 1/ 306، 307

– الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 336/1.

واستدلوا على صحّة مذهبهم بأنّ الشرط الشرعي قد عرفت شرطيته من الشارع الذي جعله شرطا معتبرا شرعا ولولا ذلك لما التفت إليه المكلف ولأغفله وبالتالي يؤول أمره إلى بطلان المشروط وذلك كالطهارة مع الصلاة وبالتالي لزم أن يكون الخطاب الذي به وجب المشروط موجبا كذلك للشرط وهذا بخلاف الشرط العادي والعقلي فليس وجود لمشروطهما بالشرع[1].

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يتبيّن لنا بأن مسألة " مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان مقدورا" مسألة ذات نسب وصهر مع الأصل الكلامي الكبير" التكليف بما لا يطاق" يظهر ذلك جليا من خلال الكلام عن شرط القدرة في فعل المكلف ثم تقسيم فعل هذا الأخير إلى ما هو من فعل الله تعالى وإلى ما هو من فعل العبد وقد ذكرنا أن المانعين للتكليف بما لا يطاق يعتبرون شرط القدرة بخلاف المجيزين فإنهم يقولون بأنّ مقدمة الواجب واجبة حتى ولو لم تكن مقدورة للمكلف؛ لأن التكليف عندنا بما لا يطاق جائز عقلا ولو ورد الشرع به لكان صحيحا وجائزا وهذا رأي إمام المذهب الأشعري ومؤسسه أبي الحسنِ، ونصره في ذلك القاضي في التقريب ووافقه عليه تلميذه في التلخيص حيث نقله دون تعليق ولا تعقيب عليه مما يُظهر عدم النكير منه[2]، وتتجلى علاقة مسألة مقدمة الواجب بالتكليف بما لا يطاق بصورة لا تدع معها مجالا للرُيَبِ مع القائل بالمنع مطلقا؛ حيث أن التكليف بالواجب مع منع التكليف بمقدمته هو تكليف بالمحال أو تكليف بما لا يطاق هذا من ناحية العلاقة بين القاعدة الأصولية والأصل والكلامي؛ أما من حيث نوع الخلاف فهو خلاف معنوي والأصوليون في ذكر المسائل الفقهية المتفرعة عن هذا الخلاف بين مُقلّ ومُكثِرٍ.

[1] – جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول، مصدر سابق، ص365.

[2] – الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 291/1– الباقلانيّ، التقريب والإرشاد، 101/2.

الفرع الرابع: أثر القاعدة في فروع الفقه

فقد ذكر الإمام الرازيُّ في المحصول ثلاثة مسائل فقهية تفرعت عن الخلاف في هذه القاعدة الأصولية، وذكر ابن اللحّام[1] ستا وثلاثين مسألة، وسنقتصر على ذكر بعض من هذه الفروع على سبيل التمثيل والذكر، لا الحصر والقصر.

أولا: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية

اتفقوا على وجوب الكف عنهما واختلفوا أيهما المحرّمة؛ فقال قوم المحرمة هي الأجنبية والمنكوحة حلال، ورفض الرازي هذا القول ووصفه بالبطلان وقال معللا ذلك بأنّ المراد من الحلّ رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض، ولذلك فالحق أنهما حرامان لكنّ الحرمة في إحداهما بعلة كونها أجنبية وفي الأخرى بعلة الاشتباه بالأجنبية وأرى بأنّ هذه المسألة افتراضية لا حقيقة لها في الواقع خاصة في عصرنا هذا مع التطور المعرفي الهائل[2]

ثانيا: لو قال لزوجتيه "إحداكما طالق" ولم ينو معينة

قيل بحل وطئهما؛ لأن الطلاق شيء متعيّن فلا يقع إلا في محلّ متعين وقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلا في واحدة منهما وقيل بحرمتهما عليه حتى ورود البيان منه تغليبا للحرمة، واختلفوا فيما يحصل به البيان، فقيل بالقرعة، وقيل بتعيينه واختلفوا في الوطء هل هو تعيين أم لا؟[3]

ثالثا: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار

الواجب هو تغسيل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم سواء كان من يصليّ أقل أو أكثر، وسواء كانت الدار دار حرب أو سلم، يصلى على الجميع وينوي بالصلاة المسلمين[4].

---

[1] – عَليّ بن مُحَمَّد بن عَبَّاس الشَّيْخ الإِمَام الْعَلامَة الأصولي عَلَاء الدّين الشهير بابْن اللحام، شيخ الْحَنَابِلَة فِي وقته اشْتغل على الشَّيْخ زين الدّين ابْن رَجَب، وَأخذ الْأُصُول على الشَّيْخ شهَاب الدّين الزُّهْرِيّ، وصنف فِي الْفِقْه وَالْأُصُول، توفّي فِي عيد الْفطر سنة ثَلَاث وَثَمَانِمِائَة، ينظر في ترجمته الأعلام للزركلي، مصدر سابق، 237/2.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 438/1.

[3] – ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، تح: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السُنَّة المحمديّة، دط، 1965، ص 97

[4] – المصدر السابق، 98.

رابعا: هل يجب على الصائم إمساك جزء من الليل؟

ورد في المسألة قولان؛ فقال ابن الجوزي بأن الصّحيح هو عدم الوجوب، وقطع جماعة بوجوبه[1].

خامسا: الأكل مِنْ مال مَنْ في ماله حرام

ورد في المسألة أربعة أقوال:

القول الأول: التحريم مطلقا، وقد قطع بهذا القول عبد الوهاب ابن أبي الفرج في المنتخب

القول الثاني: إن زاد الحرام على الثلث حرم الكلّ

القول الثالث: إن كان الحرام هو الأكثر حرم وإلا فلا، وهو ما قطع به ابن الجوزي في المنهاج.

القول الرابع: عدم التحريم مطلقا قل الحرام أو كثر ولكن يكره له ذلك وتقوى الكراهة وتضعف بحسب كثرة الحرام أو قلته وهو ما جزم به صاحب المُغني[2].

سادسا: لو نسي صلاة من الخمس فهل يلزمه قضاء الجميع؟

ذهب الرازي وغيره إلى وجوب قضاء الخمس؛ لأنه لا يمكن له مع الالتباس أن يحصل له يقين الإتيان بالصلاة المنسية إلا بفعل الجميع[3].

– المطلب الثاني: التكليف حال الإكراه

الفرع الأوّل تقديم:

يتكلم الأصوليون عن مسألة تكليف المكره في مبحث " المحكوم عليه" وهو المأمور الذي تعلق خطاب الشارع بفعله وقد اشترطوا لصحة تكليفه شرطين؛ الأول يتمثل في العقل والثاني يكمن في فهم الخطاب الشرعي؛ وذلك أن التكليف عبارة عن خطابٍ، وخطاب من لا عقل ولا فهم له محال، ثم إن المكلف مطالب بإيقاع الفعل المكلف به على سبيل الطاعة والامتثال وذلك إنما يكون بعد

[1] – المصدر السابق، ص 94، 95.

[2] – ابن اللحام، المصدر السابق، ص96، 97.

[3] – الرازي، المصدر السابق، 437/1.

الفهم، وحيث لافهم فإنه لا تكليف[1]، واشترطوا كذلك في الفعل الذي يكلف به أن يكون مقدورا له أو ممكنا وإن كانوا يبحثون هذا الشرط أثناء كلامهم عن المحكوم به وشروطه ولا جرم أن بين المبحثين علاقة وثقى إذا كلاهما يتعلق بالمكلّف.

والتكليف حال الإكراه هو من القواعد الأصولية المختلف فيها بناء على الاختلاف في مسألة التكليف بما لا يطاق كما ذكر ذلك الزركشي في سلاسل الذهب حيث قال:" وهي تلتفت على أصلين آخرين: أحدهما: النظر في تكليف ما لا يطاق، فمن جوزه وقال إنه واقع لذاته جوز تكليف المكره بطريق الأولى، ومن ثمّ منع المعتزلة ههنا، والثاني: التحسين والتقبيح من جهة العقل"[2]

وقبل الولوج في تلافيف المسألة أعرّج أولا على تعريف الإكراه من حيث اللغةُ والاصطلاحُ.

أما من حيث اللغةُ؛ فهو مأخوذٌ من الكَرْهِ – بالفتح- وهو: " الْمَشَقَّةُ وَبِالضَّمِّ الْقَهْرُ وَقِيلَ بِالْفَتْحِ الْإِكْرَاهُ وَبِالضَّمِّ الْمَشَقَّة، ومنه قول العرب أَكْرَهْتُهُ عَلَى الْأَمْرِ إكْرَاهًا إذا حَمَلْتُهُ عَلَيْهِ قَهْرًا و يُقَالُ فَعَلْتُهُ كَرْهًا بِالْفَتْحِ أَيْ إكْرَاهًا وَعَلَيْهِ قَوْله تَعَالَى "طَوْعًا أَوْ كَرْهًا" [التوبة: 53] فَقَابَلَ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ والْكَرِيهَةُ الشِّدَّةُ فِي الْحَرْبِ"[3].

وأمّا اصطلاحا فقد قيل بأنّه:" حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد" وقيل بأنه:" الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعًا أو شرعًا، فيقدم على عدم الرضا، ليرفع ما هو أضر"[4]، وقيل هو:" اسم لفعل بفعل الآمر لغيره، فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره"[5].

والإكراه قسمان: إكراه ملجئ وإكراه غير ملجئ، أما الأوّل فإنّ أكثر العلماء على أنه لا يوقع التكليف وذلك كمن أُلقي مكتوفا على شخص فقتله، وقد فصّل في بيان نوعي الإكراه الأبياريّ في التحقيق والبيان إذ قال:" المكره يطلق على وجهين: يطلق على المضطر الذي لا قدرة له ولا تمكنّ في

---

[1] – الآمديّ، الإحكام، مصدر سابق، 123/1.

[2] – الزركشي، سلاسل الذهب، ص 148- أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 1/ 179.

[3] – الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق، 532/2، مادة ك ر ه.

[4] – الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، 33/1

[5] – قاسم بن عبد الله القونوي الحنفي، أنيس الفقهاء، مصدر سابق، 99/1.

حقّه وهو غير مكلف بفعل مأمورٍ ولا ترك منهي إما عقلا عند قوم و إمّا شرعا عندنا، ويطلق على من لم يُخلَّ ودواعيه، بل حـــرِّكَتْ دواعيه من خارجٍ وهذا القسم هو الذي فيه الكلام"[1]

الفرع الثاني: تحديد محل الخلاف في المسألة:

من خلال كلام شارح البرهان السابق نصل إلى القول بأنّ الخلاف بين العلماء في تكليف المُكرَه إنما هو جار في المكره الذي لم يبلغ الإكراه به إلى حدّ الإلجاء والذي يمثل له العلماء بالتهديد بالضرب أو القتل إن لم يقتل زيدا أو عمروًا من النّاس، وفي هذا القسم افترق أهل القبلة إلى فريقين؛ القائلون بالتكليف مطلقا وهم جمهور أهل السنة وفي طليعتهم الأشاعرة بناءً على مذهبهم القاضي بجواز تكليف ما لا يطاق، والقائلون بامتناع التكليف وهم المعتزلة وشذوذٌ من أهل السُنّة والجماعة.

الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة

– المذهب الأوّل: القائلون بالتكليف مطلقا وأدلتهم

و هؤلاء يرون بأن المكره إكراها غير ملجئ مُكلّف مطلقا؛ أي بعين المكره عليه أو بنقيضه وهو قول جمهور أهل السُنّة يتزعمهم فيه السّادة الأشاعرة [2]، حيث نقل الإسنوي في نهاية السول عن ابن التلمساني أنه قال:" وهو مذهب أصحابنا؛ لأنّ الفعل ممكن والفاعل متمكن"[3] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد عللوا قولهم بتكليف المكره بأنه فاهم للخطاب، مُمكنٌ من الامتثال، وهذه جملة ما استندوا عليه:

– أولا: قالوا بقياس المكره على المختار بجامع الفهم والعقل والقدرة، فهو مكلف كما يكلف غيره من العبيد.

---

[1] – الأبياري، التحقيق والبيان، مصدر سابق، 357/1.

[2] – الزركشي، سلاسل الذهب، مصدر سابق، ص 148 – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 1133/3 – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 150/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 125/1، 126 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 170/1

– الأبياري، المصدر السابق، 357/1، – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 108/1.

[3] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 151/1

– **ثانيا**: جرى في عرف الشارع أن من أكره على الإسلام فأسلم أو على الصلاة فصلى بأن يقال: "إنّه أدى ما كُلّفَ به"؛ فسُميَّ ما أداه تحت طائلة الإكراه تكليفا، أما كونه عاصيا بهذا الفعل أو مطيعا فهو أمر باطن يتولاه الله تعالى وليس هذا موضع كلامنا.

– **ثالثا**: من حججهم كذلك قولهم بأن أفعال المكلف توصف بالوجوب والحرمة والإباحة باتفاق الفقهاء، فإذا أكره على شرب الخمر فإنه يجب عليه شربه وإن أكره على قتل مسلم معصوم الدم ولو كان هذا الإكراه بقتل المـــــــــُكْرَهِ فإنّه يحرم عليه فعل ذلك، وإن أكره على النطق بكلمة الكفر فإنه يباح له فعل ذلك مع الاطمئنان بالإيمان، فدلّ كل هذا على أنه مكلف وإلا لم تتصف أفعاله بالحكم الشرعي.

– **رابعا**: يدل على صحة تكليف المكره كذلك وجود كل من العقل والبلوغ والاستطاعة التي هي شرائط التكليف قبل الإكراه وهذا الأخير لا ينافيها بدليل مجامعتها معه؛ وهذه المجامعة ظاهرة في الأوليين وأما الاستطاعة فتحتاج إلى بيان:

– أولا: قالوا بأن ارتباط الاستطاعة بالإكراه ظاهرٌ بناءً على أننا نفرض تكليف المكره فيما أمكنه فعله أو تركه؛ أي أنّ الإكراه لم ينته إلى حدّ الإلجاء، ولهذا فالمُكرَهُ عند القائلين بتكليفه هو القادر على الإقدام والإحجام.

– ثانيا: يظهر كذلك وجه ارتباط الاستطاعة بالإكراه من خلال إمكانه لترك المحذور الذي هدّد بالتزامه لو التزمه وهذا بخلاف الملجئ إلى الفعل بسببه فإنه غير قادر على الترك بأي وجه من الوجوه[1].

واعترض الخصم على هذا الدليل بإنّ الإكراه وإن لم يناف شرائط التكليف إلا أنه ينافي المعنى المقصود منه وهو أن يوقع المكلف ما كلف به على وجه يكون طاعة لله ولا يكون الفعل كذلك إلا

[1] – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 1135/3، 1136 – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق 194/1.

إذا كان امتثالا لأمر الشارع وهو مع الإكراه متعذر؛ وعليه يمتنع التكليف معه بالضرورة لامتناع تحقق الشيء مع ما ينافي مقصوده[1].

– **خامسا**: من الأدلة المبينة كذلك لصحة تكليف المكره وجوب تركه القتل حال تهديده بقتل زيدٍ من الناس أو قتله لأنه لا أفضلية لنفسه على غيره، فكلاهما عند الله سواء، وفي حالة إيثار نفسه على غيره فإنه يأثم عند الله، ويجب عليه القود به على اختلاف في ذلك بين المذاهب، فدلّ كل هذا على كونه مكلّفا.

واعترض الخصم على هذا الدليل بقوله إنّ المـــــُكرَه مادام قادرا على اختيار قتل غيره أو قتل نفسه فقد خرج من دائرة الإكراه إلى دائرة الاختيار والحرية وبالتالي فإنّ هذا الدليل لا يصلح للقول بتكليف المكره لأنّا نقول بأن المكره يصير عند القتل مختارا لا مكرها فلذلك يقتل[2].

– المذهب الثاني: القائلون بامتناع تكليف المكره مطلقا وأدلتهم

وهو مذهب المعتزلة واختاره من الحنابلة الطوفي مصرّحا بذلك في شرح مختصر الروضة، وهو رأي ابن السبكي وقال الزركشي في التشنيف بأنه رجع عنه ونُسب أيضا إلى أبي حنيفة النعمان[3].

ومن الأصول التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في هذه المسألة بالإضافة إلى منع التكليف بما لا يطاق وكون العقل يقبح تكليف المكره قولهم بأن من شرائط التكليف "الإثابة"، حيث ورد في المغني ما نصّه" اعلم أنّ الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب"[4]

ووفقا لهذا الكلام فهم ينفون تكليف المكره سواء بعين المكره عليه أو بنقيضه، وعمدة ما استندوا إليه ما يلي:

---

[1] – الصفي الهندي، المصدر السابق، 1136/1، 1137.

[2] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 197/1.

[3] – القاضي عبد الجبار، المغني، مصدر سابق، 393/11 – الطوفي، المصدر السابق، 194/1 – الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، 116/1 – أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تح: محمد تامر الحجازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص 36، 37.

[4] – القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، 393/11.

– **أولا:** قالوا: إنّ الفاعل لما هو مكره عليه لا يستحق المدح في الدنيا، ويلزم من ذلك عدم استحقاقه للثواب في الآخرة ومن شروط صحة التكليف عندنا الإثابة على الأفعال وكل فعل أخرج المكلف من أن يتناوله المدح في الدنيا والثواب في الآخرة لم يجز أن يتناوله التكليف.

– **ثانيا:** قولهم كذلك بأنّ المـــــُكلف يجب أن يكون مخلّىً بينه وبين الفعل، متردد الدواعي إلى الأفعال وخلافها وذلك ممتنع في الإكراه، فبطل القول بتكليف من هذا شأنه[1].

– **ثالثا:** قالوا :إنّ الإكراه يرجح فعل ما أكره عليه وإذا رجح منه فعل ما أكره عليه صار واجبا لا يصحّ منه غيره وبالتالي صار في حكم الآلة من سكين وسيف وغيرهما وإذا صار المكلف كالآلة لم يجز تكليفه قياسا على عدم تكليف الآلات[2].

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأن يقال بأن هذا الكلام إنما يصح في الإكراه الملجئ الذي يعدم الاختيار ويُفقد الرضا، ونحن متفقون معكم على عدم تكليف الملجأِ وليس هذا محل النزاع بيننا.

– **رابعا:** قالوا بأنّ القول بتكليف المكره هو قول بتكليف ما لا يطاق وهذا قبيح عقلا من جهة، ومن جهة أخرى هو مناف لحكمته سبحانه وتعالى الجاريةِ وفق مصالح عبيده و القاضية بعدم جواز إلزام الخلق بالمشاقّ مع الإمكان بتكليفنا بالأفعال اليسيرة[3].

الفرع الرابع: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يتبين لنا أولا بأنّ الخلاف في مسألة تكليف المكره مبني على أصلين كلاميين وهما التكليف بما لا يطاق، والتحسين والتقبيح العقليين وذكر الطوفيّ أصلا آخر بنى عليه الخلاف في المسألة وهو الخلاف في خلق الأفعال؛ فمن رأى بأنّها مخلوقةٌ لله تعالى قال بتكليف المكره ومن لا يرى ذلك قال بعدم تكليفه، ويتبن لنا ثانيا أن الخلاف في المسألة خلاف معنوي له آثاره على الفروع

[1] – المصدر السابق، 393/11.

[2] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 1/ 196.

[3] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 179/1.

الفقهية ولكن لابدّ من الإشارة إلى أنّ التفريع الفقهي لبعض المسائل المبنية على هذه القاعدة الأصولية في كثير من الأحيان ما يأتي مخالفا لما قرره جمهور الأصوليين من القول بتكليف المكره وذلك راجع إلى الضوابط الفقهية المرعية في كل مذهب وفي هذا يقول ابن اللّحام:" وهذه القاعدة مختلفة الحكم في الفروع في المذهب في الأقوال والأفعال على ما لا يخفى"[1] وقال صاحب شرح الكوكب المنير: "و مسألة حكم أفعال المكره مختلفة الحكم في الفروع"[2].

الفرع الخامس: أثر القاعدة في الفروع الفقهية

من بين المسائل الفقهية المخرجة على هذه القاعدة ما يأتي:

– **أولا:** من أكره على تعاطي مبطلات الصلاة والصوم، هل يحكم على عبادته بالصحة أم بالبطلان؟ في المسألة خلاف مبني على الاختلاف في تكليف المكره، فقال الإسنوي بأن الأصحَّ هو بطلان الصلاة، وقال النووي بشأن الصيام أن لا يبطل.

– **ثانيا:** من امتنع عن أداء الزكاة وأخذها الإمام منه عنوة فهل تقوم نية الإمام مقام نيته؟

– **ثالثا:** من أكره على الزنا من ذكر أو أنثى هل يقام عليه الحدّ أو لا؟

– **رابعا:** إذا أكره الحاج على الوطء قبل التحلل من حجّه فهل يفسد حجّه أو لا ؟

– **خامسا:** إذا أكره المشتري على قبض المبيع فهل يدخل تحت ضمانه أو لا؟

– **سادسا:** إذا أكره على القتل فهل يباح له ذلك؟

نقل الإسنوي في التمهيد الإجماع على عدم الجواز في هذه المسألة، وأنّ المـــــُكره مُكلّفٌ، ولا يجوز له تفضيل نفسه على غيره؛ لأنّهما متكافئان عند الله تعالى، ونقل الخلاف في وجوب القصاص إذا أقدم على القتل، وقال: إنّه يجب على المشهور، وقيل: لا يجب لكون الإكراه قد أورث شبهة يُدرأ بها الحدُّ.

سابعا: إذا أكره على إتلاف مال غيره فهل يلزمه الضمان أو لا؟

---

[1] – ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، مصدر سابق، ص39

[2] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير 1/ 509

في المسألة قولان:

القول الأول: وهو يقضي بوجوب الضمان على المُكرِهِ، فيفهم منه أن الإكراه يبيح الإتلاف.

والقول الثاني يقضي بوجوب الضمان عليهما؛ أي المُكرِهُ والمُكرَهُ. ويُفهم منه أن الإكراه لا يبيح إتلاف مال الغير.

ثامنا: إذا أكره من بيده الطلاق على الطلاق بغير حقّ فهل يقع طلاقه أم لا يقع؟

تاسعا: من أكره على قتل مُوَرِّثِهِ هل يرثه أم لا؟ قال الإسنوي:" الصحيح هو منع ميراثه منه" [1].

– المطلب الثالث: حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف بالمشروط

الفرع الأوّل: تقديم

يتكلم الأصوليون عن هذه المسألة في مبحث المحكوم فيه[2]، وصورتها أنّه إذا أمر الشارع بحكم معين وكان ذلك الحكم مرتبطا حصوله بشرط أو أكثر، فهل يكون المُكلّف مكلفا بالحكم حال عدم حصول الشرط الشرعي؟

و المقصود بالشرط الشرعي هنا شروط الصحة وليس شروط الوجوب ذلك أن هذه الأخيرة لا خلاف في أن حصولها شرط في التكليف كحولان الحول بالنسبة للزكاة، والبلوغ للتكليف...، وعليه فإنّ الشرط الشرعي هو ما يتوقف عليه صحة الشيء شرعا وذلك كاشتراط الطهارة لصحة الصلاة[3].

ويفرض الأصوليون هذه القاعدة في مسألة فقهية يتكلمون عنها في كتبهم تحت عنوان: "تكليف الكفار بفروع الشريعة" لذلك نجد منهم من يعبر عنها في مصنفه بذكر القاعدة مباشرة وذلك

---

[1] – ينظر هذه المسائل وغيرها في القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص 39-49، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص 120 -125.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 397/1- الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 166/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 1 /119.

[3] – ينظر كلام محقق مختصر ابن الحاجب، 353/1.

كالغزالي في المستصفى والرازي في المحصول، و الآمديّ في الإحكام وغيرهم[1] ومنهم من يعبر عنها بذكر الفرع الفقهي مباشرة كالطوفي في شرح مختصر الروضة وابن قدامة في روضة الناظر وغيرهما[2].

وبناء عليه فإن الجواب عن الإشكال الوارد في القاعدة يقتضي منّا البحث في سبب الخلاف والكلام عن تكليف الكفار بفروع الشريعة.

الفرع الثاني: تحديد محل الخلاف:

والبحث في هذه المسألة ابتداء يستلزم منا تحديد محل الخلاف فيها، وقد أجاد في ذلك محقق مختصر ابن الحاجب حيث ذكر بأنّه لا خلاف بين العلماء في أنّ الكفار مخاطبون بالإيمان إجماعا لأن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث لكافة الناس يدعوهم إلى توحيد الله عزّ وجل فوجب أن يكونوا مخاطبين بنداء الإيمان.

كما أنّه لا خلاف كذلك بين العلماء في أنّ الكفار مخاطبون بالمشروع من العقوبات، فيقام عليهم مثلا حدّ الزنا إذا كانوا من ذوي الذمّة، وذلك حال قيام أسباب هذه الحدود بالشروط المعهودة عند الفقهاء.

وذكر أيضا بأنّه لا خلاف في أن الخطاب بالشرائع يتناولهم من حيث المؤاخذةُ في الآخرة وذلك لأنّ موجب الأمر اعتقاد لزوم الأداء، وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم ينزل منزلة إنكار التوحيد.

وعليه فإن الخلاف في المسألة ينحصر في تكليف الكفار بفروع الشريعة من حيث مضاعفة العذاب لهم يوم القيامة بتركها في الدنيا، وهذا هو معنى قول الأصوليين بأنّ الكفار مأمورون بالفروع، لا على معنى أنهم مطالبون بأدائها في الدنيا مع كفرهم بالله تعالى[3].

---

[1] – الصفي الهندي، نهاية الوصول 1087/2 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 171/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 119/1

– ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 353/1

[2] – الزركشي، سلاسل الذهب ص 151 – البحر المحيط 1/ 397 – السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 311/1 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 193/1 المحصول 467/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 170/1.

[3] – ينظر كلام محقق مختصر ابن الحاجب – أ.د نذير حمادو – وتحريره لمحلّ الخلاف في المسألة، 354/1.

الفرع الثالث: مذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم

وقد افترق أهل القبلة في المسألة إلى ثلاثة مذاهب أساسية وهي:

– المذهب الأول: الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقا

وهو مذهب جمهور أهل السنة ونسبه الآمدي في الإحكام إلى المعتزلة وهو مذهب الإمام مالك والشافعي فيما ذكره عنه الجويني في البرهان وقيل أنه مذهب الإمام أحمد[1].

ومقتضى مذهب هؤلاء أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف بالمشروط فهم مطالبون بالصلاة والزكاة رغم عدم تحصيلهم للإيمان الذي هو شرط لصحتها، أي أنهم مؤاخذون عليها يوم القيامة ويضاعف لهم العذاب بسبب تركها إلى جانب جحودهم وكفرهم بالله تعالى.

واستند أصحاب هذا المذهب إلى أدلة من النقل والعقل نجتزأ منها الآتي:

أولا: من المنقول

وهي النصوص الدالة على الوقوع الشرعي:

– أ: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ البقرة: ٢١

وعليه فإن الكفار يتناولهم الخطاب لعموم المقتضى، ولأن الكفر لا يمنع من التناول لإمكان إزالته، فهو بمثابة الحدث المانع من الصلاة، فكلاهما مانع قابل للزوال وما قال أحد من المسلمين بأنّ المحدث غير مكلف بالصلاة حتى يرتفع عنه الحدث، وقد علق الإمام السبكي على الاستدلال بهذه الآية بقوله:" والاستدلال بنحو:" يا أيها الناس اعبدوا ربكم" مستقيم، وقد حكم بعدم صحة ما نُسب إلى ابن عباس أنه قال في كل ما جاء بصيغة " يا أيها الناس" بأنّه يراد به المؤمنون.

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 107/1– الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص 126 – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 500/1 – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 353/1 – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 1087/2 – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 193/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 170/1

– السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 311/1، الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 119/1.

– ب: الآيات المتوعدة للكفار بتركهم الفروعَ مثل قوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ ﴾ ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ ﴾، المدثر 42، ، 43 وقوله تعالى: ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ ﴾ ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٧﴾ ﴾ فصلت 6، 7.

فلو لم يكونوا مكلفين بالصلاة والزكاة لما عوقبوا عليها، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ ﴾ البينة: ٥

والضمير في قوله:" وما أمروا" عائد إلى المذكورين في قوله" لم يكن اللذين كفروا"، وهذه الآيات صريحة في الباب كما قال الآمدي.

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ ﴾ الفرقان: ٦٨، فقد حكم الشارع الحكيم بمضاعفة العذاب على مجموع ما ذكر من الموبقات ومن بينها الزنا؛ إذ لو لم يكن مُحرّما ومنهيا عنه لما أثمه به[1].

وقد اعترض على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ ﴾، بأنه حكاية لقول الكافرين فلا حجة فيه وعلى فرض سلمنا بأنه حجة فإنه يحمل على المؤمنين؛ أي لم نك من المؤمنين، يشهد لذلك قوله صلى الله عليه وسلم" **نهيت عن قتل المصلين**"[2] أي عن قتل المؤمنين، أو يمكن أن يقال بأنه حكاية عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حال ردتهم وهذا محل خلاف بين الناس أنهم يعذبون عليها.

وقد ردّ أصحاب هذا المذهب على هذا الاعتراض بقولهم إنّ حمل لفظ المصلين على المؤمنين هو ترك للظاهر من غير دليل وعلى فرض سلمنا بصحة هذا التأويل فكيف نُأوّل قوله تعالى " و لم نك

---

[1]– السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 318/1، 319 – الآمديّ، الإحكام، مصدر سابق، 1/ 119- 121.

[2] – أخرجه أبو داود في سننه، باب: " في الحكم في المخنثين" رقم الحديث: 4928، ج4/ 282، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب ما جاء في نفي المخنثين، رقم الحديث: 16987، ج391/8 وفي السنن الصغرى في باب: " من ترك الصلاة المكتوبة متعمدا"، رقم الحديث: 559، 217/1.

نطعم المسكين" لأنّ المعلوم لدينا هو ترتب العقاب على الإطعام الواجب؛ لاستحالة ترتبه على التطوع[1].

– ثانيا: من المعقول:

وأما من المعقول فقد قالوا بأنّ كل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع؛ فيكون الكافر قادرا على آداء الحجّ وذلك بتقديم الإسلام عليه، فهو يشبه تماما المحدث المتمكن من آداء الصلاة بتقديم الطهارة عليها، حيث لا يناقش أحد من الناس في تكليف المحدث بالصلاة حال حدثه، والذي قلناه في الحج إنما على سبيل التمثيل فقط لأنه موجود في كل عبادة وبالتالي يكون الكافر مكلفا بفروع الشريعة ويضاعف له العذاب بسببها يوم القيامة.

واعترض المخالف على هذا الكلام بقوله إنّما وجبت هذه الطاعات على المسلمين بالتزامهم أحكام الإسلام.

وهذا الاعتراض فيه كثير من الغلط والوهم لأنّ لزوم الأحكام إنما يكون بإلزام الله تعالى وليس بالتزام العبد ذلك، يبين صحة ما نقول أن خطاب الإيمان متوجه إلى الناس قاطبة وأولهم الكفرة وإن كانوا لم يلتزموا من ذلك شيئا[2]

ومما استدلوا به على الجواز العقلي كذلك قولهم أنه لو كان تكليف الكافر بالفروع محال عقلا لعرف ذلك إما بضرورة العقل وهو باطل لكونه مختلفا فيه بين الجمع الغفير من ذوي الحِجا، وإما بالنظر وهو باطل كذلك لأنا نعلم بضرورة العقل أنه ما من مانع في قول السيد لعبده أوجبت عليك صعود السطح بعد أن توجد السلم وتنصبه وقد أوجبتهما عليك قبل الصعود، فهو نفس قول الشارع لعبده أوجبت عليك الصلاة بعد إتيانك بالإيمان وأجبته عليك قبلها[3].

---

[1] - الآمدي، المصدر السابق، 120/1

[2] – ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 199/1، 200.

[3] – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 1089/3.

المذهب الثاني: القائلون بمنع تكليف الكفار بالفروع مطلقا

وبه قال الحنفية البخاريون وأصحاب الرأي واختاره أبو حامد الإسفراييني من الأشاعرة ونسبه الزركشي إلى جمهور المعتزلة، وخصّ بالذكر منهم القاضي عبد الجبار وذكره المازري عن ابن الجبائي- يريد أبا هاشم، وابن خويز منداد المالكي، وأرى بأنّه الأليق بمذهب المعتزلة لعدم تجويزهم تكليف ما لا يطاق[1].

وقد استدلوا لصحة مذهبهم بما يأتي:

أوّلا: قالوا بأن تكليف الكفار بفروع الشريعة هو تكليف بالمحال لأنهم لا يصلون إلى امتثال المأمور على ما ورد به الشرع حيث لا يتصور من الكافر أداء العبادات حال كفره وإذا أسلم زال عنه التكليف بها فلا وصول له إلى أداء المأمور به بحال من الأحوال[2].

واعترض المخالف على هذا الدليل بقوله بأنّ فائدة قولنا بتكليف الكفار بفروع الشريعة هو مضاعفة العذاب عليهم يوم القيامة وليس مطالبتهم بأدائها حال كفرهم[3].

ثانيا: التكليف بالصلاة وغيرها من الطاعات إنما هو تشريف وتكريم من الربّ لعبده المؤمن، فهو يستحق عليها المثوبة والأجر والقربة، والكافر ليس أهلا لذلك؛ بل هو أهل للمذلة والمهانة والطرد والإبعاد، وقد جرى العرف بين البشر بإبعاد من هو ليس أهلا لخدمتهم إما لوضاعته أو خسته، وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للبشر، فإن الحكمة تقتضي أن من يريد الاقتراب من الحكيم جلا وعلا يجب أن يزلف إليه بنوع من الكرامة والمنقبة متمثلة في الإيمان الذي لا يتوجه التكليف قبله أبدا[4].

ثالثا: واحتجوا أيضا بأنّ خطاب الكافر بالعبادات خطاب بما لا منفعة فيه والتكليف لا يتوجه بما لا ينتفع به المكلف.

---

[1] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 399/1 – المازري، إيضاح المحصول، مصدر سابق، ص 79.

[2] - ابن السمعاني، القواطع، مصدر سابق، 193/1

[3] - السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 311/1.

[4] - الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 1100/3.

ويمكن الردّ على هذا الادّعاء بأننا نخاطب الكافر على وجه ينتفع به وهو أن يقدم الإيمان على هذه العبادات ومتى وقع منه ذلك حصل له النفع ووجب توجه الخطاب إليه.

رابعا: وقالوا كذلك بأنه لو كان مكلفا بالصلاة معاقبا عليها في الآخرة لجرت عليه عقوبة تركها في الدنيا بالقتل أو بالضرب كما يفعل بسائر من يترك الصلاة من المسلمين.

ويمكن الإجابة على هذا الدليل بقولنا إن الكافر لم تقع عليه عقوبة ترك الصلاة في الدنيا لأنّ القول بوجوبها عليه مبني على الاجتهاد الذي لا تجب معه العقوبة وليس كذلك بالنسبة للمسلم، ثمّ إن كلامهم منتقض بأهل الذمة المطالبين بالإيمان في الدنيا والمعاقبين على تركه في الآخرة ومع ذلك لا يعاقبون عليه في الدنيا[1].

المذهب الثالث: الكفار مكلفون بالنواهي دون الأوامر

وقد انتحل هذا المذهب الإمام أحمد في رواية ذكرها عنه القاضي أبو يعلى في العدة والطوفي في شرح مختصر الروضة وابن النجار في شرح الكوكب المنير، ونسبه السمرقندي في ميزان الأصول إلى المحققين من الحنفية[2].

أي أن الكفار بحسب هذا المذهب مكلفون بترك المنهيات كالزنا والقتل...؛ لأنّ الكف عن المنهيات ممكن في حالة عدم الإيمان، أما المأمورات فلا يصح الإتيان بها إلا مقرونة بالإيمان لذلك هم غير مخاطبين بها.

واستدل هؤلاء لصحة مذهبهم بقولهم أنّ المراد من الأوامر الشرعية هو التقرب بها إلى الله عز وجل وذلك بإيجادها مترتبة على آثارها كإغناء الفقير بالزكاة؛ والتقرب إلى الله عز وجل لا يتم إلا بتصديق المخبر عنه وذلك هو الإيمان، وعليه فإنّ مقصود الأوامر لا يمكن تصوره من الكافر دون إيمان بخلاف النواهي فإنّ المقصود منها هو كفّ مفسدتها المترتبة عليها كالزنا المفضي إلى مفسدة اختلاط

---

[1] – الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 83، 84،

[2] – أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، 359/1 – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 205/1 – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 504/1 – السمرقندي، ميزان الأصول، مصدر سابق، 273/1، ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، مصدر سابق، ص49.

الأنساب، ولاشكّ أن ترك هذه المفسدة مع البراءة منها لا يشترط فيه إيمان فيستوي فيه الكافر والمؤمن[1].

واعترض المخالف على هذا المذهب بكونه خارج محل النزاع، لأنّه لا خلاف بين الناس في أن الكفار مخاطبين بالنواهي وإنما رحى الخلاف بينهم دائرة في تكليفهم بالأوامر، قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني فيما نقله عنه الزركشي في البحر: " لا خلاف أنّ خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على الكفار كما يتوجه على المسلمين"[2].

ثم ذكر الزركشي أربعة مذاهب أخرى في المسألة وهي:

أولا: الكفار مكلفون بالأوامر فقط

ثانيا: يكلف المرتد دون الكافر الأصلي بفروع الشريعة

ثالثا: الكفار مكلفون بالفروع سوى الجهاد؛ ذكره القرافي في شرح تنقيح الفصول بقوله: " ومر بي في بعض الكتب -لست أذكره الآن- أنّ الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين، لم يخاطب الله وجوبَ الجهاد كافراً".[3]

رابعا: الوقف، ونسبه سليم الرازي إلى بعض الأشعرية فيما ذكره عنه الزركشي في البحر المحيط[4].

الفرع الثالث: أصول القاعدة

يتبين لنا من كل سبق بأنّ قاعدة حصول الشرط الشرعي وهل هو شرط في التكليف بالمشروط أم لا؟، والتي فرضها الأصوليون في الفرع الفقهي المتمثل في تكليف الكفار بفروع الشريعة مبنية على أصلين كلاميين:

---

[1] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 214/1، 215.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 401/1.

[3] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص132.

[4] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 402/1.

الأصل الأول:" التكليف بما لا يطاق"

وقد بنى عليه المسألة من استشكل عليه تكليف الكفار بالفروع؛ فاعتقد بأنّ مقصود جمهور أهل السنة هو تكليف الكافر بها في الدنيا حال كفره؛ فيطلب منه الإتيان بالصلاة والزكاة وسائر الفروع وهو غير مؤمن بشرع الله تعالى وهذا محال، أو اعتقد تكليفَ الكافر بقضائها بعد إسلامه وهذا أيضا محال؛ لأنه ثبت بإجماع الأمة أنّ الإسلام يَجُبُّ ما قبله، وفي هذا يقول الآمدي ردّا على القائلين بأن تكليف الكفار بالفروع هو تكليف بما لا يطاق:" قُلْنَا: أَمَّا الْإِشْكَالُ الْأَوَّلُ فَإِنَّمَا يَلْزَمُ مِنْهُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ بِتَقْدِيرِ تَكْلِيفِهِ بِالْفُرُوعِ حَالَةَ الْكُفْرِ أَنْ لَوْ كَانَ تَكْلِيفُهُ بِمَعْنَى إِلْزَامِهِ الْإِتْيَانَ بِهَا مَعَ الْكُفْرِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ أَصَرَّ عَلَى الْكُفْرِ حَتَّى مَاتَ وَلَمْ يَأْتِ بِهَا مَعَ الْإِيمَانِ فَإِنَّهُ يُعَاقَبُ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَلَا إِحَالَةَ فِيهِ"[1]

ويقول المازري كذلك في إيضاح المحصول:" نعم لو فرضنا خطاب الكافر بالصلاة ناجزا لفور الخطاب من غير مهلة يوقع فيها الإيمان كان هذا خطابا بالمحال، لأن الصلاة إذا أُمر أن يتقرب بها إلى الله سبحانه في الحالة التي لا يعرف فيها الله والتقرب يتضمن معرفة الله تعالى فإنه كلف الجمع بين العلم والجهل، وهذا لا يمكن، فمن منع تكليف ما لا يطاق منعه، ومن جوّزه أجازه"[2].

وفسّر القرافي انبناء هذه المسألة على التكليف بما لا يطاق بأنّ من منع تكليفهم بالفروع يحتمل أنّه بنى المسألة على كون التقرب بالفعل إلى الله تعالى هو فرع اعتقاد تصديق المُخبِر بالتكليف به، فالذي لم يصدق تعذّر عليه التقرب بالفعل إلى الله تعالى فلا يكلف به، ثم قال:" وعلى هذا المدرك تكون هذه المسألة من فروع مسألة منع التكليف بما لا يطاق" ثم رجّح انبناءها على هذا الأصل بقوله:" هو الظاهر من احتجاجات العلماء في هذه المسألة ومن أقوالهم"[3].

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 119/1، 120، 121.

[2] – المازري، إيضاح المحصول، مصدر سابق، ص79

[3] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 130.

الأصل الثاني: اختصاص الإيمان بالتصديق القلبي

ذكر الزركشي في سلاسل الذهب بأنّ الحليميَّ بنى الخلاف –في شعب الإيمان– في هذه المسألة على الخلاف الكلامي في الإيمان؛ هل يختص بالتصديق القلبي، أم يشمل الأعمال والطاعات أيضا؟ وعليه فهل يكلف الكفار بالفروع العملية أم لا يكلفون بها[1]؟

فمن رأى بأنّ الإيمان يشمل الأعمال والطاعات فضلا عن التصديق القلبي وهم جمهور الأصوليين من أهل السنة وبعض من المعتزلة فإنه يقول بأن الكفار مأمورون بفروع الشريعة لأن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف بالمشروط، ولأنهم مكلفون بالإيمان جماعا وهو القول الراجح في المسألة والذي ندين الله تعالى به.

والذين يرون بأنّ الإيمان يقتصر على التصديق القلبي دون الأعمال يقولون بأن الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة لأن حصول الشرط الشرعي عندهم شرط في التكليف بالمشروط؛ أي أنّ الإيمان شرط في تكليف من لم يؤمن، فما دام لم يؤمن فهو غير مكلف بهذه الفروع، بل وجاء أبو هاشم الجبائي فيما نقله عنه المازري بشيء إدٍّ حين ادّعى بأنّ المُحْدِثَ غيرُ مخاطب بالصلاة ولو بقي طول دهره مُحدِثاً[2]، وهذا قول لا يخفى زيفه إن صحّ الخبر عنه.

الفرع الرابع: نوع الخلاف في المسألة

ذهب الإمام الرازي في المحصول إلى القول بأن الخلاف في المسألة هو خلاف لا تترتب عليه أيّةُ آثارٍ عملية في الدنيا؛ لأن الكافر ما دام ماكثا على كفره فإنه يمتنع منه الإقدام على الصلاة، وإذا أسلم لا يطالب بالقضاء إجماعا وذلك تيسيرا له على دخول الإسلام[3]، وقد رفض الزركشي هذا القول من الإمام الرازي وغيره وقال بأنّ مراد الأصوليين من قولهم " الفائدة من تكليف الكفار بالفروع

---

[1] – الزركشي، سلاسل الذهب، مصدر سابق، ص 151، 152، وينظر كلام محقق مختصر ابن الحاجب356/1.

[2] – المازري، إيضاح المحصول، مصدر سابق، ص 79.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 473/1 وما بعدها

مضاعفة العقوبة في الآخرة" بأنّه جواب عمّا التزم الخصم في مسائل بعينها لا تظهر الفائدة من الخلاف فيها إلا في الآخرة ومَثَّلَ لذلك بالزكاة؛ ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة البتة[1].

فعلى قول الإمام الرازي ومن وافقه فإن الخلاف يقتصر في معاقبة الكافر على إخلاله بالتوحيد وعدم تصديق الأنبياء ولا يعاقب على الشرعيات بالنسبة لمن اشترط وقوع الشرط الشرعي لصحة التكليف بالمشروط، ويعاقب على الجميع عند من لم يشترط وقوع الشرط الشرعي لصحة التكليف بالمشروط.

الفرع الخامس: أثر القاعدة في الفروع الفقهية

ورتب من قال بأن الخلاف في المسألة معنوي تظهر آثاره في الدنيا مجموعة من الأحكام الشرعية نجتزأ منها على سبيل التمثيل ما يلي:

أولا: هل يجوز دخول الكافر للمسجد جنبا؟

تناول الأصوليون هذه المسألة بناء على قولهم بجواز دخول الكافر للمسجد سواء على سبيل الإطلاق، أو بالتقييد بالمصلحة؛ ذكر ابن اللحام في المسألة قولين بناهما بعض الأصوليين على قاعدة تكليف الكفار بالفروع.

ثانيا: المرتدّ إذا أسلم هل يكلف بقضاء ما ترك من العبادات؟

وهذه المسألة يحسن تخريجها على مذهب من قال بأنّ المرتد مكلف بالفروع دون الكافر الأصلي وقد أنكر ابن اللحام على كل من الصيرفي والطوفي بناءهما لهذه المسألة على تكليف الكفار بالفروع؛ لأنّ الإجماع قد انعقد على عدم قضاء الكافر لما فاته من العبادات زمن كفره، والمذهب في المسألة يقضي بتكليف الكافر بالفروع.

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 404/1

ثالثا: هل يجوز للذميّ إظهار الطعام والشراب في نهار رمضان، أو لا يجوز له ذلك؟

ذكر ابن اللحام عن ابن الصيرفي أنه قال بعدم جواز إظهارهم الفطرَ في نهار رمضان بناء على أنهم مكلفون بفروع الشرع، كما لم يجز للحائض والنفساء المسلمتين إظهار فطرهما مع أنهما تملكان عذرا شرعيا.

وينبني على هذه المسألة أيضا مسألة أخرى وهي:

هل يجوز للمسلم إعانة الذميّ على الطعام والشراب في رمضان من غير إظهار أو لا يجوز؟

فعلى قول من قال بتكليفهم يكون الحكم الشرعي عدم الجواز، وعلى قول من قال بعدم تكليفهم يكون الحكم الشرعي الجوازُ.

رابعا: ظهار الذميّ هل يقع صحيحا كطلاقه أم لا؟

قال الزنجاني يقع صحيحا عندنا مثل طلاقه بناء على أنه مكلف بالفروع، وعند المخالف لا يقع لأنه يعاقب كفارة ليس أهلا لها.

خامسا: إسلام الكافر بعد تجاوز الميقات

وصورة هذه المسألة أن الكافر إذا أسلم بعد تجاوز الميقات وأراد الإحرام فإنه يحرم من مكانه، ووقع الخلاف في الدم؛ هل يلزمه أو لا؟

قيل يلزمه، وقيل لا يلزمه بناء على القاعدة[1]

[1]- ابن اللحام، القواعد والفوائد، مصدر سابق، ص:51-57 - الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد أديب صالح، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط4، 1982، ص:99-101 - الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص:127-132.

المطلب الرابع: التكليف بما علم الآمرُ انتفاء شرط وقوعه عند وقته[1]

الفرع الأوّل: تقديم

يتكلّم الأصوليون عن هذه المسألة تارة في باب المحكوم فيه باعتبار تعلقّها بأفعال المكلّف[2]، وتارة تذكر في شروط المحكوم عليه على غرار ما فعل الزركشي في البحر المحيط[3]، وتارة في باب الأوامر كما ذكر ذلك الغزاليّ في المستصفى[4]، أما من ناحية التعبير عنها فقد اختلفت اصطلاحاتهم فيها كذلك، حيث عبّر عنها بعضهم بما ذكرته في عنوان القاعدة، وعبّر عنها الزركشي في البحر المحيط بقوله:" علم المُخَاطب بكونه مأمورا" وفصل القول فيها في مسألة :" التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند فعله"[5] وعبّر عنها الآمدي بقوله:" علمُ المكلف بالفعل أو بالترك قبل التمكّن من الامتثال"[6]، وذكرها الرازي تحت عنوان:" المأمور به إذا كان مأمورا بشرط"[7] وترجم لها ابن اللحام في قواعده بقوله:" أمر الله تعالى المكلّف بما علم منه أنّه لا يفعله"[8]

وصورة هذه المسألةِ كما ذكر الآمدي في الإحكام أنّ الأصوليين متفقون على أنّ المكلّف يعلم إذا كان الآمر والمأمور كلاهما جاهل بعاقبة أمره، وهل يتمكّن بما كُلّف به أم لا يتمكّن؟؛ ومثال ذلك كما إذا أمر السيد عبده بخياطة ثوبه في الغد، وهو لا يعلم هل سيعيش إلى الغد أم لا؟ وكذلك المأمور لا يعلم بنفسه هل سيعيش أم سيموت قبل امتثال الأمر؛ وهذه الصورة لا خلاف فيها بين العلماء في جواز توجيه الآمر أمره إلى المأمور.

---

[1] – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 366/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 70/2.

[2] – ابن الحاجب، المصدر نفسه، والصفحة نفسها- تاج الدين السبكي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها – الآمديّ، الإحكام، مصدر سابق، 126/1 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 493/1.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 365/1.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 93/2.

[5] – الزركشي، المصدر نفسه، 372/1، 369، 365

[6] – الآمديّ، المصدر نفسه، 126/1.

[7] – الرازي، المصدر نفسه، 493/1.

[8] – ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، مصدر سابق، ص 189.

وإنما وقع الخلاف فيما إذا كان الآمر عالما بعاقبة الأمور، والمأمور جاهل بها؛ وذلك كأمر الله تعالى لعبده بصيام رمضان مع علمه بموته قبل بلوغه هذا الشهر، فهل يجوز هذا الأمر أم لا يجوز[1]؟

وقد فصّل الطوفي تحرير محل النزاع فقال:

" وقسمة المسألة رباعية: **أولا**: أن يكون الآمر والمأمور عالميْن بانتفاء شرط التكليف، فلا يصحّ لانتفاء فائدته في حق المكلّف، **ثانيا**: أن يكون الآمر والمأمور جاهلين بانتفائه فيصحّ لحصول فائدته في حق المكلّف... **ثالثا**: أو الآمر عالمٌ بانتفاء الشرط فيصحّ إذا كان هو الباري تعالى، ثالثا: أو المأمور عالم به دون الآمر فلا يصحّ لانتفاء فائدته من جهة المكلف، وعدم صحّة طلبه من جهة الآمر"[2].

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة إلى مذهبين:

المذهب الأوّل: القائلون بالجواز

وهو مذهب جمهور الأصوليين من أهل السنّة والجماعة، كالقاضي الباقلاني والغزالي وغيرهما، حيث قالوا بجواز توّجه الأمر من الآمر – وهو الله تعالى- الذي يعلم أنّ المأمورَ سيموتُ وينقضي أجله قبل بلوغ وقت القيام بهذا الفعل وذلك لأنّ المأمور يعلم كونه مأمورا قبل التمكّن من الامتثال[3].

ومما استدلّ به أصحاب هذا الرأي لبيان صحّة مذهبهم ما يأتي:

– **أوّلا**: التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه قبل وقته هو تكليف مفيدٌ، وكل تكليف تضمّن الإفادة فهو تكليف صحيحٌ، فهو صحيحٌ كما لو وُجد شرط وقوعه.

---

[1] – الآمديّ، المصدر نفسه، 126/1.

[2] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 423/2.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 493/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 126/1- الطوفي، المصدر نفسه، 423/2 – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 366/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 70/2 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 370/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 93/2 – ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، مصدر سابق، ص 189 – الإسنوي، تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص 136.

ووجه الفائدة منه يظهر من خلال عزم المكلف على الامتثال فيكون مطيعا، أو عزمه على الامتناع، فيكون عاصيا بهذا العزم؛ وهنا تكمن الفائدة التي تتمثل في تمييز الطائع من العاصي المتمرّد على الأوامر، وهذا الكلام يجمعه قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۝٢﴾ الملك: ٢

وبالجملة فإنّ فائدة التكليف الابتلاءُ.

– **ثانيا**: أنّ قولنا بجواز هذا التكليف مبني على وقوعه الكثير، والجواز من لوازم الوقوع، دلّ ذلك أنّ كل مكلّف مطالب في كلّ عام بصيام رمضان، وغيره من الفرائض مع جواز موته قبل أدائها، والكثير فعلا يموت قبل القيام بها، فهذا أمر قد علم الآمر انتفاء شرط وقوعه قبل وقته، وقد اتفق المسلمون على صحّته[1].

– **ثالثا**: قالوا بأن الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي متحقق مع جهل المأمور بعاقبة أمره، وقد أجمعت الأمة سلفا وخلفا قبل ظهور المخالف على تكليف كل بالغ عاقل، فهو مأمور بالطاعات، منهيٌّ عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به أو نهي عنه، وهو يعتبر متقرّبا إلى الله تعالى بالعزم على فعل الطاعات وترك المعاصي، كما يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في أوقاتها وذلك يكون مصحوبا بنية الفرض، وخلاصة هذا الدليل هو إجماع الأمّة على صحة تكليف ما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه قبل وقته.[2]

المذهب الثاني: القائلون بعدم الجواز

وهو مذهب جمهور المعتزلة فيما ذكره عنهم أهل السنّة، و وافقهم في ذلك الإمام الجويني في البرهان من الأشاعرة حيث اعترض على مذهب شيخه الباقلاني ووصف كلامه في المسألة بالتشغيب المحض، والتهويل الذي لا تحصيل من ورائه[3].

---

[1]– الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 2/ 425، 424.

[2] – الآمديّ، الإحكام، مصدر سابق، 126/1.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 493/1 – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 126/1– الطوفي، المصدر نفسه، 423/2 – ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، مصدر سابق، 366/1 – تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 70/2 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 370/1 – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 93/2 – الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، 280/1.

وقد اعتمد أصحاب هذا المذهب كذلك على جملة من الأدلة نجتزأ منها ما يأتي:

– **أولا:** قالوا بأنّ تكليف الآمر للمأمور بما علم انتفاء شرط وقوعه قبل وقته هو تكليف بما لا يطاق لأنه تكليف بالفعل في وقت دون شرطه وهو محال، والتكليف بالمحال غير جائز، وإن سلمنا بالجواز فإنّنا لا نسلم بالوقوع.

لكنّ هذا الدليل لم يسلم به الجمهور للخصم، حيث قالوا بأنّا لا نسلم بأنّ التكليف في وقت من الأوقات يستدعي وقوعه حتى يلزم ما ذكرتم؛ وإنما يستدعي العزم على الامتثال تحصيلا لفائدة التكليف، وحينئذ فإنّه لا يوجد انتفاء بين العزم على الامتثال، وبين انتفاء شرط وقوعه قبل وقته.

– **ثانيا:** وممّا استندوا عليه كذلك فيما ذهبوا إليه قولهم بأنّ شرط الأمر بقاء المأمور، والعالم بأنّ المأمور لا يبقى عالم بفوات شرط الأمر، وبالتالي فإنّ حصول الأمر مستحيل[1]، والقول بتكليف المأمور به مع علم الآمر بانتفائه هو تكليف بالمحال وهو باطل عندنا.

– **ثالثا:** احتجوا كذلك بأنّ الإمكان شرط التكليف والمأمور غير عالم بقاء الإمكان إلى وقت زمان يسع الفعلَ المأمور به والجاهل بوقوع الشرط جاهل بالمشروط لا محالة[2]

رابعا: قالوا بأنّه يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل، لأنّ الشرط لابدّ أن يكون حاصلا مع المشروط أو قبله[3].

وقد حاول الغزالي نقض مذهب المعتزلة واصفا ما استندوا عليه بالشُبَهِ التي لا ترقى أن تكون في مرتبة الأدلة متبعا في ذلك مسالك نوجزها فيما يأتي:

– **المسلك الأوّل:**

ما سبق ذكره آنفًا من استدلال الجمهور بإجماع الأمة على قبل ظهور المخالف أن الصبي إذا بلغ علِمَ بأنّه مأمور بشرائع الإسلام منهي عن المعاصي.

---

[1] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 425/2 – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 493

[2] – الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص 136.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 97/2.

المسلك الثاني:

إجماع الأمة كذلك على أنّ من عزم على ترك ما ليس منها عنه، فهو غير متقرّب إلى الله تعالى بالاتفاق والعكس صحيحٌ، فإن كان هناك احتمال بأنّ بأنّه غير مأمورٍ أو منهيٍّ، لعلم الله بأنه لا يساعده التمكُّنّ، فينبغي أن يُشكَّ في كونه متقرّبا، ويلزمنا التوقف مع القول: إن متّ بعد هذا العزم وقبل التمكّن فلا ثواب لك لأنه لم يوجد تقرّب منك، وإن عشت وتمكنت من التقرّب علمنا كونك متقرّبا، وهذا مخالف لإجماع الأمّة.

المسلك الثالث:

إجماع الأمّة على وجوب الشروع في صوم رمضان في أوّل يومٍ على سبيل المثال، ولو كان الموت في أول النهار يبيّنُ عدم الأمر، فالموت مُجوّزٌ، وعليه يصيرُ الأمر مشكوكا فيه، ولا يلزم الشروع بالشكّ[1].

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق يتبين لنا جواز أمر الشارع الحكيم للمكلف بما علم انتفاء شرط وقوعه قبل وقته، لأن من بين حِكَمِ التكليف الابتلاء بالامتثال، أو بالطاعة، وطاعة المأمور أحيانا تكون بإتيان الفعل المكلف به، وتارة أخرى تكون باعتقاد المكلف لزوم طاعة آمره مع عزمه على الإتيان بما أمره به متى تمكن من ذلك، فيكون في الحالتين طائعا لله تعالى بالامتثال حال تمكنه من الأداء، وبالتزام الأمر حال منعه من الفعل.

كذلك مما يؤيد صحة مذهب جمهور العلماء من أهل السنّة هو الوقوع الفعلي؛ فالناس مكلفون في كل عام بصيام رمضان مثلا، ومكلفون بأداء زكاة أموالهم حال توافر الشرط الشرعيّ، فمنهم من يقدر على امتثال الأمر، ومنهم من يحول الموت بينه وبين الامتثال، وهذا أقوى دليل يشدّ أزر الجمهور ويعضّد مذهبهم.

[1]- الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 2/94-96.

أما فيما يتعلّق بعلاقة هذه القاعدة بالأصل الكلامي " **التكليف بما لا يطاق**" فالعلاقة بينهما واضحة، تظهر بجلاء من خلال الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة في ردّ مذهب خصومهم، حيث جعلوا تكليف الآمر للمأمور بما علم انتفاء شرط وقوعه قبل وقته من قبيل التكليف بما لا يطاق، وفي هذا يقول الزركشي في البحر:" وقالت المعتزلة يمتنع ذلك لأنه تكليف بالمحال، ولا فائدة فيه"[1].

وكذلك من الأصول الكلامية التي تبنى عليها هذه المسألة:

- التحسين والتقبيح العقليين
- اشتراط الإرادة في أمر الله تعالى.
- فائدة التكليف هل هي الامتثال فقط أو الابتلاء كذلك؟
- جواز النسخ قبل التمكنّ من الامتثال[2].

الفرع الرابع: نوع الخلاف وأثر القاعدة في الفروع

اعتبر الكثير من الأصوليين الخلاف في هذه القاعدة خلافا معنويا له آثاره الفقهية وخالف في ذلك إلْكِيا الهرّاسي فيما نقله عنه الزركشي في البحر[3]، فقال بأنّ الخلاف في المسألة خلاف لفظي لا تترتّب عليه آثار فقهية وإلى هذا القول ذهب ابن برهان كذلك في" الوصول إلى الأصول"[4]، و وافقه من المعاصرين محمّد العروسي في " المسائل المشتركة"[5]، وقال بأنّها مسألة كلاميّة لا علاقة لها بأصول الفقه، والصوابُ خلاف ذلك، فقد بنى الكثير من الفقهاء على هذه المسألة مسائل فقهية عديدة منها:

- **أوّلا:** من أفسد صوم يوم رمضان بما يوجب الكفّارة ثم مات لم تسقط عليه الكفارة عند الجمهور؛ لأنه قد ظهر عصيانه بإقدامه على إفساد الصوم، فلا يقدح في صحة التكليف انتفاء شرط صحة الصوم بالموت، وتسقط عند المعتزلة[6].

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 369/1.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 494/1.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 369/1.

[4] – ابن برهان، الوصول إلى الأصول، مصدر سابق، 171/1.

[5] – العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين، مرجع سابق، ص 158.

[6] – ابن اللحام، القواعد والفوائد، مصدر سابق، ص 189 – الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص 137، 136.

– **ثانيا:** لو علمت المرأة بحسب ما تعودت عليه أنها تحيض أثناء النهار، أو علمت بقول نبي صادق بأنه ستموت أثناء النهار أو تجنّ؛ فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليومِ، أم لا يلزمها؟ والجواب أنّه يلزم على مذهب الجمهور لأنّ المـــــرُخَّصَ في الإفطار لم يوجد بعد، والأمر بالصيام قائم في الحال، والميسور لا يسقط بالمعسور.

وعلى مذهب المعتزلة لا يلزمها الصومُ لأنّ الأمر غير متعلق ببعض اليوم، بل باليوم كاملا، وهي غير مأمورة بالكل، فلا تؤمر كذلك بالجزء[1].

– **ثالثا:** إذا علّق طلاق زوجته على شروعه في الصيام الواجب أو الصلاة المفروضة، ثم شرع ومات أثناء الشروع، فهل يلزمه الطلاق أم لا؟

فعند الجمهور يلزمه الطلاق، ولا يلزمه عند المعتزلة[2].

[1]– الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 97/2.

[2]– الآمديّ، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، 127/1.

المبحث الثالث: مسألة الاجتهاد في أصول الدين وأثرها في الاختلاف

المطلب الأول: حكم من اجتهد ولم يوافق الحقَّ

الفرع الأول: تقديم

تكلم شيخ الإسلام ابن تيميّة عن هذه المسألة في كتاب أصول الفقه[1] من "الفتاوى" وأسهب في ذكر مذاهب الإسلاميين فيها مع مناقشتها، و لم أجد بحسب اطلاعي من فصّل الكلام في المسألة إلاّ هُو، إلا شذراتٍ هنا وهناك في كتب الأصوليين على غرار البحر المحيط والوصول لابن برهان[2].

وقد ذكر ابن تيمية بأنّ الكلام في هذه المسألة مبني على أصلين هما:

أولا: هل بمقدور كل مجتهد أن يصل إلى الحق فيما تنازع فيه الناس؟

ثانيا: إذا لم يكن بمقدور الجميع إصابة الحق؛ فهل يؤثم من لم يوافق الحق، وهل يستحق بخطئه العقاب؟

وهذه المسألة من الواضح انبناؤها على قول الأصوليين في التصويب والتخطئة في مسائل أصول الدين.

وبناء على الأصلين السابقين في المسألة حرّر ابن تيمية المذاهب فيها وقال بأنها ثلاثةٌ وهي:

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

المذهب الأول: من اجتهد ولم يوافق الحق فهو آثم

وهو مذهب المعتزلة والقدرية وطائفة من أهل الكلام من غير هؤلاء.

وقد قال هؤلاء بأنّ الله تعالى قد نصب في كل مسألة دليلا يعرف به الحق، وبالتالي فإنّ كل من اجتهد واستفرغ وسعه بإمكانه درك الحق والوقوف عليه، وكل من لم يقف عليه في مسألة أصولية أو مسألة فرعية فإنما هو لتفريطه وعدم استفراغه الوسعَ في البحث والاجتهاد، وليس لأنه عاجز عن بلوغ الحق، ثم فرق هؤلاء بين مسائل أصول الدين والتي يسميها ابن تيمية "بالمسائل العلمية" فقالوا

---

[1] – ابن تيمية، الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط،1995، ج203/19.

[2] – ابن برهان، الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، 342/2 – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 253/6.

بأنّ الله تعالى قد خصّها بأدلة قطعية فكل من لم يدرك الحق فيها فهو آثم لتقصيره في الاجتهاد. وأما المسائل الشرعية العملية فقد ذكر ابن تيمية بأنّ لهم فيها مذهبين وهما:

الأول: التسوية بين المسائل العملية و المسائل العلمية

أي أنّ عليها أدلة قطعية من خالفها فهو آثم، وهؤلاء هم القائلون بأنّ المصيب واحد في كل مسألة عقلية أو فرعية، وكل من سوى المصيب آثم بسبب خطئه، وعليه فإنّ الإثم والخطأ عندهم قرينان متلازمان، ونسب شيخ الإسلام هذا القول إلى بشر المريسي وأكثر المعتزلة البغداديين[1].

الثاني: التفريق في المسائل العملية بين التي عليها دليل قطعي، والتي عليها دليل ظني

قالوا بأن المسائل العملية إن كان عليها دليل قطعي فالمخالف فيها للدليل آثم مخطئ، فجعلوا هذا القسم منها قرينا للمسائل العلمية، وأما إن لم يكن عليها دليل قطعي فليس لله تعالى فيها حكم في الباطن، وعليه يكون حكم كل مجتهد فيها ما أداه إليه اجتهاده، ونسب شيخ الإسلام هذا القول إلى أبي الهذيل العلّاَف والجبائيين من المعتزلة، وهو أحد قولي الأشعري، وقال بأنّه أشهر أقواله[2].

المذهب الثاني: الوقف في العقوبة مع التأثيم في القطعيات

ولم يصرح ابن تيمية بكلمة الوقف ولكن استنبطها من خلال شرحه لهذا المذهب الذي نسبه إلى الأشعرية والجهمية وأكثر الفقهاء وأتباع الأئمة الأربعة.

وحاصل مذهب هؤلاء أن المجتهد المستدل قد يتمكن من معرفة الحق، وقد يعجز عن الوصول إليه، وفي حالة عجزه فإنه قد يعاقبه الله تعالى وقد يعفوا عنه، ذلك أنّ الله تعالى له أن يعذب من يشاء وأن يغفر لمن يشاء، ألا له الخلق والأمر، ومطلق المشيئة؛ ومن أجل هذا قلت بأن مذهب هؤلاء يقتضي الوقف في عقاب المجتهد المجانب للصواب؛ لأنهم لم يقولوا لا بعقابه ولا بالعفو عنه، وإنما علقوا الحكم على المشيئة الإلهية.

---

[1] – ابن تيمية، المصدر السابق، ج 204/19 – ابن برهان، المصدر السابق، 341/2، 342.– علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه: عبد الله محمد عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997، 4/ 40، 41.

[2] – ابن تيمية، المصدر السابق، 205/19.

ثم فصّل هؤلاء فقال أكثرهم بأن المجتهد في العقليات آثم إن أخطأ في اجتهاده، وأما إن كان خطأ المجتهد في الظنيات فهو غير آثم، وقد علم ذلك بإجماع سلف الأمة[1].

المذهب الثالث: عدم تأثيم من اجتهد ولم يوافق الحق

قال ابن تيمية بأنه ليس كل من اجتهد ونظر في الأدلة يتمكن من معرفة الحقّ والوصول إليه ولا يستحق الوعيد ولا العقاب إلا من ترك مأمورا أو فعل محظورا، ونسبه إلى الفقهاء و الأئمة، وقال بأنه القول المأثور عن سلف الأمة وهو اختيار ابن تيمية.

وبناء على هذا الكلام فإنّ كل من اجتهد وجانب الصواب، فإنّه معذور غير مُؤاخذٍ ولا يناله العقاب في الآخرة سواء أخطأ في مسائل الأصول أو الفروع؛ وربما ما حمل أصحاب المذهب على هذا القول هو أنهم يعتبرون تقسيم مسائل الدين إلى فروع وأصول أو إلى مسائل علمية وأخرى عملية هو من البدع التي أحدثها المتكلمون والمعتزلة والجهمية ومن اقتفى خطاهم، ونسب ابن تيمية هذا القول إلى أعلام الأمة من أمثال الشافعي وأبي حنيفة والثوري وداود بن علي وغيرهم، ثم انتقد بعد ذلك الفروق التي وضعها المتكلمون للتمييز بين مسائل الأصول ومسائل الفروع وذكر بطلانها وقال بأن قول السلف مبني على أن مسائل الدين لا فرق فيها بين أصول وفروع[2].

ومن كل ما سبق نصل إلى القول بأنّ ليس كل من اجتهد وتمكن من نصب الأدلة على المسائل وتقليب النظر فيها مصيبٌ، ولَكِنِ الصوابُ هو القولُ بأنّ المجتهد الطَالِبَ للأدلة قد يصيب وقد يخطئ، وبهذا نكون قد أجبنا عن الأصل الأول الذي بنى عليه شيخ الإسلام المسألة.

ونقول كذلك بأنّ الصواب من قول المذهب الثاني هو التوقف بشأن عقاب كل من اجتهد و لم يصادف الحقّ في مسألة من مسائل أصول الدين، ويحكم قطعا بتأثيمه إن كان في المسألة دليل قطعي وخالفه، أو كان في المسألة دليل وقصّر في طلبه و لم يستفرغ وسعه في تحصيله، أما إذا انتفى هذان الشرطان فالظاهر أن المجتهد لا يأثم؛ لأنّه أدى ما عليه وقام بالمطلوب منه.

---

[1] – المصدر السابق، 206/19.

[2] – ابن تيمية، المصدر السابق، 207/19-213.

هذا في مسائل أصول الدين، أما في مسائل الفروع فإنّ الإثم مرتفع عن الجميع إلا من خالف دليلا قاطعا في مسألة فرعية وحكم بخلافه فإنّه يأثم، لا لخطئه في اجتهاده ولكن لمخالفته الدليل، وهذا الحكم ثابت بقول النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب الثواب على من اجتهد وأصاب أو اجتهد فأخطأ وبهذا نكون قد أجبنا عن الأصل الثاني.[1]

الفرع الثالث: نوع الخلاف في المسألة

أما الخلاف في المسألة فإنه لا تترتب عليه أيّة آثار في الفروع الفقهية وإنما يترتب عليه الحكم في الآخرة بالنسبة لمن اجتهد وأخطأ في الأصول، هل يؤثم أم لا يؤثم؟، وهل يعاقب أم لا يعاقب؟.

المطلب الثاني: تكافؤ الأدلة وتساويها

الفرع الأوّل: تقديم

تعتبر قاعدة تكافؤ الأدلة وتساويها من القواعد التي بناها الأصوليون على قولهم في تصويب المجتهدين وتخطئتهم، وهي لا ريب مسألة شائكة لقلة المادة العلمية الواردة فيها عن الأصوليين القدامى، و لم أجد بحسب بحثي من أفاض في طرقها وبحثها من أبي محمد علي بن حزم[2] الظاهري في مصنّفه:" الفصل في الملل والأهواء والنحل" حيث ذكر شبه القائلين بتكافؤ الأدلة ونقضها سطرا سطرا.

---

[1] – نص حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الإصابة والخطأ في الاجتهاد: عَنْ عَمْرِو بْنِ العَاصِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»، خرجّه البخاري في صحيحه، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ، رقم الحديث: 7352، ج9/ 108، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422، وخرجه مسلم كذلك في صحيحه، باب:" أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب"، رقم الحديث: 1716، ج3/ 1342 عن عمرو بن العاص كذلك.

[2] – علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الاندلسي، القرطبي، اليزيدي (أبو محمد) فقيه، أديب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، أديب مشارك في التاريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها، من مصنفاته: "المحلّى بالآثار" و" الإحكام في أصول الأحكام" و" الفصل بين أهل الأهواء والنحل" ولد عام أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي عام ست وخمسين واربعمائة، ينظر في ترجمته إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين الحموي، تح: إحسان عبّاس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، 1653/4.

والقول بتكافئ الأدّلة هو قول يقود إلى عدم ترجيح قول على قول، ولا مذهب على مذهب، وبالتالي يكون كل مجتهد مصيبا، ويكون الحق متعددا، لا مع واحد بعينه، وعليه يستوي قول من قال بقدم العالم، ومن قال بحدوثه ويستوي قول من ذهب إلى الحكم بحلّ شيء من الأشياء ومن حكم بتحريمه، وهذه مقالة خطرها واضح إذ أنها تجعل الكل مصيبا فيما أدّاه إليه اجتهاده.

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

ولقد انقسم الناس في هذه المقالة إلى مذهبين:

المذهب الأول: القائلون بتساوي الأدلة وتكافئها

واختار هذا المذهب الجبائيان أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة[1]، ونُسب إلى الإمام الأشعري والباقلانيّ من أهل السنة والجماعة فيما أورده الجويني في التلخيص، حيث ذكر في فصل " القول بالتخيير عند تقابل الأمارات": "فَإِن قَالَ قَائِل: إِذا اجْتهد الْمُجْتَهد، فتقابل فِي ظَنّه وَجْهَان من الِاجْتِهَاد وَلم يتَرَجَّح أَحدهمَا على الآخر وهما متعلقان بحكمين متنافيين فَمَا قَوْلكُم فِي هَذِه الصُّور؟"، ثم قال القاضي الباقلانيّ مرجّحا في المسألة:" وَالصَّحِيح فِي ذَلِك عندنَا مَا صَار إِلَيْهِ شَيخنَا – ويريد أبا الحسن الأشعري- رَضِي الله عَنهُ، وَهُوَ أَن الْمُجْتَهد يتَخَيَّر فِي الْأَخْذ بِأَيّ الاجتهادين شَاءَ"[2]، وهو كلام واضح في القول بتكافؤ الأدلة؛ مبناه على أنّ كل مجتهد في مسائل الفروع مصيبٌ، وليس في مسائل أصول الدين لأننا قد تكلمنا سابقا في التصويب والتخطئة في أصول الدين وقلنا لم يقل به أحد من أهل الملة إلا الجاحظ والعنبري وبسطنا الكلام في مذهبيهما، ونسب ابن حزم إلى

طوائف أخرى من الناس القول بتكافؤ الأدلّة فيما دون مسائل الفروع، وهذا تفصيل كلامه. لقد أسهب الإمام ابن حزم الظاهري في ذكر القائلين بتكافؤ الأدلة وتساويها وأبان عن مذاهبهم حيث قسمهم إلى أقسام ثلاثة هي:

---

[1]- الشيرازي، شرح اللمع، مصدر سابق، 1071/2- الزركشي، سلاسل الذهب، مصدر سابق، ص:431-433.

[2]- الجويني، التلخيص، مصدر سابق، 390/3.

القسم الأول:

وهو لطائفة قالت بتكافئ الأدلة جملة في كل ما وقع الخلاف فيه؛ فلم تثبت وجود الباري و لم تنفه، و لم تثبت كذلك قدم العالم ولا حدوثه، ونفس الأمر بالنسبة للنبوة، وكذلك في جميع الأديان لم تثبت شيئا منها و لم تبطله، إلا أنهم قد قالوا بأننا نعلم أن الحق في قول من هذه الأقوال لاريب إلا أنه غير ظاهر ولا متميز.

ونسب ابن حزم هذا القول إلى إسماعيل بن يونس الأعور اليهودي، حيث كانت أقواله ومناظراته تدل على ذلك دلالة صحيحة وإن لم يصرح بذلك.

القسم الثاني:

قالت هذه الطائفة بأن الأدلة متكافئة فيما دون الباري جل وعلا؛ فأثبتت وجود الصانع وقطعت بأنه حق سبحانه وبأنه خالق لكل ما دونه من المخلوقات دون مرية في ذلك، لكنها لم تحقق النبوة، و لم تبطلها في المقابل، وكذلك الأمر بالنسبة للملل، فلم تُحق الحق لملة من الملل ولا أبطلته، ولكنها قالت مثلما قالت أختها بأن في هذه الأقوال قولا صحيحا لا شك في ذلك؛ لكنه غير بيّنٍ ولا ظاهرٍ لأحد.

ونسب ابن حزم هذه المقالة إلى إسماعيل بن القداد اليهودي، قاطعا بهذه النسبة إليه لكونه قد ناظر عليها وكان يقول لمن إلى الحقّ:" الانتقال في الملل تلاعب".

القسم الثالث:

أما أصحاب هذه المقالة فقد قالوا بتكافئ الأدلة وتساويها فيما دون الباري تعالى وفيما دون النبوة، فحققوا وجود الصانع وحققوا القول في إثبات النبوة لسيد الخلق صلى الله عليه وسلم، ثم لم ترجح قولا من أقوال أهل الملة على قولٍ، وقالوا بأن في هذه الأقوال قولا هو الحق الذي لا مرية فيه ولكنه غير ظاهر ولا بيّن لأحد من الناس.

وقد ذكر ابن حزم تفصيلا لهذه الطائفة يطول إيراده هنا لذلك يرجع إليه في مورده[1].

[1]- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصير، بيروت، دار الجيل، ط2، 1996، 5/253-255.

وقد أورد أصحاب هذه المذاهب مجموعة حُجَجٍ جعلوها منها تُكَأَةً لبيان صحة اختيارهم وهي:

– **أولا**: قالوا :إنا وجدنا كل فرقة، وكل طائفةٍ تدعي على أختها بأنها اعتقدت الذي اعتقدته عن دليل وبراهين ساطعة انبلجت لهم في الأفق، ويلجؤون في إثبات صدق كلامهم إلى أسلوب المناظرات القائم على بسط كل فرقة لأفكارها ثم الحجاج عليها، فتكون الغلبة تارة لطائفة، ولطائفة تارة أخرى بحسب قوة المناظر وقدرته على بسط الأدلة والدفاع عن أطروحته، وبناء على ذلك يكون الفوز في المناظرات بينهما سجالا كالربح في الحرب تماما وإذا كان الأمر كذلك فإننا نقول بأنه ليس هناك قول ظاهر الغلبة، ولو كان حقا لما أشكل على أحد معرفته، ولما اختلف الناس في ذلك، كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم وبادئه عقولهم.

وقد اعترض المخالف على هذا الدليل بقوله إنّ الغلبة في المناظرات والسجالات الكلامية لا يدلّ البتة على تكافؤ الأدلة وتساويها؛ لأنّ مثل هذه الغلبة لا يقنع بها عالم محقق ولو كانت له ولا يلتفت إليها ولو كانت عليه وإنما يشتغل بها الجهال، وأتباع قول كل ناعق، فهم الذين يسرهم أن يقال:" فلان غلب فلانا" ولا يهتمون بإحقاق حق ولا إبطال باطل، ولذلك فإنّ مثل هذا الاستدلال لا تقوم به الحجة ولا يعتبر في القول بالتكافؤ

ثانيا: قالوا بأننا نجد من الخلق أناسا أفنوا زهرة حياتهم في علمي الفلسفة والكلام، وادّعوا بأنهم حصلوا حقائق العلم وخرجوا من زمرة العوام، وميزوا سمين القول من غثّه، وصحيحه من فاسده، ثم نجد بعد ذلك هؤلاء الكلاميين والفلسفيين مختلفين في أديانهم كاختلاف العوام والجهلاء، بل ربما نجدهم أشد اختلافا منهم؛ فالخارجيّ يستبيح دماء المسلمين المخالفين له في المشرب والورد، و المعتزليّ يكفر سائر الفرق الموّحدة، والسنيّ ينافر سائر فرق ملته ويرى بأنّ ما عليه هو الحقّ، وما دونه هو الباطل، فاستوى في ذلك العالم والجاهل.

وعليه لو كانت الأدلة غير متكافئة وكان البرهان حقيقة لما بلغوا هذا المبلغ من التنافر والاختلاف ولبان الحقّ مع كرّ الغداة ومرّ العشيّ.

ويمكن الردّ على الاستدلال بقولنا أولا إنّ كل من يفتش عن الحق تفتيشا سليما صحيحا فإنه سيبلغه ضرورة أما فيما يتعلق بالتناحر الواقع بين الفرق الكلامية من أمثال الخوارج والمرجئة والشيعة والسنة؛ فإننا لم ندع أبدا بأنّ طبائع الناس خالية من الفساد، ولكن الذي نعتقده أنّ طبائعهم يغلب عليها الفساد، فالمنصف لنفسه ولخصمه، الطالب للبرهان على حقيقة ما يعتقد ويدّعي قليل، وواقع الناس يشهد بذلك.

وأما وقوع الخطأ منهم فإنه ملزم لوجود الصواب منهم كذلك، وليس اختلافهم دليلا على أنه لا حقيقة في قول من أقوالهم ولا على امتناع وجود الطريق إلى معرفة الحقّ.

– **ثالثا:** قالوا بأننا نجد العالم المحقق النحرير المقتنع بمذهب من المذاهب التي ظل حياتَه يستميت في الدفاع عنه، ويحشد الحجج والبراهين والدلائل على صحته، ويعقد من أجل ذلك المناظرات، ويكتب المقالات، وربما يناصب العداء لمن يخالفه الرأي، موقنا بأنّ مذهبه هو الحق، وأن مخالفه خاطئ، ثم ربما تبدوا له بادية تصرفه عن هذا المذهب إلى مذهب آخر، وقد ينقلب عدوا لمذهبه الذي قضى عقودا من الزمن يدافع عن صحته، ثم قد تبدوا له بادية أخرى تنقله إلى مذهب ثالث ورابع، وربما عودا على بدء إلى مذهبه الأول.

فهذا التنقل إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن الأدلة متكافئة متساوية وأنّ الحق غير ظاهر وغير بائن يصعب دركه وبلوغه.

ويردّ على هذا الاستدلال كذلك بأن المتنقل من مذهب إلى آخر إما أن ينتقل من الخطأ إلى الخطأ، وإما من الصواب إلى الخطأ، وإما من الخطأ إلى الصواب، أما في الحالتين الأوليين فإن لزومه للخطأ راجع إلى أنه لم يطلب البرهان طلبا صحيحا، أو أنه عجز عنه بوجه من الوجوه، وإن انتقل إلى الصواب فإنه قد وقع عليه بحدّ صحيح وطلب صحيح.

كما يقال لهم بأنّ هذا الدليل حجة لكم لا عليكم، فالتنقل من مذهب إلى مذهب يدلّ على رجحان دليل على آخر عند المجتهد، فلو كانت الأدلة عنده متساوية لما تنقل من مذهب لآخر و للزم مذهبه الأول.

ويردّ على ادعاء القائلين بتكافئ الأدلة بنقاشهم في مسألة إثبات الحقائق، وجعلها مطلقة، بينما في الناس من يشكك فيها من أمثال السوفسطائية؛ الذين علم الخصم خطأهم في ذلك ببراهين صحيحة؛ وببراهين صحيحة كذلك علمنا صحّة ما أبطلتموه أو شككتم فيه من أنّ في مذاهب الناس مذهبا صحيحا ظاهر الصحة[1].

المذهب الثاني: عدم تكافؤ الأدلة.

وهو مذهب جمهور الأصوليين وبه صرح الشيرازي في اللمع وفي شرح اللمع[2]، وخلاصة هذا المذهب هو عدم جواز تساوي الأدلة وتكافؤها، إذ الأصلُ أن يُنصَبَ على كلّ مسألةٍ دليلٌ شرعيٌّ وأن يكون بين هذه الأدلة إذا تعارضت مُرجِّحٌ، يقول ابن تيمية:" ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة فإنما ذلك لفساد استدلاله؛ إما لتقصيره وإما لفساد دليله"[3].

ووصف ابن برهان القول بتكافؤ الأدلة بأنّهُ مناقضةٌ لكمال الدين المشهود به شرعًا[4].

الفرع الثالث: خلاصة المسألة

ومن كل ما سبق نصل في ختام هذه المسألة إلى أنّ القول بعدم تكافؤ الأدلة هو الراجح فيها؛ لأنّ القول بالتكافؤ يفضي إلى تصويب جميع المجتهدين في الأصول أوّلا وهذا باطل؛ لأنّه يلزم منه تساوي من قال بقدم العالم ومن قال بحدوثه، ويلزم منه كذلك تساوي من قال بوحدانية الله ومن قال بأنه ثالث ثلاثة، ويلزم منه صحة الكفر والإيمان وأنّ المؤمن مصيبٌ في إيمانه، والكافر مصيب في كفره، وهذا كلام لا يخفى زيفه وبطلانه.

ويلزم منه ثانيًا القول بتصويب جميع المجتهدين في الفروع وهذا أيضا باطل؛ لأنّه يجعل المستفتي يتخير في الأخذ بالأقوال وحينها يستوي من حكم بالحِلّ ومن حكم بالحرمة في المسألة الواحدة وهذا

---

[1] – ابن حزم، الفصل في الملل، المصدر نفسه، 255/5-270.

[2] – اللمع، الشيرازي، مصدر سابق، ص: 261، 262 – شرح اللمع، مصدر سابق، 1071/2- ينظر كذلك المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه، لمحمد العروسي، مرجع سابق، ص 323، 322.

[3] – ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، 268/1.

[4] – ابن برهان، الوصول إلى الأصول، مصدر سابق، 352/2

باطل، و قد نسب الزركشيُّ القول بتصويب المجتهدين في المسائل الظنيّة إلى معتزلة بغداد، وقال بأنهم الأصل في هذه البدعة، وسبب قولهم هذا هو جهلهم بمعاني الفقه، والطرق الدّالة على الحقّ فيه، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة[1]، ثمّ إنه لو كان كل مجتهد مصيبا لما كانت هناك حاجة إلى النظر و البحث، ولصار هذان الأخيران لا معنى لهما، ولهذا رجّح الشيرازي القول بأنّ الحق في واحد فمن أصابه فله أجران ومن أخطأه فله أجر والإثم عنه محطوط، وقال بأن هذا هو الصحيح من مذهب الأصحاب[2]، ويريد بهم الأشاعرة.

وقد فرّع الأصوليون على هذه القاعدة مسألة تعادل الدليلين وعجز المجتهد عن الترجيح؟

فالقائلون بعدم تكافؤ الأدلة قالوا بأنّ هذا التعارض بين الدليلين إنما هو راجع إلى عجز المجتهد عن الترجيح؛ لأنه ليس في أدلة الشرع تعارضٌ من غير ترجيحٍ وهو قول الإمام الكرخي والشيرازي ومن وافقهما[3].

وعليه فإنه يلزم في هذه الحالة إما الوقف، أو الأخذ بالاحتياط، أو اللجوء إلى تقليد مجتهد آخر تمكن من ترجيح أحد الدليلين على الآخر[4].

وأما المجيزون للتكافؤ، وهم الجبائيّان، ونُقل عن الشافعي، وهو مذهب الباقلانيّ[5]؛ فقد وقع الخلاف بينهم في المسألة فمنهم من قال بالوقف، وقال القاضي بالتخيير؛ لأنه ليس أحد الدليلين أولى من الآخر، فيعمل المجتهد بأيّهما شاء، وفي هذا الكلام نظر؛ لأنه كيف يستسيغ التخيير في حالة واحدة بين الحكم وضدّه.

---

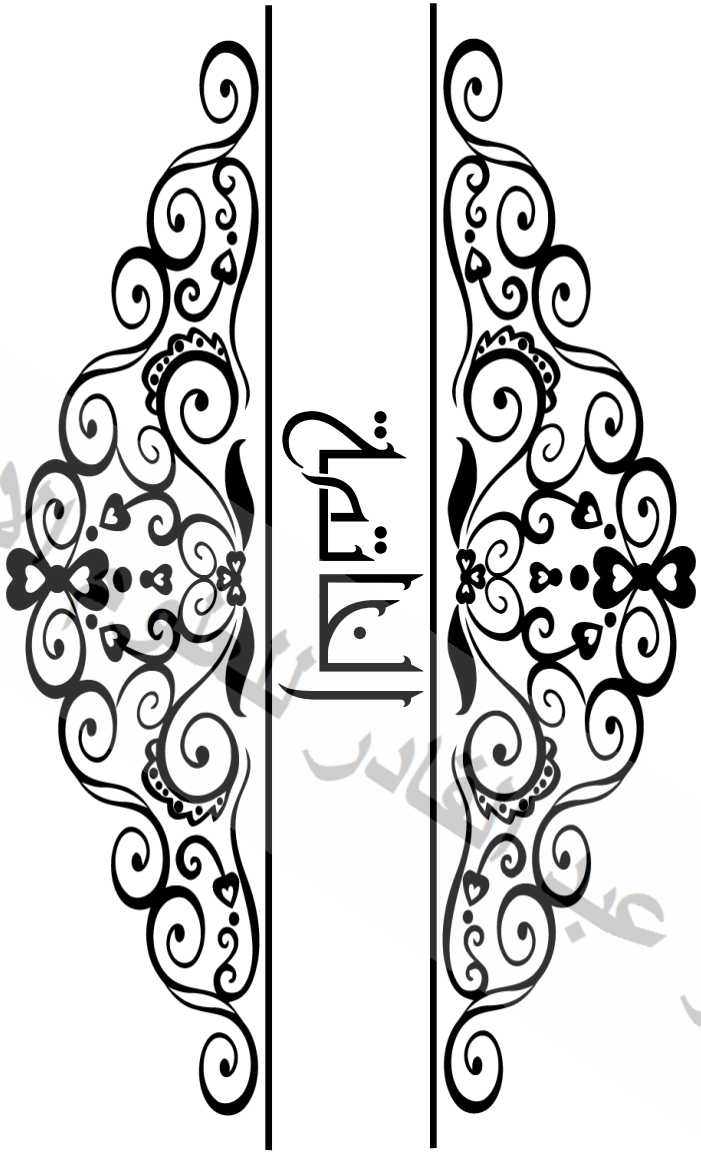
[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 243/6.

[2] – الشيرازي، اللمع، مصدر سابق، ص:261.

[3] – الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 510 – الزركشي، سلاسل الذهب، مصدر سابق، ص 432، 433.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 447/2.

[5] – الزركشي، المصدر السابق، ص:432 – الغزالي، المصدر السابق، 447/2.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أثر المسائل الكلامية في الاختلاف في القواعد الأصولية

الخاتمة

تستلزم إشكالية البحث الخلوص في نهايته إلى أهمّ النتائج، وفي طليعتها ما يروي الغليل، ويشفي العليل من أجوبةٍ على أسئلةٍ وإشكالاتٍ طرحناها في مقدّمة البحث:

أوّلا:

إنّ العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه هي علاقة تداخل وتكامل، وعلاقة تأثير وتأثّرٍ؛ ذلك أنّ علم الكلام من أهمّ العلوم التي يعتمد عليها علم أصول الفقه في استمداده وانبنائه، وقد كانت بداية هذه العلاقة بين العلمين مع المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، حيث كان لهؤلاء السَّبْقُ في إدخال المسائل الكلامية إلى علم أصول الفقه، بعد أن كان الكلام في عهد النبوة والصحابة والأئمة الأربعة محلّ نظرٍ، بل كان ممقوتا؛ حيث كانوا يعتبرون الخائض في مسائل الكلام داعية هوى وفتنة، لتتحول بعد ذلك المسائل الكلامية مع تغير الزمان والمكان، وتجدد الوقائع والنوازل إلى مادّة علمية يستند عليها علم أصول الفقه.

ثانيا:

من العوامل التي حدت بعلماء الكلام نحو التوّجه إلى علم أصول الفقه دون سائر العلوم؛ هو كونه علما مهاريّا يُكسِبُ صاحبَه استقلاليةً في الفكر وقدرة على الاجتهاد في ضوء النصّ، وفي المقابل كان علم الكلام بالنسبة للأصوليين؛ العلمَ المتميّز بالصِّبغة العقلية في الاستدلال والمناظرة؛ فاجتمع لهم في فنّهم العقل والنقل؛ ولهذا اعتبروا علم الكلام مصدرا أساسيا للاستمداد، وبالتالي كان المُمِدُّ هو علم الكلام، والمـــُستمِدُّ هو علم أصول الفقه، وهذه علاقة أخرى نخلص إليها؛ وهي علاقة الإمداد والاستمداد .

ثالثا:

يظهر من خلال القواعد الأصولية التي أوردناها في الفصل التطبيقيّ من البحث بأنّ للمسائل الكلامية الأثر البالغ في اختلاف الأصوليين في قواعد فنّهم، فمن ثمرات الاختلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين الاختلاف في القواعد الأصولية الآتية:

قاعدةُ: " حكم أفعال العقلاء قبل الشرع"، و قاعدةُ: " حسن المباح"، و قاعدةُ: " قبح المكروه". وقاعدةُ: "العمل بالقياس عقلا".

ومن الاختلاف في مسألة التكليف بما لا يطاق نتج لنا في علم أصول الفقه الاختلاف في القواعد الآتية:

قاعدة: " مقدّمة الواجب"، وقاعدة: " التكليف حال الإكراه"، وقاعدة: " حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف"، وقاعدة: " التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته".

ومن الاختلاف في مسألة الاجتهاد في العقليات، أو الاجتهاد في أصول الدّين نتج لنا الخلاف في قاعدتين أصوليتين هما: قاعدة: " حكم من اجتهد و لم يوافق الحقّ"، وقاعدة: " تكافؤ الأدلة".

- ومن الجدير بالتنبيه أنّ ما أوردناه في الفصل التطبيقيّ من قواعد أصوليّة إنما هو غيض من فيض، وقطر من بحر؛ وإلا فالقواعد الأصولية المـُختلَف فيها بناءً على الاختلاف في المسائل الكلامية هي قواعد كثيرة جدا لم تسمح طبيعة المذكرة ولا المدة الزمنية المتعلقة بها باستقرائها كلّها، وربما إن وفق الله تعالى سنخصّص لها بحثا خارج مذكّرة الماجستير وذلك تتميما للفائدة.

رابعا:

تبيّنَ لنا كذلك من خلال القواعد الأصولية التي ذكرناها في الفصل التطبيقي بأنّ جلّ هذه القواعد كان الخلاف فيها خلافا مُثمرًا، حيث ترتب عليه خلاف في كثير من الفروع الفقهية، ومن ذلك الاختلاف في: "حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع"، نتج عنه خلاف في مسائل فقهية

عديدة، وكذلك الاختلاف في: "حسن المباح" رتّب عليه الإسنويُّ دون سائر العلماء الخلاف في مسألة:" قطع يد الجاني" وكذلك الخلاف في:" مسألة العمل بالقياس عقلا"، والتي كان لها أثر في الفروع الفقهية من بينها مسألة:" ربا الفضل".

كذلك الخلاف في القواعد الأصولية التي بناها العلماء على الأصل الكلاميّ" التكليف بما لا يطاق" كان خلافا منتجا في كثير من مسائل الفروع؛ حيث نتج عن الاختلاف في مسألة:" مقدّمة الواجب" الاختلاف في مجموعة من المسائل الفقهية، وكذلك كان الأمر بالنسبة لقاعدة: " التكليف حال الإكراه"، وقاعدة: " التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه حال وقوعه"، وقاعدة: " حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف بالمشروط"، والتي يُعبِّرُ عنها آخرون بقولهم:" تكليف الكفار بفروع الشريعة".

– ومن كل ما سبق نتوصل إلى الإجابة عن إشكالية البحث؛ فنقول بأنّ الاختلاف في مسائل علم الكلام المطروقة في البحث هو اختلاف له أثر واسع في الاختلاف في القواعد الأصولية والثمرات الفقهية.

أو بتعبير آخر نقول: إنّ الخلاف في هذه المسائل التي تعتبر أمهات مسائل علم الكلام وبالأخصّ مسألة: " التحسين والتقبيح العقليين" ليس خلافا لفظيّا كما يتوهمه البعض، ويقوده هذا الوهم إلى القول بأنّها مسائل في أصول الفقه عاريةٌ لا ينبني عليها أي عمل، إن في الأصول، وإن في الفروع؛ وإنما في الحقيقة هو خلاف معنوي؛ له آثاره على مسائل الأصول والفروع؛ وبالتالي لا يمكن البتة الاستغناءُ عن علم الكلام، وكلُّ محاولة لفهم أصول الفقه خارج هذا العلم هي محاولة ستبوء بالفشل.

خامسا:

إنّ الدعوة إلى تخليص علم أصول الفقه من مسائل علم الكلام؛ كون تواجد هذه الأخيرة في علم أصول الفقه هو تواجد صوريّ لا معنى له، هي دعوة خاطئة؛ لأنّه قد ثبت لنا من خلال البحث خلاف ذلك، وقد رأينا الأثر الواسع لهذه المسائل الكلامية في علم أصول الفقه.

سادسا:

من خلال كل ما سبق من البحث نخلص كذلك إلى القول بأنّ بحث علماء الكلام في علم أصول الفقه هو بحثٌ أحدث في هذا الأخير نُقْلَةً نَوعيةً ملحوظة؛ حيث جعل مصادر التقعيد الأصولي تدور بين استقراء النصوص وقواعد اللغة العربية، وقواعد فنّ المنطق الذي استفاده المسلمون من الحضارة اليونانية.

وبالتالي هو بحث أحدث نوعا من التكامل بين العلوم من حيث الإمداد والاستمداد.

سابعا:

يعتبر الإمام الشاطبي من أكثر العلماء استشكالا للعلاقة القائمة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام بالخصوص؛ حيث نجده قد وضع ضوابط لعلاقة الاستمداد بين العلمين، ونجده في جلّ الضوابط التي ذكرها يركز على ضابطين رئيسين وهما:

الضابط الأوّل: استناد المسألة الكلامية على دليل شرعي، أو على دليل عقلي قد عضده و وافقه دليل شرعي.

الضابط الثاني: أن تكون المسألة الكلامية من المسائل التي ينبني عليها العمل في أصول الفقه ومثمرة للفروع الفقهية.

وعليه يمكننا القول بأنّ المنهجية التي وضعها الشاطبي لتصفية علم أصول الفقه من المسائل الكلامية التي تعتبر بعيدة الصلة به إلى حدّ ما، لا يمكن الاستفادة منها إلا بعد التأكّد من المسائل المراد تصفيتها وإبعادها، وإلا سيكون هناك إقصاء لكثير من المسائل الكلامية التي لا يستغني عنها الباحث في الدرس الأصوليّ، وبهذا نقول يمكن إبعاد المسائل الكلامية التي يعتبر الكلام فيها كلاما لا أثر له في الفقه وأصوله، وذلك كالكلام في مسائل: " العرض والجوهر ...".

ثامنا:

لقد حرص الأصوليون على ذكر مسألة: "التحسين والتقبيح، والتكليف بما لا يطاق، والاجتهاد في العقليات" في كتب أصول الفقه مع إعطاء هذه المسائل حقّها من التحليل والمناقشة؛ وذلك لما للمسألتين الأوليين من علاقة كبيرة بمبحث الحكم التكليفي، ولما للمسألة الأخيرة من علاقة بمبحث :" أحكام الاجتهاد".

– تعتبر مسألة "التحسين والتقبيح العقليين" أمّ المسائل الكلامية والأصوليّة، فمنها انبثقت جلّ هذه المسائل، فهي تعتبر أصلا لمسألة التكليف بما لا يطاق، ولمسألة الاجتهاد في العقليات ولمسألة شكر المنعم، وغيرها.

تاسعا:

القول بنفي قدرة العقل على إدراك ما في الأشياء من حسن أو قبح هو قول متقدميّ الأشاعرة بخلاف متأخريهم، فإنّهم قرّروا بأنّ العقل يدرك ما في الأفعال من حسن أو قبح، أما فيما يتعلق بأفعال المكلفين من ثواب أو عقاب فإنّ ذلك لا يكون إلا بالشرع وحده، وهو قول القائلين بالتفصيل في المسألة.

عاشرا:

يقرّر المعتزلة بأنّ للأفعال صفات ذاتية لأجلها يستحقُّ فاعلها الثواب أو العقاب، فلو لم يرد الشرع بتحسين فعل أو تقبيحه فإن العقل له أن يكشف عن حسن وقبح ذلك الفعل، سواء في حق الله أو في حق عباده، ويترتب عن هذا الكشف لزوم الثواب أو العقاب في الآخرة، ولزوم المدح أو الذمّ في الدنيا.

إلا أنّ المعتزلة لم يقولوا بحاكميّة العقل، وإنما وَهِمَ ذلك بعض من أخطأ في النقل عنهم من المخالفين، وسبب هذا الخطأ في القول عن المعتزلة هو نقل كلامهم بالمعنى، وقد أشرنا في المسألة بأنّ

هناك جمعا غفيرا من الأصوليين الذين انبروا لدفع غائلة هذه التهمة عن المعتزلة التي قد تُخرجهم من الملّة، وبينوا بأنّ مرادهم في المسألة هو إدراك العقل "بأنّ الله تعالى يجب له لحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها، ولا يدع مفسدةً في وقت ما إلا حرّمها وعاقب عليها؛ لكونه حكيما، وإلا فاتت الحكمة في جانب الربوبية"[1].

حادي عشر:

الظاهر بأنّ محل النزاع بين الأصوليين في مسألة الحسن والقبح العقليين يكمن على حدّ قول القرافي في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيفما كانت؛ مدحا أو ذمّا، معجّلةً أو مؤجّلةً، وهل يستقلّ العقل بدركها بمنأى عن السمع أم لا يستقلّ؟

وأضاف الطوفي في شرح مختصر الروضة تحريرا آخر لمحل النزاع في المسألة والذي ربطه بوظيفة الشرع؛ هل هي التأسيس أم التأكيد؟.

فعند الجمهور يعتبر الشرع مؤسّسا للأحكام ومُنشئا لها بعد أن لم تكن، وعند المعتزلة يُعتبر الشرع مؤكّدا لما أدركه العقل من حسن وقبح في الأفعال، وكاشفا عمّا لم يُدركه من الأحكام الشرعية.

ثاني عشر:

لقد ميّز الشاطبي في الموافقات بين التكليف بالمحال، أو بما لا يطاق، وبين التكليف بالشاق، وقال بأنّ الأوّل غيرُ داخل على الإطلاق في قدرة المكلّف، بينما التكليف بالشاق داخل في قدرته؛ إلا أنّ فيه نوعا من المشقة والتعب.

- كما ميّز الأصوليون كذلك بين التكليف المحال، والتكليف بالمحال؛ حيث أرجعوا الخلل في التكليف بالأول إلى المأمور نفسه وذلك كتكليف الميّت بالسباحة، أو تكليف الجماد وغير ذلك.

[1] - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 145/1.

وأرجعوا الخلل في الثاني إلى الفعل المكلف به، ومثاله تكليف الآدميّ الحيّ حملَ جبلٍ، أو تكليف الزّمِن نقط المصحف وغيره.

- أرجع جَمْعٌ من الأصوليين الاختلاف في مسألة التكليف بما لا يطاق إلى سببين رئيسين هما:

الأصل الأوّل: شرط قدرة المكلّف على الفعل.

الأصل الثاني: مدى كون التكليف معتبرا بالأصلح.

ثالث عشر:

من الأصول التي بنيت عليها مسألة التكليف بما لا يطاق الأصل الكلامي الكبير:" التحسين والتقبيح العقليين"، و مسألة:" أفعال العباد" ومسألة " مقارنة القدرة للمقدور".

رابع عشر:

من المقرّر عند أهل السنة هو اعتبار الاجتهاد والنظر في المسائل العقلية، أو مسائل أصول الدين؛ والمراد بالاجتهاد هنا هو نصب الأدلة والنظر في صحّتها، كما أنّهم اعتبروا بأنّ الحق في هذه المسائل لا يتعددّ، وإنما هو واحد، من أصابه فقد وُفّق في اجتهاده، ومن أخطأه فهو آثم وكافر إن أتى بما يوجب كفره، كمن اجتهد وتوصل باجتهاده إلى القول بالتثليث، وإلا فهو آثم غير كافر.

خامس عشر:

ممّا نقله بعض الأصوليين والمتكلمين في مسألة الاجتهاد في العقليات أنّ الإمام الأشعري يقول بكفر العاميّ، ونقلوا الكلام مطلقا دون تقييد؛ والصّحيح أنّ هذا الكلام إن صحّ نَقْلُهُ عن الأشعري رضوان الله عليه؛ فإنّما هو مقيد بما ذكره تاج الدين السبكي بالعاميّ الذي يُقلِّدُ إماما من الأئمة في عقيدته وهو غير جازم بأنّ الحقّ معه أو مع غيره، فهذا النوع من الإيمان لا ريب أنّه غير كاف لا عند

الأشعري ولا عند غيره؛ لأنّ هذا العامي قد يقلّد إمامه المعتقد للتوحيد الخالص، وقلبه فيه شكّ بأن الحق مع غيره ممن يقول بالتثليث مثلا.

وبالتالي فإنّ العامي المقلّد لإمامه في عقيدته وقلبُهُ مُطمئنّ بالإيمان فإنّ الأشعري من تكفيره برآءٌ.

سادس عشر:

الصحيح من مذهب الجاحظ في التصويب والتخطئة هو القول بنفي الإثم عن المجتهد في الأصول مطلقا، سواء كان من أهل الملّة، أو كان مخالفا لها.

- كما أنّ الصحيح من مذهب العنبري هو تصويب كل مجتهد في الأصول من أهل القبلة مع نفي الإثم عن المخطئ.

سابع عشر:

نختم الكلام عن نتائج البحث بما قرّره الباحث قطب مصطفى سانو حين قال:" لم يعد مقبولا علميًّا ذمّ علم الكلام بصورة إجماليّة ... إذ إنّه ما كان لعلم الأصول ليقوى على مواجهة تغير الزمان وقضاياه المتجددة، لولا تلكم الجهود الجبّارة التي بذلها المتكلّمون معتزلة وأشاعرة في تطوير هذا العلم وضبط مباحثه وموضوعاته ... ممّا يعني أنّ الاستهانة بتلك الجهود ليست إلا اعتداءً صارخا على الحقيقة التاريخية"[1].

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات.

[1] - قطب سانو، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 74، 75.

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المصادر

القرآن الكريم

مصادر علم الكلام وأصول الفقه والقواعد الفقهية

حرف الألف

1-الشافعي، أبو إدريس، الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط 1، 2013.

2-الغزالي، أبو حامد ، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ط2، 1980.

3-الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تع: جمال محمود، ومحمد سيد، القاهرة، دار الفجر للتراث،ط1، 1999.

4-الغزالي، أبو حامد ، المستصفى، ت:محمد سليمان الأشقر، دمشق، دار الرسالة،ط1، 2012.

5-الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح: عبد الحليم محمود، مصر، دار المعارف،ط3، 1993.

6-الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم وشرح: علي أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال،ط1،1996.

7-الهروي، أبو اسماعيل، ذم الكلام وأهله، تح: عبدالرحمن الشبل، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، دط، دت.

8-ابن تيمية، أحمد، الردّ على المنطقيين، باكستان، إدارة ترجمان السنة،دط،1976.

9-ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، الرياض، دار الفضيلة،ط1، 2008.

10- ابن تيمية، أحمد، الفتاوى.....

11-آل تيمية،المسودة في أصول الفقه، تح: أحمد الذروي، بيروت ،دار ابن حزم1،2001.

12-ابن العربي، أبو بكر، المحصول في أصول الفقه، إخراج: حسين اليدري، تع: سعيد فودة، الأردن،،دار البيارق، ط1، 1999.

13-ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، تح: عبد الله عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999.

14-القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، ضبط خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1، 1988.

15–القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تح: بإشراف مركز البحوث والدراسات بدار الفكر، دمشق، دار الفكر، دط، دت.

16–القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول، تح: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت، المكتبة العصرية،ط1، 2005.

17–الفراء، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تح: أحمد المباركي، دون بيانات

18–ابن التلمساني ،شرح معالم أصول الدين ،تح: عواد سالم، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث،ط1،2011.

19–الرهوني، أبو زكريا، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ت:الهادي شبيلي، دبي، دار البحوث للدراسات

الإسلامية، ط1،2002.

20–الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الأهواء والزيغ، تع: حمودة غرابه، مطبعة مصر،دط،1955.

21-الأشعري، أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ت: عبد الله الجنيدي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط2،2002.

22-ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1،1994.

23-الشاطبي، أبو اسحاق الموافقات، ت:عبد الله دراز، القاهرة، دار الحديث،دط،2006.

24-الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد، تح: عبد الحميد أبو زنيد، دمشق، الرسالة،ط1،1998.

25-ابن برهان، أحمد، الوصول إلى الأصول ،تح: عبد المجيد أبو زنيد، الرياض، مكتبة المعارف،دط،1983.

26-الدبوّسي، أبو زيد، تقويم أصول الفقه، تح: عبد الرحيم يعقوب، الرياض، مكتبة الرشد،ط3،2009.

27-المازري، أبو عبد الله، إيضاح المحصول، تح: عمار الطالبي، لبنان، دار الغرب الإسلامي، دط، دت.

28-العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تح: محمد تامر الحجازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004.

29-السمعاني، أبو المظفّر، ، قواطع الأدلة، تح: عبد الله الحكمي، الرياض، مكتبة التوبة، ط1، 1998.

30-السمعاني، أبو المظفّر، قواطع الأدلّة، تح: أبو سهيل محمود، الأردن، دار الفارق، ط1، 1999.

31-الكلوذاني، أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه، تح: محمد إبراهيم، أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث،ط1، 1985.

32-ابن برهان، أبو الفتح أحمد، الوصول إلى الأصول ،تح: عبد المجيد أبو زنيد، الرياض، مكتبة المعارف،دط، 1983.

33-الشيرازي، أبو اسحاق، التبصرة في أصول الفقه، تح: محمد هيتو، دمشق، دار الفكر، ط1، 1980.

34-الشيرازي، أبو إسحاق، شرح اللمع، ت:عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط2،1988.

35-الشيرازي، أبو إسحاق، اللمع، تح: محي الدين ديب مستو، وآخر، بيروت، دمشق، دار الكلم الطيب، دار الحديث، ط1، 1995.

36-الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول، تح: عبد الله الجبوري، دمشق، دار الرسالة، ط2، 2012.

37-ابن القصار، أبو الحسن، المقدمة في الأصول، تع: محمد السليماني، تونس، دار الغرب الإسلامي، دط، دت

38-العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دار المعارف،ط1،1326.

39-ابن قتيبة، أبو محمد، تأويل مختلف الحديث، تح: محمد الأصفر، بيروت، المكتب الإسلامي،ط2، 1999.

40- المنجور، أحمد، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تح: محمد الشيخ الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، دط، دت.

حرف الباء

41-الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر العاني، مرا: عمر سليمان الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،ط1، 1992.

42-الزركشي، بدر الدين، تشنيف المسامع، تح: سيد عبد العزيز وعبد الله الربيع، مصر، مكتبة قرطبة،ط1،2006.

43-الزركشي، بدر الدين، سلاسل الذهب، تح: محمد الأمين الشنقيطي، محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، ط2، 2000.

حرف التاء

44-السبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر، ت:عادل عبد الموجود، علي محمد عوض، بيروت، دار الكتب، العلمية،ط،.2،1991.

45-السبكي، تاج الدين، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح :علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب ،دط، دت.

46-السبكي، تاج الدين، جمع الجوامع، بيروت، تع: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية،ط2، 2003.

47-تاج الدين السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع، تح: سعيد الحميري، بيروت، دار البشائر، ط1، 1999.

حرف الجيم

48-الإسنوي، جمال الدّين، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط2،1981.

49-الإسنوي، جمال الدين، نهاية السول، تح: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، ابن حزم، ط1، 1999.

50-الإسنوي، جمال الدين، زوائد الأصول على منهاج الوصول، ت:محمد سنان سيف الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية،ط1،دت.

51-السيوطي، جلال الدين، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح: محمد الحفناوي، القاهرة، مكتبة الإيمان دط،2000.

حرف الحاء

52-المشاط، حسن بن محمد، الجواهر الثمينة ، تح: عبد الوهاب أبو سليمان، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1990.

حرف السين

53-التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النفسية، "إلى جانب العقائد النسفيّة"، دار سعادت، شركة صحفية عثمانية، دط،1326.

54-التفتازاني، سعد الدّين، شرح التلويح على التوضيح، ،ضبط :زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1،دت.

55-الآمدي، سيف الدين، الإحكام، ترقيم: محمد أحمد الأمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002.

56-الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار، تح: تح: أحمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 2004.

حرف الشين

57-الأصفهاني، شمس الدين، مطالع الأنظار على طوالع الأنور، دار الكتبي، دط، دت.

58-الأصفهاني، شمس الدين، بيان المختصر، تخ: محمد مظهر بقا، مكة، مركز إحياء التراث، دط، دت.

59-الأصفهاني، شمس الدين، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت:عبد الكريم النملة، الرياض، مكتبة الرشد، ط،1،1999.

60-الزنجاني، شهاب الدين محمود، تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد أديب صالح، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط4، 1982.

حرف الصاد

61-القطيعي، صفي الدين، شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: سعد بن ناصر الشتري، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ط 1، ، 2006.

62-الهندي، صفي الدين، محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول، تح: صالح اليوسف وآخر، مكة، المكتبة التجارية، دط، دت.

حرف العين

63-الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، دط، دت.

64-الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الانتصار،ط1،دت.

65-الجويني، التلخيص، تح: عبد الله النيبلي و شبير العمري، بيروت، دار البشائر،ط،1،1996.

66-الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ت:محمد موسى، علي عبد الحميد، مصر، مكتبة الخانجي،دط،1905.

67- الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان، تح: علي بن بسام الجزائري، الكويت، دار الضياء، الكويت، ط1، 2011.

68-السمرقندي، علاء الدين ميزان الأصول، تح: عبد الملك السعدي، مكة، جامعة أم القرى، دط، 1984.

69-ابن اللحام، علي بن عباس القواعد والفوائد الأصولية، تح: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السُنَّة المحمديّة، دط 1965.

70-المرداوي، علاء الدين، التحبير شرح التحرير، ت:عبد الرحمن الجبرين، الرياض، مكتبة الرشد، دط، دت.

71-ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تح: عبد الله الدرويش، دمشق، دار البلخي،ط،2،2004.

72-البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، أسطنبول، مطبعة الدولة،ط1،1928.

73-البخاري، علاء الدّين ، كشف الأسرار، وضع الحواشي: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، دط، دت.

74-اللكنوي، عبد العليّ، فواتح الرحموت ،ضبط: عبد الله عمر، بيروت، دار الكتب العلمية،ط،1،2002.

75-الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: ألفرد جيوم، دن، دط، دت.

76-البيضاوي، عبد الله، منهاج الوصول، تع: مصطفى شيخ مصطفى،دمشق،الرسالة،ط1،دت.

77-البيضاوي، عبد الله، مصباح الأرواح في أصول الدين، تح: سعيد فودة، عمان، دار الرازي ط1،2007.

78-البيضاوي، عبد الله، طوالع الأنوار، ت:عباس سليمان، بيروت، دار الجيل،ط1،1991.

79-ابن عقيل، أبو الوفا علي، الواضح في أصول الفقه، عبد الله التركي،بيروت، الرسالة، ط1، 1999.

80-القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت:عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة،ط3، 1996.

81-القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ت:محمد عمارة، دون بيانات.

82-القاضي، عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب النظر والمعارف، ت:إبراهيم مدكور، دن، دط، دت.

83-القاضي، عبد الجبار المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن متويه، تح: يان بيترس، بيروت، دار المشرق ط،3،1999.

84-القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة، ت:فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، دط، دت.

85-ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، مختصر منتهى السؤل والأمل، في علمي الأصول والجدل، تح :نذير حمادو، بيروت، دار ابن حزم، ط1،2006.

86-ابن حزم، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصير، بيروت، دار الجيل، ط2، 1996.

87-ابن حزم، أبو محمد علي، الإحكام في أصول الإحكام، نسخة مقابلة على النسخة التي حققها أحمد شاكر. دون بيانات.

حرف الفاء

88-الرازي، فخر الدين، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، القاهرة، دار السلام، ط1، 2011.

89-الرازي، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهي، تح: أحمد السقّا، بيروت، دار الكتاب العربي،ط،3،1987.

90-الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد السّقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دط، دت.

91-الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تقديم، طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دط، دت.

حرف القاف

92-ابن الشّاط، قاسم بن عبد الله، إدرار الشروق على أنواء الفروق بحاشية الفروق، نفس البيانات السابقة.

حرف الكاف

93-ابن همام، كمال الدين، التحرير في أصول الفقه، مصر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي،دط،1351.

حرف الميم

94-ابن النجار، محمد، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان،ط،1،1997.

95-الشوكاني، محمد، إرشاد الفحول، ت:محمد صبحي حلاق، دمشق، بيروت، دار ابن كثير،ط4، 2011.

96-الشوكاني، محمد، إرشاد الفحول، تح: سامي بن العربي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 2000.

97- الشوكاني، محمد، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ت:عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت، دار القلم،ط3، 1983.

98- المقري، محمد، القواعد، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الاسلامي، دط، دت.

99- البصري، أبو الحسين محمد، المعتمد في أصول الفقه، ت: محمد حميد الله، وآخران ،دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دط ،1965 .

100- أمير باد شاه، محمد أمين، تيسير التحرير لأمير باد شاه، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دط،1351.

101-ابن القيّم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، تح :عبد الرحمن قائد، السعودية، دار علم الفوائد، دط، دت.

102- الأسمندي، محمد، بذل النظر في الأصول، ت:محمد عبد البرّ، القاهرة، دار التراث،ط1992.

103-ابن جزي، محمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح: محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، دون دار نشر، ط 2 ، 2002.

حرف النون

104-الطوفي، نجم الدين، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، تح: أيمن محمود شحادة، الرياض، مركز الملك فيصل
للبحوث، ط1، 2005.

105-الطوفي، نجم الدين، شرح مختصر الروضة ،تح :عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط1،1987.

مصادر القرآن وعلومه

106-أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم، تح: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث، ط1420،1، 31/2.

107- القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، وآخر، القاهرة، دار الكتب المصرية،ط2، 1964.

108-الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح:أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط10، 2000.

مصادر الحديث وعلومه

109- شهاب الدين أحمد الكناني الشافعي، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تح: محمد المنتقى الكشناوي، بيروت، دار العربية ،ط2، 1403.

110- البيهقي، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2003.

111-البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغير، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، باكستان، جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1989.

112- العجلوني، اسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ، تح: عبد الحميد، هنداوي، ط1، 2000.

حرف السين

113- السجستاني، أبو داود سليمان ،السنن، ت محمد عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، دط، دت.

حرف العين

114- الهندي، علاء الدين ، كنز العمال، تح: بكري حياني، دمشق، الرسالة، ط5، 1981.

115- ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد، تأويل مختلف الحديث، تح: محمد الأصفر، بيروت، المكتب الإسلامي،ط2، 1999.

116- الدرامي، أبو محمد عبد الله مسند، المعروف بسنن الدرامي، بيروت، دار ابن حزم،ط1، 2002.

حرف الميم

117-البخاري ،محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422.

118-القشيري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تح: محمد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، دت.

119-الحميدي ،محمد بن الفتوح، الجمع بين الصحيحين، تح: علي حسين البواب، بيروت، دار ابن حزم، ط2، 2002.

120- ابن حبان، محمد، الثقات، مرا: محمد عبد المعيد خان،الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1973.

121- ابن الأثير، مجد الدّين، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تح: عبد القادر الأرناؤوط، تع: أيمن صالح شعبان، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1 ، 1972.

حرف النون

122- نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، دط، 1994.

مصادر السيَّر والتراجم

حرف الألف

123- هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، 1951.

124- الخليلي، أبو يعلى، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تح: محمد سعيد عمر ادريس، الرياض، مكتبة الرشد ط1، 1409.

125- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد، معرفة الصحابة، ت:عادل العزازي، الرياض، دار الوطن،ط1، 1988.

126- ابن الخطيب، أحمد، تاريخ بغداد وذيوله ، تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ط1،1417 .

127- المقري، أحمد ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض للمقري، تح: ابراهيم الأبياري وآخرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،دط،1939.

حرف التاء

128- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي، وآخر ،دار هجر للطباعة والتوزيع، ط2، 1413.

حرف الخاء

129- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002.

حرف الجيم

130- المزيّ، جمال الدّين، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980.

حرف الشين

131- ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، بيروت ،دار صادر، ط4، 1971.

132- شمس الدين الحنبلي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، دطـــ، دت.

حرف العين

133- ابن الأثير، أبو الحسن علي، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي محمد عوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994.

134- ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن العمروي ، دمشق، دار الفكر،دط،،1995.

135- القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، تح:فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، دط، دت.

136- القاضي عياض، ترتيب المدارك، تح: ابن تاويت الطنجي، المغرب ،مطبعة فضالة،ط1، 1965.

137- ابن عساكر، علي بن الحسن، بيان كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، تح :بشير محمد عيون، بيروت، دار البيان، ط 1، 2010.

حرف الجيم

138- المزيّ، جمال الدّين، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980.

حرف الفاء

139- الرازي، فخر الدّين، مناقب الإمام الشافعي، تح: أحمد السقا، مصر، مكتبة الكليات الازهرية، ط 1، 1986.

حرف الميم

140- ابن السعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر،ط1،1968.

141- مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، دون تح، ، القاهرة، المطبعة السلفية دط ،1349.

142- صلاح الدين، محمد بن شاكر، فوات الوفيات، تح: أحسان عباس، بيروت، دار صادر،ط1، 1973.

143- الشوكاني، محمد، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، للشوكاني، بيروت، دار المعرفة، دون تح، دط، دت.

المصادر الخاصة بالمعاجم ولغة الفقه

حرف الألف

144–ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر، دط، 1979.

145–ابن فارس، أحمد، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت،الرسالة،ط1،1986.

146–أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم الفراهيدي، دار الهلال، دط، دت.

147–الفيومي، أحمد، المصباح المنير، د تحقيق، بيروت، المكتبة العلمية، دط، دت.

148–الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم وشرح: علي أبو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال،ط1،1996.

149–أبو نصر، اسماعيل الجوهري، الصّحاحُ تاجُ اللّغة وصِحَاحُ العربيّةِ، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987.

حرف الجيم

150–السيوطي، جلال الدين، معجم مقاليد العلوم، تح: ابراهيم عبادة، القاهرة، مكتبة الآداب، ط 1،2004.

151-طرابيشي، جورج ، معجم الفلاسفة ، بيروت، دار الطليعة،ط3،2006.

حرف الشين

152-الحموي، شهاب الدين إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عبّاس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1993،1.

حرف العين

153-الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح: مجموعة من الباحثين باشراف الناشر، بيروت، مكتبة لبنان ،ط 1 ،1985.

حرف الميم

154-الرازي، محمد - زين الدين - مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية،ط5، 1999.

155-ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر،ط3، 1414.

156-الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت.

157-الخوارزمي، محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، تح: ابراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي،ط2، 1989.

158-ابن دريد، محمد، جمهرة اللغة، تح: رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين،ط2، 1987.

159-التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج، تر: جورج زيناني، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون،ط2، 1996.

160-المناوي، محمد - ابن تاج العارفين- التوقيف على مهمات التعاريف ،القاهرة ،عالم الكتب ،ط 1، 1990.

مصادر الفرق والردود

حرف العين

161-الأشعري، أبو الحسن علي، مقالات الإسلاميين، تقديم: نعيم زوزو، بيروت، المكتبة العصريةدط،2012.

162-ابن حزم، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر، وآخر، بيروت، دار الجيل، دط، دت.

163-البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تح: محمد عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، دط، 1995.

حرف الميم

164-الشهرستاني، أبو الفتح محمد، الملل والنحل، تع: أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية،ط2،1992.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المراجع

حرف الألف

165–"طاش كبرى زاده"، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، بيروت: دار الكتب العلمية،ط1،1985.

166–البدارين، أيمن، نظرية التقعيد الأصولي، بيروت، دار ابن حزم،ط1،2006.

167–أحمد الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، الرياض، جامعة محمد بن سعود، ط 1، 2007.

حرف الجيم

168–المريني، جلال الدين، القواعد الأصولية عند الشاطبي، السعودية، دار ابن القيم،ط1،2004.

169–عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول المبادئ و المقدّمات، دون ناشرن، ط2، 1990.

حرف الخاء

170–عبد الله ، خالد ،مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم،ط1،1426هـ.

حرف الطاء

171–عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،ط2،دت.

حرف السّين

172–أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دمشق، دار الفكر، ط 2، 1988.

حرف العين

173–الشابي، علي، مباحث في علم الكلام ،ليبيا، دار الكتب الوطنية،ط2002،1.

174–حامدي، عبد الكريم، أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2008.

175–أبو سليمان ،عبد الوهاب ، الفكر الأصولي، جدة، دار الشروق،ط1،1983.

176–عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف–آراء القاضي عبد الجبار الكلامية– بيروت، مؤسسة الرسالة، دط دت.

177–المعتق، عواد، المعتزلة وأصولهم الخمسة، الرياض، مكتبة الرشد، ط 2، 1995.

178-الراوي ، عبد الستار ، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة،دط،1986.

179-بدوي، عبد الرحمن ،مذاهب الإسلاميين، ، بيروت، دار العلم للملايين،دط،1997.

حرف الميم

180-محيسن، محمد، معجم حفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار الجيل، ط1، 1992.

181-البوطي ، محمد سعيد ، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، دمشق، دار الفكر،ط3،2012.

182-عبد الرزاق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر،دط،1949.

183-الشتيوي ،محمد ، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، بيروت، مكتبة حسين العصرية، ط1، 2010.

184-سعيد الخنّ، مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1989.

185-شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، الأردن، دار النفائس،ط2،2007.

186-محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1،1994.

187-العروسي، محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، الرياض، مكتبة الرشد،ط2، 2009.

188-أبو النور زهير ، محمد ، أصول الفقه، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، دط، دت.

189-فاديغا ،موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، الرياض، دار التدمرية، ط1، 2009.

190-قطب سانو، مصطفى، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، الكويت، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية،ط1، 2007.

حرف الياء

191-فرحات ،يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، جنيف، ترادكسيم، شركة مساهمة سويسرية،ط1، 1986.

192-الباحسين ، يعقوب ، القواعد الفقهية، الرياض، مكتبة الرشد،ط1،1998.

حرف الواو

193-الزحيلي، وهبة ، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، الإعادة الرابعة عشر،ط1، 2006.

194-الحارثي وائل بن سلطان ، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، بيروت، مركز نماء للبحوث،ط1، 2012.

فهرس المجلات والدوريات:

195–خميسي، ساعد، مفهوم علم الكلام عند الفارابي، مجلة انسانيات، مركز البحث في الدراسات الأنثربولوجية الاجتماعية والثقافية، عدد 11 أوت 2011.

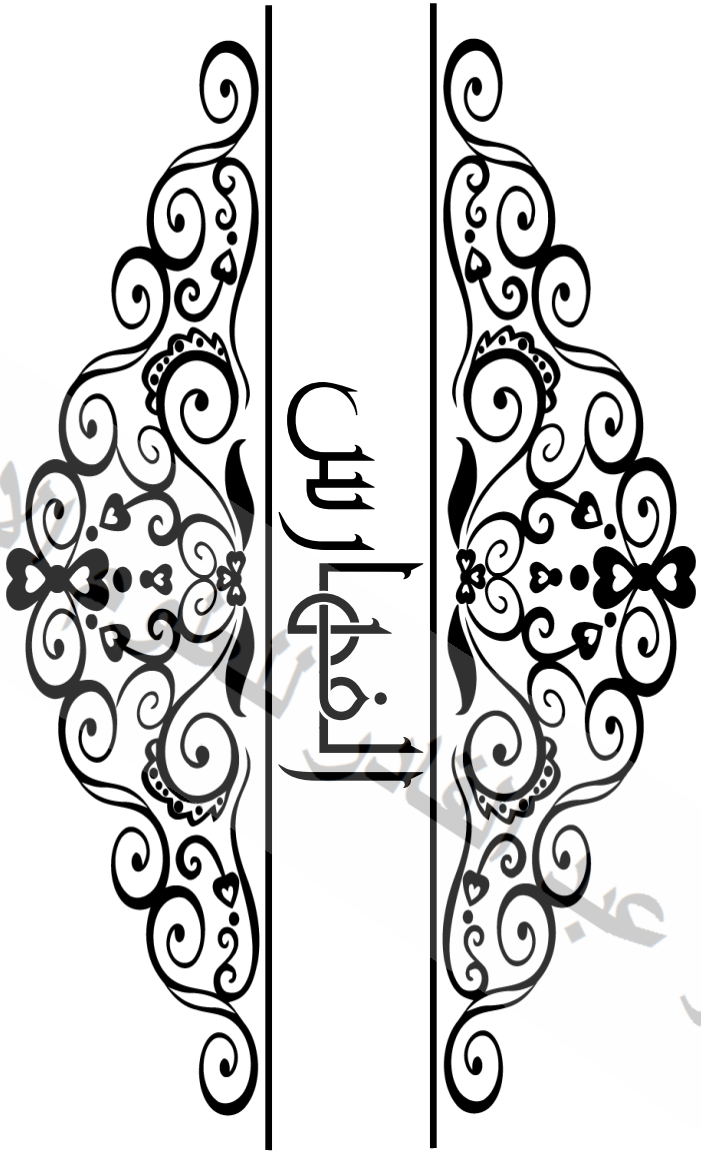
196–قطب سانو، مصطفى، المتكلمون وأصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة ،العدد9، السنة الثالثة، يوليو1997

197–محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية، "سلسلة الدراسات الإسلامية" العدد الأول، يناير 2011.

فهرس الموسوعات العلمية

198–حسن حنفي ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، علم أصول الدين، ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1،1986.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أثر المسائل الكلامية في الاختلاف في القواعد الأصولية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٦ ﴾	6	البقرة	108
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾	21	البقرة	203
﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ﴾	29	البقرة	152
﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ٦٥ ﴾	65	البقرة	103
﴿ وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١ ﴾	111	البقرة	124
﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧ ﴾	117	البقرة	104
﴿ إِذۡ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ ١٦٦ ﴾	166	البقرة	99
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠ ﴾	170	البقرة	117
﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١٨٤ ﴾	184	البقرة	102
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾	185	البقرة	106
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾	286	البقرة	142
﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢٨٦ ﴾	286	البقرة	92، 101،
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧ ﴾	97	آل عمران	102

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾	190، 191	آل عمران	115
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾	28	النساء	106
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾	82	النساء	174
﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾	165	النساء	149-129
﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ ﴾	4	المائدة	154
﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾	5	المائدة	154
﴿ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾ ﴾	14	المائدة	19
﴿ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾	44	الأنعام	36
﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾	116	الأنعام	123
﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾ ﴾	131	الأنعام	67
﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾	148	الأنعام	124
﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ ﴾	153	الأنعام	116
﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾	32، 33	الأعراف	151-106
			124

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٥٧ ﴾	157	الأعراف	154
﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥٨ ﴾	158	الأعراف	116
﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥ ﴾	185	الأعراف	77
﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ التوبة:٣١	31	التوبة	116
﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩ ﴾	59	يونس	149
﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ ١١٦ ﴾	116	النحل	165
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥ ﴾	15	الإسراء	149-66
﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ ﴾	32	الإسراء	83
﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾	36	الإسراء	123
﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ٣٨ ﴾	38	الإسراء	165
﴿ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ٥٠ ﴾	50	الإسراء	103
﴿ ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ٥٠ ﴾	50	طه	152
﴿ وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ ١٣٤ ﴾ طه: ١٣٤	134	طه	67
﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ٤٦ ﴾	46	الحج	77
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾	78	الحج	106

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ ﴾	68	الفرقان	204
﴿ وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾	47	القصص	83
﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ ﴾	20	العنكبوت	78
﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾	8	الروم	77
﴿ لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ ﴾	7	يس	108
﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ ﴾	27	ص	132
﴿ فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ ﴾	32	ص	103
﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٤﴾ ﴾ ﴿ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾ ﴾	4، 5	غافر	120
﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ ﴾ ﴿ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٧﴾ ﴾	6-7	فصلت	204
﴿ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾	23	فصلت	132
﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾	13	الشورى	174
﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾	23	الزخرف	115
﴿ وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَٱتَّبِعُونِ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾	61	الزخرف	12
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	19	محمد	110، 116، 118
﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ ﴾	1	الفتح	36
﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ ﴾	26	الرحمن	103

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٨﴾ ﴾	18	المجادلة	132
﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾ ﴾	2	الحشر	175
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ ﴾	7	الحشر	154
﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾	21	الحشر	78
﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾	2	الملك	215
﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ ﴾	8	الملك	67
﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ ﴾ ﴿ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ ﴾	42، 43	المدثر	204
﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ ﴾	5	البينة	204

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحديث / الأثر	الصفحة
1- "خرج رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم على أَصْحَابه وهم يختصمون فِي الْقدر..."، عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه.	20
- "عليكم بالعمل وإياكم والتبدع" ابن مسعود	21
2-" أتيت أبيَّ بن كعب فقلت له وقع في نفسي شيء من القدر..."، ابن الديلمي	22-21
3- "أنّ رجلا يقال له صَبِيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن..." سليمان بن يسار	23-22
4-" كَانَ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ..." يحي بن يعمر.	23،24
5- " قال له الإمام مالك فإن غلبتني؟..." مالك بن أنس	27
6- "مقالات الفلاسفة؟ عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"، أبو حنيفية النعمان	23
7- " ما منعني أن أخرج إليكم إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام..." الشافعي، أبو إدريس	27
8- "إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ، وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ، وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَة"	107
9- "ويل لمن قرأهنّ و لم يتدبرهنّ ويل له ويل له"	115
10- " أكانوا يعبدونهم؟" فقال:" لا ولكن يحلون لهم الحرام فيحلونه..." حذيفة بن اليمان	116
11- "الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة وهمجٌ رعاعٌ أتباع كُلِّ ناعقٍ"، الإمام علي.	117
12-" ألا لا يقلدن أحدكم دينه" ابن مسعود.	117
13- "مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض"	121
14- " عليكم بإيمان العجائز"	121
15- " عليكم بالسواد الأعظم"، أبو أمامة الباهليّ.	121
16- " من سرّه أن يسكن بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة"	121
17- " تفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، واحدةٌ في الجنة والباقي في النار"	123
18- " عن معاوية بن الحكم أن له جارية أراد إعتاقها..."	129
19- " نهيت عن قتل المصلين"	204
20- " إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ"	223

اسم الفرقة	الصفحة
القدرية	23
الغيلانية؛ وهي من فرق القدرية	23
المعتزلة	25
المرجئة	25
الدهرية	29
المعطلة	29
الأشاعرة	30
الكلابيّة	83
النجارية	94
البرغوثية	94
الكرامية	109

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع رقم الصفحة

المقدّمة.....أ

الفصل الأوّل: مقدّمات تمهيدية.....12

المبحث الأوّل: علم الكلام – المفهوم والتاريخ– 12

– العلم لغة واصطلاحا.....12

الكلام لغة.....13

– تعريف علم الكلام باعتباره عَلَماً 13-18

– النشأة التاريخية لعلم الكلام.....18-32

المبحث الثاني: القواعد الأصوليّة – المفهوم – الفروق – الأنواع – 33

– تعريف القاعدة الأصوليّة 33

– القاعدة لغة 33

– القاعدة في الاصطلاح العامّ.....34

– بيان معنى مصطلح "الأصوليّة" 35

– الأصول لغة 35

– في الاصطلاح العام.....35

– الفقه لغة.....36

– في اصطلاح الفقهاء.....36

– تعريف أصول الفقه باعتباره عَلَمًا.....37-39

– التعريف العلمي للقاعدة الأصولية.....40-41

– الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.....41-44

– تعريف القاعدة الفقهية.....41-43

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفروق بين القاعدتين – الأصولية والفقهية – 43-44
- أنواع القواعد الأصوليّة.....44-46
- اللغوية – الشرعية – العقلية .....44- 46.
المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين علمي الكلام وعلم أصول الفقه.....47-59
- علاقة الاستمداد بين الأصلين عند علماء الأصول.....47-51
- ضوابط الاستمداد عند الشاطبي في الموافقات.....51-57
- دوافع توجه علماء الكلام نحو علم أصول الفقه 57-59
الفصل الثاني: المسائل الكلامية المختارة – عرض ومناقشة–.....61
المبحث الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين 61
- تقديم.....61
- علاقة مسألة التحسين والتقبيح العقليين بمسألة الحاكم.....61-62
- مذاهب العلماء في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.....62
- مذهب النفاة وأدلتهم.....63-71
- مذهب المثبتين وأدلتهم.....72-80
- تحرير مذهب الحنفية.....75-77
- القائلون بالتفصيل.....80-84
- تحرير محل النزاع.....84-90
- خلاصة المسألة.....91
المبحث الثاني: مسألة التكليف بما لا يطاق.....92
- تقديم.....92-93
- بيان أسباب الاختلاف في المسألة.....93-99
- مذاهب العلماء في المسألة.....99

- المذاهب في الجواز العقلي.....100-106
- المذاهب في الوقوع الشرعي.....106-111
- خلاصة المسألة.....111-112
المبحث الثالث: الاجتهاد في مسائل أصول الدين.....113
- تقديم.....113- 114
- مذاهب العلماء في الاجتهاد في العقليات وأدلتهم.....114
- القائلون بوجوب النظر وحرمة التقليد وأدلتهم.....114-118
- القائلون بوجوب التقليد وحرمة النظر وأدلتهم.....119- 124
- خلاصة المسألة.....124-130
* مسألة إيمان العامي المقلّد في العقائد.....125-126
* تحرير مذهب الإمام الأشعري في المسألة.....126-130
- الإصابة والخطأ في العقليات.....130
- تقديم.....130-131
- مذاهب العلماء في التصويب والتخطئة.....131
- القائلون بوحدة الإصابة مع التخطئة وأدلتهم.....131-134
- القائلون بتعدد الحق مع التصويب وأدلتهم.....134-142
* تحرير مذهب أبي عثمان الجاحظ.....135-138
* تحرير مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري.....138-141
- أدلة هذا المذهب.....142
- خلاصة المسألة.....142-143

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: المسائل الكلامية المختارة وأثرها في الاختلاف في القواعد الأصولية.....145

المبحث الأوّل: مسألة التحسين والتقبيح العقليين وأثرها في الاختلاف.....145

قاعدة " حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع".....145

-تقديم.....145-146

- بيان محلّ الخلاف في المسألة.....146

- مذاهب العلماء في المسألة.....146

- القائلون بالوقف وأدلتهم.....146-150

- القائلون بالإباحة.....150-153

- القائلون بالحظر وأدلتهم.....153-155

- خلاصة المسألة.....155-156

- أثر القاعدة في فروع الفقه 156-157

قاعدة " حسن المباح" 157

-تقديم.....157-159

- مذاهب العلماء في المسألة.....159

- القائلون بحسن المباح.....159-161

- القائلون بأنّ المباح لا يوصف بالحسن ولا بالقبح.....161-162

-القائلون بالتفصيل.....163

- سبب الخلاف ونوعه.....164

قاعدة " قبح المكروه" 165

- تقديم.....165-166

- مذاهب العلماء في المسألة 167

- القائلون بقبح المكروه 167

- القائلون بأنّ المكروه ليس بحسن ولا قبيح.....167-169
- خلاصة المسألة.....169
- سبب الخلاف ونوعه.....169-170
قاعدة "العمل بالقياس عقلا" 170
- تقديم.....170-171
- مذاهب العلماء في المسألة.....172
- القائلون بالجواز العقلي وأدلتهم.....172-176
- القائلون بالوجوب العقلي وأدلتهم.....176-178
- القائلون بالامتناع العقلي.....178-182
- نوع الخلاف.....182-183
المبحث الثاني: مسألة التكليف بما لا يطاق وأثرها في الاختلاف.....184
قاعدة " مقدّمة الواجب" 184
- تقديم.....184-185
- مذاهب العلماء في المسألة.....186
- القائلون بالوجوب مطلقا.....186-190
- القائلون بالمنع مطلقا وأدلتهم.....190-191
- القائلون بوجوب المقدمة إن كانت سببا.....191
- القائلون بوجوب المقدمة إن كانت شرطا شرعيا.....191-192
- خلاصة المسألة.....192
- أثر القاعدة في فروع الفقه.....193-194
قاعدة " التكليف حال الإكراه" 194
- تقديم.....194-196

- تحديد محل الخلاف في المسألة.....196
- مذاهب العلماء في المسألة.....196
-القائلون بالتكليف مطلقا وأدلتهم.....196-198
- القائلون بامتناع تكليف المكره مطلقا وأدلتهم.....198-199
- خلاصة المسألة.....199-200
- أثر القاعدة في فروع الفقه.....200-201
قاعدة " حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف".....201
- تقديم.....201-202
- تحديد محل الخلاف في المسألة.....202
- مذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم.....203
- القائلون بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة وأدلتهم.....203-205
- القائلون بمنع تكليفهم وأدلتهم.....206-207
- القائلون بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر.....207-208
- أصول القاعدة.....208-210
- نوع الخلاف في المسألة.....210-211
- أثر القاعدة في فروع الفقه.....211-212
قاعدة " التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته" 213
- تقديم 213-214
- مذاهب العلماء في المسألة.....214
- القائلون بالجواز وأدلتهم.....214-215
- القائلون بعدم الجواز وأدلتهم.....215-217
- خلاصة المسألة.....217-218

- نوع الخلاف وأثر القاعدة في الفروع الفقهية.....218-219
المبحث الثالث: مسألة الاجتهاد في أصول الدين وأثرها في الاختلاف.....220
قاعدة " حكم من اجتهد و لم يوافق الحقّ" 220
تقديم.....220
مذاهب العلماء في المسألة.....220
القائلون بتأثيم من اجتهد و لم يوافق الحقّ.....220- 221
- القائلون بالوقف في العقوبة مع التأثيم في القطعيات 221-222
- القائلون بعدم التأثيم.....222-223
- نوع الخلاف 223
قاعدة " تكافؤ الأدلة وتساويها" 223
- تقديم.....223-224
- مذاهب العلماء في المسألة.....224
- القائلون بالتكافؤ وأدلتهم.....224- 228
- القائلون بعدم التكافئ.....228
خلاصة المسألة.....228-229
الخاتمة.....231-238
فهرس المصادر والمراجع.....240-256
فهرس الآيات القرانية.....258-262
فهرس الأحاديث النبوية والآثار.....263
فهرس الفرق الكلامية 264
فهرس الموضوعات.....265-271

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية