

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، من بعثه الله بالحق ليكون هاديًا ونورًا للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد، فقد أسهم كثير من علماء المسلمين في مجالات العلوم المختلفة، وأفوا فيها العديد من الكتب التي أفرزت بدورها طرائقهم في الاستنباط، والاستدلال، ورامت تيسير عملية الاستمداد من الوحي، وإيجاد آليات وأدوات مساعدة للنهوض بواجب التفكير والتدبر في النصوص الشرعية.

وقد شملت هذه العناية علم أصول الفقه باعتباره منهجًا لفهم الخطاب الشرعي، وإدراك مقاصده، وقد عرفت مباحثه تطورًا ملحوظًا في القضايا، والإشكالات، والأدلة، والمصطلحات، والمفاهيم، منذ العصر ما بعد الراشدي حتى يومنا هذا.

ولا تزال هذه الكتب هي المصادر الأصلية التي لا يستغني عنها أحد؛ فلهذا كان من الواجب المساهمة في التعرف على هؤلاء العلماء، الذين أغنوا العلم حتى وقف لهم التاريخ بإعجاب وفخر كبيرين.

ومن المعلوم أن البحث الأصولي مر بمراحل تاريخية مختلفة عالج في كل مرحلة منها إشكالات مختلفة، وأخذ أبعادًا اختلفت عن تلك المراحل التي سبقتها

وقد حفزت نهضتنا الإسلامية كثيرًا من الهمم لدراسة جوانب مختلفة من تراثنا النفيس، وخاصة في جانب أصول الفقه الذي يعده أهل العلم قاعدةً للأحكام الشرعية، وأساسًا للفتوى الفرعية التي يكون بها صلاح المكلفين معاشًا ومعادًا.

ولا شك في أن إنتاج المسلمين تنوع في البحث والتأليف، حيث شهدت بعض العصور توسعًا في التصنيف، بينما غلب على بعضها الآخر الاهتمام بجانب الشرح والتوضيح، ويرجع ذلك إلى التفاوت في البيئة العلمية من قوة اللغة واستخدام أنماط من المصطلحات التي لم تعد رائجة في الأزمنة المتأخرة مما جعلهم يسلكون هذا المسلك .

ولذلك نرى أن الشرح قد أخذ النصيب الأوفر في حركة البحث والتأليف في شتى العلوم الشرعية، ولا شك في أن لهذا تأثيرًا على الحركة العلمية والأصولية، فكان من الضروري معرفة هذا التفاوت بين المدارس الأصولية القديمة والحديثة، ومن هذه الجهود المتأخرة ما قام به الشيخ ابن عاشور في هذا الباب في حاشيته على التنقيح التي أظهرت قدرة فائقة في تتبع الأقوال وتحليلها ونقدها.

إشكالية البحث:

تتحدد إشكالية هذا البحث عن ضوابط التعقّب الأصولي عند ابن عاشور، وأسبابه ومكوّناته.

أهداف الموضوع وأهميته:

ويمكن تلخيص أهداف الدراسة في النقاط الآتية:

1- إبراز علم من أعلام العلوم الإسلامية والاهتمام بأفكاره وبخاصة أن المستدرك والمستدرك عالمان جليلان.

2- الوقوف على منهج ابن عاشور في الاستدراك الأصولي.

3- إبراز الانسجام التام في الفكر الأصولي بوجه عام رغم البعد الزمني والمكاني.

4- إظهار إيرادات وإشكالات ابن عاشور وتحليلها وتحقيق ما توصل إليه.

5- يعد كتاب شرح التنقيح خلاصة علمية لأراء القرافي جمع فيه أمهات المسائل

الأصولية، تميز فيه بدقة العبارة وعمق الأسلوب وتحرير المسائل.

يستمد الموضوع أهميته من شخصية ابن عاشور المستقلة بأفكارها وروحها

المتجددة، وآرائها العقلية الملهمة لكثير من الباحثين الذين عكفوا على دراسة منهجه

وآرائه؛ سعيًا إلى إظهار تلك الآراء المميزة والإسهام في التعريف بها ونشرها

لدارسين؛ للاستفادة من أسلوبه في تناول القضايا الأصولية، وطريقته في عرضها

وتحليلها والبناء عليها.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب ذاتية وموضوعية عديدة دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، ومنها:

1- مكانة ابن عاشور العلمية، فقد تميز في العلوم الشرعية، جمعًا وترتيبًا، وكونه

من العلماء الذين كانت مؤلفاتهم منهجية ومرتبطة رغم تنوعها.

2 - العناية بمذهب البلد تحقيقًا لآراء رجاله ونصرة لأصوله وقواعده.

3 - تحليل التعقبات التي أوردها ابن عاشور خاصة لما تميز به من النظر

الأصولي.

4- توافر عدد كبير من التعقبات على هذا المختصر لكونه يعد من أهم المختصرات

في أصول الفقه، وأنه خلاصة لما توصل إليه القرافي في مصنفاته التي كانت جديرة

بالبحث والاعتبار.

تساؤلات البحث:

1- ما المنهج الذي اعتمده ابن عاشور في تعقبه على آراء القرافي؟

2- أكان بين القرافي وابن عاشور تلاقح في الأفكار أم لا؟

3- هل كان للبيئة المكانية والزمانية والبعد الزمني بينهما تأثير في منهجهما؟

المنهج المتبع: تضافر في إعداد هذه الأطروحة جملة من المناهج (الوصفية، والتحليلية، والنقدية)، مع ترجيح الباحث لما يراه أرجح من غيره من الآراء.

- المنهج الخاص:

1_ استخرجت المسائل التي تعقبها ابن عاشور ثم عنونت هذه المسائل بعناوين خاصة بها.

2- نقلت عبارات القرافي وابن عاشور في المسائل بالنص قبل بحثها، وإذا كان تعقب ابن عاشور طويلاً اختصرته .

3- إذا ذكرت الجزء ورقم الصفحة عند الإحالة إلى حاشية التنقيح فإنني أعني نسخة مطبعة النهضة - تونس، الطبعة الأولى، 1341 هـ، أما إذا ذكرت رقم الصفحة فقط دون الإشارة إلى الجزء فإنني أعني بذلك طبعة دار السلام سنة 2018م.

4- اختصرت اسم كتاب (حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول) بقولي: (حاشية التنقيح).

5- بحثت بعض الجزئيات التي لها علاقة بالمسائل التي تمت دراستها في الهامش.

6. ذكرت صورةً لبعض المسائل المستغلة من أجل زيادة الإيضاح.

حدود الدراسة:

تتخصر حدود البحث وأبعاده في الكشف عن إسهام ابن عاشور في مجال الاستدراك الأصولي تنظيراً من خلال حاشيته على التنقيح، مع بيان منهجه في الدرس الأصولي.

هيكلية البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع - وتماشياً مع منهجية البحث - أن يتم تقسيمه إلى تمهيد، وفصلين، يحتوي كل فصل على عدة مباحث، والمبحث على عدة مسائل، على النحو الآتي مع خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

-**التمهيد:** الفكر الأصولي بين القرافي وابن عاشور، وفيه توطئة ومبحثان:

- التوطئة: نشأة الفكر الأصولي وتطوره.

-**المبحث الأول:** الفكر الأصولي عند القرافي.

- **المبحث الثاني:** الفكر الأصولي عند ابن عاشور.

-**الفصل الأول:** في المقدمات، وفيه أربعة مباحث:

-**المبحث الأول:** في الحدود، وفيه أربع مسائل:

- المسألة الأولى: تقديم الحد.

- المسألة الثانية: في حكم الشيء عند التعريف به.

- المسألة الثالثة: في تفسير أصول الفقه.

- المسألة الرابعة: في تعريف الفقه.

-**المبحث الثاني:** في الاشتراك والتخصيص، وفيه مسألتان:

-**المسألة الأولى:** حمل المشترك على جميع معانيه.

-المسألة الثانية: في التخصيص بالسبب.

-المبحث الثالث: في الحصر، وفيه ثلاث مسائل:

- المسألة الأولى: في تعريف الحصر.

- المسألة الثانية: في أدوات الحصر.

- المسألة الثالثة: في اشتراط عموم المبتدأ

-المبحث الرابع: في الحكم وأقسامه، وفيه سبع مسائل:

-المسألة الأولى: في تعريف الحكم الشرعي.

-المسألة الثانية: في تعريف الأداء.

- المسألة الثالثة: اشتراط العلم والقدرة في بعض الأحكام الشرعية.

- المسألة الرابعة: في انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع.

- المسألة الخامسة: في كون الرخصة هل هي من الأحكام الوضعية.

- المسألة السادسة: في تعريف الرخصة.

- المسألة السابعة: في تذكير العدد وتأنيثه.

الفصل الثاني: في العمومات والقضايا الأصولية، وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: في العام والخاص وفيه ست مسائل:

- المسألة الأولى: في تعريف العام.

- المسألة الثانية: في هل النكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقاً؟

- المسألة الثالثة: في التخصيص بالعوائد القولية والفعلية.

- المسألة الرابعة: في التخصيص بالسبب.

- المسألة الخامسة: في قاعدة ما من عام إلا وقد خصص.

- المسألة السادسة: في حكم العام بعد التخصيص.

- المبحث الثاني: في القضايا الأصولية وفيه عشر مسائل:

المسألة الأولى: في أقل الجمع

المسألة الثانية: في الاستثناء المنقطع

المسألة الثالثة: في المقصود بالموت في آية سورة الدخان

المسألة الرابعة: في ما تفيد (لكن)

المسألة الخامسة: في المطلق والمقيد

المسألة السادسة: في مفهوم اللقب

المسألة السابعة: في المجمل والمبين

المسألة الثامنة: في تعريف المبين

المسألة التاسعة: في الفرق بين المجاز والحقيقة العرفية والإيجاز

المسألة العاشرة: في مثال جواز تأخير البيان

- المبحث الثالث: في النسخ، وفيه ثماني مسائل:

- المسألة الأولى: في الاستدلال على جواز نسخ الكتاب بتحويل القبلة.

- المسألة الثانية: في نسخ الفحوى.

- المسألة الثالثة: الزيادة على النص.

- المسألة الرابعة: في تعريف الاجماع.

- المسألة الخامسة: حجية الإجماع.

- المسألة السادسة: إجماع أهل المدينة.
- المسألة السابعة: في تكفير منكر حجية الإجماع.
- المسألة الثامنة: حكم إحداث قول ثالث في المسألة.
- **المبحث الرابع: في تعريف المصطلحات الأصولية ، وفيه أربع مسائل:**
- المسألة الأولى: تنقيح المناط.
- المسألة الثانية: في تعريف الاجتهاد.
- المسألة الثالثة: في التمذهب.
- المسألة الرابعة: حجية قول الصحابي.
- **الخاتمة .**
- **الفهارس.**

- **الدراسات السابقة:**

لا يقصد الباحث بالدراسات السابقة تلك الدراسات التي تناولت كلاً من القرافي وابن عاشور؛ فهي أكثر من أن تحصى، وإنما يقصد الدراسات التي عنيت بدراسة التعقبات، حيث تم الاطلاع على بعض الدراسات السابقة التي تكلمت عن هذا الجانب، ومن هذه الدراسات المشروع العلمي الذي تبنته الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وجامعة أم القرى، والذي تناول الاستدراكات الأصولية من بداية الكتاب (شرح التنقيح) إلى باب الاجتهاد، ولم يكتمل من هذا المشروع - كما علمت - إلا

ما قام به الباحث عبدالعزيز بن أحمد الشهري تحت عنوان: الاستدراكات الأصولية على تنقيح الفصول وشرحه للقراقي، من بداية الباب العاشر في المطلق والمقيد إلى نهاية الباب الرابع عشر في النسخ ، وقد قسّمهُ إلى مقدمة وخمسة فصول، تناول فيه استدراكات حلولو والشوشاوي وبعض استدراكات ابن عاشور، غير أنها - كعادة الدراسات التي تأتي من الجامعات السعودية - غلب عليها التحامل على آراء الأشاعرة، وعدم الخوض في مسائل علم الكلام.

كما تم الاطلاع على بحث آخر بعنوان: الخلاف الأصولي بين القراقي

وابن عاشور في باب الحد، دراسة تطبيقية، للباحث بار أسكار من جامعة المدينة العالمية - كوالالمبور، نشره في مجلة الراسخون، في عددها الرابع لسنة 2023 وهي مجلة علمية محكمة في جامعة المدينة العالمية، وقد رام فيها الباحث إلى ذكر الخلاف الأصولي في الباب الأول وهو (الاصطلاحات)، فاتبع المنهج الاستقرائي التحليلي بذكر نص القراقي ثم نص ابن عاشور، ثم توضيح المسألة وآراء الأصوليين فيها، ثم ترجيح رأي على آخر وفق ما ورد من أدلة تدعم هذا الرأي.

كذلك قامت نفس المجلة بدراسة أخرى بعنوان دفاعات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في باب القياس عن الإمام شهاب الدين القراقي من خلال كتابه: (التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح تنقيح الفصول) جمعاً ودراسةً تطبيقيةً للباحث ياسر عبد

الحميد جاد الله النجار. حيث كشف هذا البحث عن بعض المسائل الغامضة التي

تناولها ابن عاشور فقام الباحث من خلالها بدراستها واستقراءها في باب القياس

التمهيد

الفكر الأصولي بين القرافي وابن عاشور، وفيه توطئة ومبحثان:

- التوطئة: نشأة الفكر الأصولي وتطوره.

-المبحث الأول: الفكر الأصولي عند القرافي.

- المبحث الثاني: الفكر الأصولي عند ابن عاشور.

نشأة الفكر الأصولي وتطوره

لم يكن مصطلح الفكر الأصولي شائعاً أو موجوداً عند المتقدمين ولا سيما في الفترة الممتدة ما بين أواسط القرن الأول الهجري وأواخر القرن الثالث الهجري، حيث كانت هذه المرحلة مرحلة تدوين شامل لشتى أنواع العلوم اللغوية، والأدبية، والشرعية بمختلف أصنافها، غير أننا نجد حين دراستنا لطريقة المصنفين وسبرهم للمسائل وعرضهم للآراء أنهم ينحون منحى معيّن في تصانيفهم لا تكاد تجد من يتخلف عنها حتى كونت هذه المصنفات لغة خاصة بأهلها ومنهجية محددة كان لزاماً على من يسلك هذا المجال أن يسير عليها.

وهذه الطريقة وإن لم يكن مصرحاً بها، غير أنها كانت ماثلة في أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقضية الصحابة، وهذا ما يؤكد الزركشي⁽¹⁾ في مقدمة كتابه البحر المحيط متحدثاً عن فضل علم الأصول وكيف أنه كان مشاراً إليه في حديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم - في جوامع كلمه إليه منبهاً أرباب اللسان عليه فصدر في الصدر الأول منه جملة سنية ورموز خفية.⁽²⁾

¹ - محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقهِ الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. ولد سنة 745 وله تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، والبحر المحيط، توفي في رجب سنة (794 هـ). ينظر ترجمته في: أبوبكر ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية. 167/3.

² - الزركشي: البحر المحيط 3/1.

ومن ينعم النظر في بعض أقضية الصحابة وخلافهم في بعض المسائل يجد أن أصول الفقه كان سليقةً عندهم، ومن هذه الإشارات ما وقع في قتال مانعي الزكاة، وكيفية استدلال بعضهم على بعض بالعموم والخصوص، حيث يظهر أنهم كانوا على دراية تامة بهذا العلم ، كما يتضح مما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه- " إذ قال: لما تُوفي رسول الله وكان أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله تعالى؟ قال أبو بكر: والله لأُقاتِلَنَّ من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أنّ الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"⁽¹⁾، فما استدل به أبو بكر -رضي الله عنه- من تخصيص وتقييد لدليل عمر -رضي الله عنه- هي في حقيقة الأمر مصطلحات أصولية كونت نواة الفكر الأصولي .

كذلك ما روته عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- أن فاطمة - رضي الله عنها - ابنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يقسم لها ميراثها ما ترك رسول الله -صلى الله عليه وسلم-

1 - أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله رقم (133). 38 / 1.

وسلم - مما أفاء الله عليه، بدليل قوله -تعالى-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (1)، إذ الأولاد اسم جنس يفيد العموم، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة هذا الفهم، بل عدل أبو بكر - رضي الله عنه- عن هذا الدليل إلى دليل التخصيص فقال لها: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قال: " لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةٌ " (2)

يقول ابن خلدون (3) في تاريخه متحدّثاً عن علم أصول الفقه: " إن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا محتاجين إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بها، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة - كما قررناه من قبل - احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنّاً قائماً برأسه سموه أصول الفقه" (4).

1 - النساء الآية 11.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه كتاب فرض الخمس، باب (فرض الخمس) رقم (3093) 4 / 96.

3 - هو المؤرخ عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن خلدون الإشبيلي الأصل، التونسي المولد، ولد سنة (732 هـ) من شيوخه أبو محمد عبد المهيم الحضرمي، توفي سنة ثمان وثمانمائة (808 هـ)، ينظر ترجمته في: أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 250.

4 - ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب 1 / 576.

وهذا يؤكد - بما لا يدع مجالاً للشك- أن الفكر الأصولي كان موجوداً في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، غير أنه كان سليقة لهم فلم يحتاجوا إلى استخدام الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها من جاء بعدهم، فقد كان علم الأصول مركزاً في طبيعتهم كما كان علم العربية من نحو وتصريف وبيان ، وألقاب كاسم المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك من الاصطلاحات التي وضعها أئمة النحو بعدهم خليقة مركزاً في طبائع العرب، فلا يختلف هذان الذي وضعه أئمة الأصول الذين صنفوا فيه اسم المنطوق والمفهوم والفحوى، والمخالفة والعام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك.(1)

وبعد عصر الصحابة قام الإمام مالك بوضع اللبنة الأولى، وحجر الأساس لهذا العلم من خلال رسالته إلى الليث بن سعد(2) التي أورد فيها ردوده عن حجية عمل أهل المدينة.

ثم بدأت الحركة الأصولية بداية فعلية حين دَوّن الإمام الشافعي رسالته في علم الأصول(3).

1 - ينظر : عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود الشنقيطي، 14 / 1.
2 - الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري، أحد الأعلام روى عن الزهري وعطاء ونافع. ولد سنة 94 هـ، توفي سنة 175 هـ، ينظر ترجمته: السيوطي، طبقات الحفاظ ص101.
3 - قالت الحنفية: إن أول من ألف فيه قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، وذكر بعضهم أن أول من صنف في علم الأصول الإمام أبو حنيفة، وقال بعضهم: إن أول من ألف في أصول الفقه محمد بن الحسن الشيباني المتوفى (189 هـ) ينظر: ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 5/1.

فقد روى ابن عبد البر⁽¹⁾ عن سبب تأليف الإمام الشافعي لرسالته أن عبدالرحمن بن المهدي⁽²⁾ طلب من الإمام الشافعي أن يضع كتابًا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبيان الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص، ويتأمل هذه القصة يظهر مدى الحاجة الملحة التي دعت لتأليف هذه الرسالة ووضع علم أصول الفقه، كما يظهر دور الإمام الشافعي وقوته في هذا العلم، وقد رجح محققوا الرسالة أنه أملاها إملاءً على تلميذه الربيع بن سليمان، وأنه أعاد تأليفها بعد تأليف أكثر كتبه التي في (الأم)، وقد كان يسميها (الكتاب)، كما في بعض المواضع، ثم غلب عليها اسم الرسالة؛ للسبب المذكور،⁽³⁾ وإذا كانت الرسالة القديمة ألفت مع هذه الحاجة وتلك المقدرة؛ فإن إعادة كتابتها وتنقيحها في مصر - كما ذكر الرازي - جعلها تظهر في صورتها التي بقيت محفوظة بين أيدي الناس اليوم (الرسالة الجديدة)، وقد احتوت على مباحث كثيرة، يدرك الناظر في عناوين أبوابها أنها شكلت بالفعل ولادة هذا العلم، فمن تلك المباحث: الكلام على الأدلة (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، والرد على القائلين بالاستحسان والاحتجاج بعمل

1- هو أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي، ولد بقرطبة سنة 368 هـ، وتلقى العلم من كبار علماء عصره في مختلف مدن الأندلس، سمع من سعيد بن نصر، وعبد الوارث بن سفيان، وغيرهم من فحول العلماء، من أثره (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) و (جامع بيان العلم وفضله) توفي سنة 463 هـ ينظر ترجمته في: ابن فرحون، الديباج المذهب. 367 / 2.

2 - عبد الرحمن بن مهدي العنبري، البصري اللؤلؤي، ولد سنة خمس وثلاثين ومائة هـ، وتوفي سنة ثمان وتسعين ومائة هجرية، بعد أن أملى الألوف المؤلفة من الحديث. ا.هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء 192 / 9، ابن حجر العسقلاني تهذيب التهذيب "279 / 6"،

3 - ينظر: مقدمة الرسالة للمحقق أحمد شاكر (عن أصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي). ص12.

أهل المدينة، والكلام على طرق الاستنباط (الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والبيان والناسخ والمنسوخ)، والكلام على الاجتهاد والمجتهد⁽¹⁾.

ثم سلك هذا العلم مسالك متشعبة، حيث كتب كثير من الأئمة في هذا العلم على اختلاف مذاهبهم، فظهرت اتجاهات مختلفة في تدوين علم أصول الفقه، وكانت هذه المرحلة مرحلة تدوين وتقييد لأصول كل مذهب، وقد سيطر طابع الشرح على تلك المؤلفات إلى حدود القرن الرابع الهجري وكل ما ظهر من كتب في هذا المجال كان يدور في معظمه على شرح الرسالة، غير أن هناك حدثاً علمياً في القرن الثالث الهجري كان له نوع من التأثير غير الكبير على تحول طبيعة الفكر الأصولي، خلال القرن الرابع الهجري، وهو دخول علم المنطق إلى مجال التداول الإسلامي على مستوى علم الكلام، بيد أن تأثيره لم يعرف أوجاً إلا في القرن الخامس وبداية القرن السادس

وقد ذكر ابن خلدون أن الإمام الباقلاني⁽²⁾ اقتفى طريقة أبي الحسن الأشعري⁽³⁾ في علم الكلام، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، ثم جاء

¹ ينظر: مقدمة ابن خلدون 1/262، و مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 181.
² - اختلفت مصادر ترجمة القاضي الباقلاني - على كثرتها- في ذكر اسمه واسم أبيه وجده مع اتفاقها على كنيته، وأصح ما قيل: هو "القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، وكان ثقة إماماً بارعاً، مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربعمائة، (403 هـ) ينظر ترجمته: والذهبي، سير أعلام النبلاء 17/190، وابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية 1/38.
³ - أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري، ونسب إليه فرقة الأشاعرة، من مصنفاته: "إثبات القياس" في أصول الفقه، " الزينغ اللمع في الرد على أهل البدع"، (توفي: 324 هـ). ينظر ترجمته في: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3/347.

بعد أبي بكر الباقلاني أبو المعالي⁽¹⁾ فأنشأ في الطريقة كتاب الشامل ثم انتشرت بعد ذلك علوم المنطق في الملة⁽²⁾.

وكان نتاج الفكر الأصولي في هذه المرحلة يمثل قمة الاجتهاد الأصولي، وأكثر ما جاء بعده ما هو إلا دائر في فلكه⁽³⁾ وقد قال الزركشي مبينا أثر هذا التطور: "وجاء من بعده فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا؛ حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار،⁴ فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنَّا الإجمال، ورفعنا الإشكال"⁽⁵⁾.

وليس هذا تنقصاً من قيمة الجهد الذي قام بها علماء هذا العصر، وهذا مما درج عليه علماء الأصول أن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشجيع⁽⁶⁾ ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع؛ لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله، وهذا واضح في الحرف

1 - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف عبد الله بن يوسف بن محمد العلامة إمام الحرمين ضياء الدين أبو المعالي ولد سنة تسع عشر وأربعمائة وصنف المصنفات العديدة منها البرهان، قال أبو إسحاق الفيروزآبادي تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان توفي في ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. ابن السبكي : طبقات الشافعية 3/ 249 .

2 - ينظر: إمام الحرمين ، البرهان 1/ 77.

3 - ينظر: إيمان بنت سالم قبوس الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية ص 198.

4 - عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن عبد الجبار بن خليل الهمداني، أبو الحسن الأسدآبادي، الملقب بقاضي القضاة، ولد سنة ٣٥٩ هـ من مشاهير غلاة المعتزلة، وأحد علماء المذهب الشافعي، من مؤلفاته: العمدة، والنهاية، والمغني سنة ٤١٥ هـ. ينظر ترجمته في: الذهبي ، سير أعلام النبلاء 17/ 244، وابن السبكي طبقات الشافعية 5/ 97

5 - البحر المحيط 1/ 6.

6 - التَّبجُّ هو اضطراب الكلام وتَفَنُّنُهُ والتَّبجُّ تعميةُ الخط وتترك بيانه ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة تبج

والصناعات فضلاً عن العلوم ومسالك الظنون، وهذه الطريقة يقبلها كل منصف وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام.⁽¹⁾ فكان الغالب على تلك المؤلفات سمة النقل والانتخاب، يتخللها أحياناً تعليقات وإضافات هي الأخرى مختارة ومنتقاة من علوم الأولين.

والناظر في مدونات هؤلاء الأعلام عبر تاريخ الأمة، يلحظ تقسيمات الفكر الأصولي من حيث الاتفاق والاختلاف، ومن حيث رجوعها إلى النقل والعقل، ومن حيث الأصلية والتبعية، ومن حيث القطعية والظنية، ومن حيث تحقق المناطات من عدمها، واستحضار المآلات، واعتبار المساقات.

حيث اختار كل فريق منهم مجالاً محدّداً، فاختر المتكلمون مدخل القواعد، ووضع الحدود والتعريفات وتحقيقتها، وتأويل النصوص في ضوء معانيها اللغوية، وأقحموا علم المنطق وحشدوا الأدلة والبراهين النقلية والعقلية، وتأثرت طريقة الفقهاء بالفروع والأحكام، فبحثوا عن القواعد الأصولية في ثنايا الفروع والأحكام.

وقد تبنى الشاطبي منهج إظهار المقاصد من خلال إيجاد تكامل بين فهم النص وتنزيله في الواقع المعيش، مع فقه مآلاته، وهو ما اقتضى صياغة مباحث الفكر

¹ - أبو المعالي : البرهان في أصول الفقه 2 / 77.

الأصولي صياغة مقاصدية، فيما فضل أهل التوفيق الجمع بين كل المناهج في صياغة القواعد وتقرير الأصول الكلية، بما يخدم تيسير الاجتهاد والفهم.⁽¹⁾

لقد أبان الفكر الأصولي تطوراً واسعاً استطاع توجيه الأمة توجيهاً سليماً ولا سيّما وأنه علم ينظم تفكير الإنسان، ويضبط عملية الاستنباط ويحميها من أن تتسرب إليها الأهواء، والشهوات، والرغبات، والأفكار الهدامة الدخيلة، فضبط اجتهاده بحق فلسفة الاجتهاد، القائمة على روح الدين ومقاصده ومصادره، وفق منهج معين من أجل وضع أسس وقواعد تهدي المجتهد إلى النظر الصحيح، والاستنباط السليم، وتجنبه الخطأ حين التعامل مع الدليل الشرعي.⁽²⁾

ولما كان هذا العلم من أبعاد العلوم أثرًا في تكوين العقلية الفقهية القادرة على الدرس والفحص والاستنباط السليم، كان لزامًا على المفكر الأصولي أن يتميز بميزة التعمق؛ لأنه يدرس مسألة حساسة جدًا تترك أثرها على مجمل الفقه، مما لا يقدر معه إلا على التعمق وسبر أغوار البحث، وأن مثل علم الأصول بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر؛⁽³⁾ لأنه من خلاله فقط نستطيع أن نفهم ما وراثناه من ثروة فقهية حافلة، ونتعرف منهج الأئمة في الاستنباط فضلًا عن التعرف على حكم كل جديد

1- ينظر: محمد المنتار، قراءة في كتاب (إثارات تجديدية في حقول الأصول) للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، بتصرف، ص2

2 - ينظر: صالح سبوعي، النص الشرعي وتأويله (الشاطبي أنموذجًا) ص41.

3 - ينظر: عبد الكريم نملة، المهذب في أصول الفقه 1/ 35.

دون أن نضلَّ الطريق،⁽¹⁾ فالمنهج الأصولي معتمد على عنصرين أساسيين، هما:
الأول: الأصول التشريعية والمصادر المعرفية التي هي مجال توجه النظر ومناط
اشتغال العقل، والثاني: مجموع الخطط التشريعية والقواعد الاجتهادية وآليات البحث
والنظر المعدة لاستثمار الخطاب الشرعي.

ولقد كانت أول الإشارات الملفتة إليه والمنبهة إلى أهميته، هو أن علم أصول
الفقه يجسد منهجًا لقراءة النص الشرعي، ويشكل النظرية العقلية الإسلامية.⁽²⁾
فإن ما قام به بعض الأصوليين من تدقيقهم في كلام العرب لم يصل إليها حتى
النحاة ولا اللغويون؛ لأن كلام العرب متسع جدًا، والنَّظْر فيه متشعب، حيث إن
الأصولي يتعامل مع اللغة من زاوية كونها آلة لفهم النصوص الشرعية، فبحثه في
الألفاظ والمعاني إنما هو بغرض استنباط الأحكام الشرعية.

ومن هنا يظهر الفرق فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني
الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي، ومثال
ذلك: دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، و(لا تفعل) على التحريم، وكون (كل
وأخواتها) للعموم، وما أشبه ذلك مما ذُكِر ... أنه من اللغة، فلو فتشت كتب اللغة لم
تجد فيها شيئًا من ذلك، ولا تعرضًا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو
طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من

1 - ينظر: شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه (تاريخه ورجاله) ص45

2 - ينظر: مصطفى عبد الرازق، مقدمة تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص23.

الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب خاصة لا تقتضيها صناعة النحويين ، فمن هذا الإتجاه يتبين أن الأصولي والنحوي يشتركان في اعتماد اللغة مادةً للبحث، لكنهما يختلفان في زاوية النظر والغاية المقصودة. فالنحو يصون لسانها، والأصول يضبط فهمها للنصوص. (1)

ويخلص الباحث بعد هذه البسطة الميسرة إلى أن طرائق التأليف في الأصول يمكن حصرها في أربع طرائق:

- 1 - طريقة المتكلمين (الجمهور).
- 2 - طريقة الفقهاء (الحنفية).
- 3 - طريقة الجمع بين المدرستين.
- 4 - طريقة بناء الفروع على الأصول.
- 5 - طريقة الشاطبي التي بنى فيها الأصول على المقاصد.

وإن كان هذا التقسيم لم يؤثر عن الأصوليين، وأن أقدم من حكاه هو العلامة ابن خلدون في المقدمة، ومع الإقرار أن ابن خلدون لا يُعد من الأصوليين مع إمامته وموسوعيته غير أنه يبقى له حظ من الاعتبار، حيث يجد الناظر أن هذه الطرق كانت ماثورة في كتب الأصول ، فطريقة المتكلمين تنطلق من الكلي إلى الجزئي وهي طريقة قياسية بخلاف طريقة الفقهاء فهي على العكس حيث إنها تنطلق

1 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج 15/2.

من الجزئي إلى الكلي؛ لأنها طريقة استقرائية، ولا غنى لطالب العلم عن الطريقتين حتى تستوي ملكته الأصولية، ولمّا كانت طريقة الفقهاء تمزج بين الفقه والأصول احتاج الجمهور إلى التأليف في فن آخر مكمل للأصول لدى المتكلمين وهو فن تخريج الفروع على الأصول، فكانت هذه التفريعات والتقسيمات ما يمكن تسميته بالفكر الأصولي الذي أنتج جملة من المبادئ التي تضم القواعد اللغوية والقواعد العقلية إلى الضوابط الشرعية، يتوصل المجتهد الضابط لها في تعامله مع الأدلة إلى المعرفة الأقرب إلى الحقيقة واليقين⁽¹⁾، أو بعبارة موجزة هو الجهود العقلية في القواعد والمسائل الأصولية⁽²⁾.

1 - ينظر : عبد الوهاب سليمان ، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية . ص13.
2 - ينظر: هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، ص19.

المبحث الأول

الفكر الأصولي عند القرافي

المبحث الأول

الفكر الأصولي عند القرافي⁽¹⁾:

كتب القرافي في الأصول خمسة كتب، وهي: تنقيح الفصول، وشرحه، ونفائس الأصول، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم، وكتاب تعليق على المنتخب وهو مفقود، ويُعدُّ كتاب شرح التنقيح قمة الفكر الأصولي، وفيه تظهر أروع الثمار الأصولية خلال قرون عديدة، ويكفي أن نمر بسرعة على محاور هذا الكتاب ليثبت لنا ذلك؛ فهو كتاب متخصص في علم الأصول بجميع أبوابه، وليس مقصوراً على باب بعينه، ألفه القرافي - رحمه الله - ؛ ليكون مقدمة لكتابه الكبير (الذخيرة) في الفقه، اتكأ فيه على عدة كتب كمقدمة ابن القصار⁽²⁾ والإفادة للقاضي عبد الوهاب⁽³⁾

1 - اسمه ونسبه: هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي، الإمام العلامة البهشمي البهنسي المصري، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، وينسب إلى القرافة) المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة، وهو مصري المولد والنشأة والوفاة. ابن فرحون، الديباج المذهب 1 / 236 ، وقد اقتصر الباحث على هذا نظراً لكثرة من كتب فيه وعدم الحاجة إلى الإطالة، ومن أراد زيادة البيان فعليه بكتاب شهاب الدين القرافي حياته - وآراؤه الأصولية لمؤلفه عياض السلمي؛ فقد خصصه لدراسة سيرته بشكل مفصل، وكتاب الإمام القرافي حلقة الوصل بين المشرق والمغرب في القرن السابع للأستاذ الصغير بن عبد السلام الوكيل.

2 - هو علي بن أحمد أبو الحسن البغدادي المعروف بابن القصار المالكي، تفقه على أبي بكر الأبهري، وكان أصولياً نظاراً، ولي قضاء بغداد، توفي سنة سبع وتسعين وثلاثمائة (397 هـ)، صنف كتاب "الخلاف". ينظر ترجمته في ابن فرحون، الديباج المذهب 2 / 100.

3 - هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد التغلبي البغدادي المالكي القاضي، ولد ببغداد سنة 362 هـ، شيخ المالكية في العراق، له الإشراف والمعونة والتلقين، وتوفي بها سنة 422 هـ.

ينظر: ترجمته في: القاضي عياض، ترتيب المدارك 7 / 220 - 227، و ابن فرحون ، الديباج المذهب 2 / 26.

والإشارة للباجي⁽¹⁾، والمحصل للإمام الرازي، ولكنه اعتمد على عدة مصادر أخرى، وقد استوعب الكتاب على صغر حجمه عامة أبواب الأصول، وأهم مسائله، قال الشوشاوي⁽²⁾: "وهذا التأليف من أجلّ التأليفات وأفضل المختصرات؛ لاشتماله على قواعد الأصول ومبانيها، واحتوائه على ما لا بد لفقهاء منه"⁽³⁾ ووصفه ابن عاشور بأنه " جمع فوائد عزت عن أن تسام، واستوعب مسائل أصول الفقه بما ليس وراءه للمستزيد مرام"⁽⁴⁾

خصائص منهج الفكر الأصولي عند القرافي من خلال شرح التنقيح:

أولاً- إيراد الإشكالات الأصولية:

إن أكثر ما يميز القرافي في الدرس الأصولي هو كثرة إشكالاته التي كان يوردها في كتاباته الأصولية، بل كان من وعي القرافي وإدراكه لأهمية الإشكالات أنه قد يكون حظه من العلم بالمسألة هو معرفة الإشكال، ف (معرفة الإشكال) علم و (كشف

1 - أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي، القرطبي، المالكي، الأندلسي، الباجي ولد سنة (403هـ). من مصنفاته: "المنتقى" في الفقه، و"الإشارة"، و"الحدود"، "توفي سنة (474 هـ). ينظر ترجمته في: ابن عماد، شذرات الذهب 3 / 344 .

2 - حسن بن علي الرجراجي الشوشاوي رفيق عبد الواحد بن حسين الرجراجي، له شرح على مورد الظمان، ونوازل في الفقه، وشرح تنقيح القرافي. توفي سنة 899 هـ ينظر ترجمته أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 63، والعباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام 3 / 148 .

3 - رفع النقاب 1 / 94 .
4 - حاشية التنقيح 1 / 3

الإشكال) علم آخر، يقول في الفروق: "وأنا أخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه فحظي منه معرفة إشكاله فإن معرفة الإشكال علم في نفسه"⁽¹⁾

وعناية القرافي بالاستشكال كونت بوادر لتجديد معالم الأصول، فقد حظيت هذه الاستشكالات بكثير من العناية من قبل الأصوليين الذين اشتغلوا بدراسة آرائه المبتوتة في (التفتيح) و(شرحه) أو ما أورده في شرح المحصول، وكان للمتأخرين منهم الحظ الأوفر وبخاصة المحققون منهم، كابن السبكي في (الإبهاج) و(جمع الجوامع)، والزرکشي في (البحر المحيط) (تشنيف المسامع) وابن النجار الفتوح⁽²⁾ في (شرح الكوكب المنير) والشنقيطي⁽³⁾ في (نشر البنود) والشيخ الطاهر بن عاشور في (حاشيته على شرح تفتيح الفصول) وغيرهم كثيرون تناولوا هذه الإشكالات بالبحث والرد على إشكالاته التي أوردها، حتى قال السبكي عن بعض إشكالات القرافي: (وقد سار هذا السؤال غورًا ونجدًا)⁽⁴⁾،

1 - القرافي، الفروق 21 / 1.

2 - محمد بن محمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي المصري، أبو البقاء، الشهير بابن النجار، القاضي، الفقيه الأصولي، وكان عالمًا عاملاً متواضعًا. من آثاره: "مختصر التحرير" وشرحه "شرح الكوكب المنير" في أصول الفقه، و"منتهى الإرادات" في الفقه، (ت 972 هـ). ينظر ترجمته في: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب 276 / 8.

3 - هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد الجكني الشنقيطي، كان زاهدًا حكيمًا، من مصنفاته: "آداب البحث والمناظرة"، و"مذكرة في أصول الفقه"، (ت 1393 هـ). ينظر ترجمته في: عادل نويهض، مُعجم المُفسِّرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر) ص 496.

4 - الإبهاج في شرح المنهاج: 1202/4.

ومنها ما وقع في كلامه على العام من أن دلالته على فرد من أفراده خارجة عن أنواع الدلالات الثلاثة المشهورة، والتي حصرها العلماء في المطابقية، والتضمنية، والالتزامية.⁽¹⁾

أسباب كثرة الإشكالات الأصولية عند القرافي:

وهذه الأسباب يمكن استنباطها من خلال كلامه، وتتلخص في الآتي:

- 1 - أن تكون المسألة غامضة أو ملتبسة أو أنها مبهمة، فهذا قد يؤخر فهم المسألة وقد لا يتبين حكمها، ومن ذلك توهمه في باب العام، وما ذكره جعيط⁽²⁾ في حاشيته مبيناً سبب إشكال القرافي، فقال: " إن مثار وقوع هذا الإشكال لهذا الإمام من توهم ثلاثة أمور بُني عليها الاستشكال في هذا المقام."⁽³⁾

1 - ينظر آراء المتأخرين وموقفهم من إشكال القرافي وجواب الأصفهاني في: ابن السبكي الإبهاج، 1202\4، الزركشي، البحر المحيط 3 / 26 ، ابن السبكي، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني وتقرير الشريبي 1 / 406 ، والزركشي تشنيف المسامع 2 / 652 ، وحلوه، التوضيح في شرح التنقيح ، ص 35 ، وابن النجار، شرح الكوكب المنير 3 / 112 ، والشنقيطي، نشر البنود ، 1 / 204 ، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ، 1 / 513، حلوه التوضيح في شرح التنقيح (ص 35)
2 - محمد بن حمودة بن أحمد جعيط، أبو عبد الله، من فقهاء المالكية، ولي الافتاء، واستمر إلى أن توفي. من مؤلفاته: حاشية على التنقيح في الفقه في مجلدين، ومصنف في تراجم علماء تونس، وديوان شعر معظمه مدائح نبوية. توفي سنة 1337 هـ، ينظر ترجمته: في عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 9 / 273.
3 - جعيط، منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح 1 / 54.

2 - الآراء التي تأثرت بعلوم المنطق وعلم الكلام، والتي قد تكون في مجملها بعيدة عن أصول الفقه أصالة، يقول الغزالي⁽¹⁾ معتذراً لذلك: " وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخط له بالكلام وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة ".⁽²⁾

وقد حدد الشاطبي المعايير التي ينبغي أن تتمحور عليها الدراسات الأصولية، بأن كل مسألة وضعت في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية؛ لأن هذا العلم لم يُنسب إلى الفقه إلا لكونه خادماً له، ومُعِيناً على الاجتهاد فيه، فإن عُدمت هذه الفائدة فلا يُعدّ من أصوله، ولا يقتضي ذلك أن كل ما يتوقف عليه فرع فقهي يدخل في الأصول، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت سائر العلوم المساعدة - من نحوٍ ولغةٍ ومنطقيٍّ وغيرها - من جملة أصول الفقه، وهو باطل.

1 - هو الإمام حجة الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعيّ الغزالي بتشديد الزاي، نسبة إلى الغزّال على عادة أهل خوارزم وجرجان، فإنهم ينسبون إلى القصار والطار، مع كون اللفظ نفسه نسبة، وقيل: إن الزاي مخففة، نسبة إلى غزّالة، وهي قرية من قرى طوس (إيران الحالية)، قال ابن خلكان: ولكن هذا خلاف المشهور. له تصانيف كثيرة منها " الإحياء " و " الوسيط " و " المستصفي " و " المنحول " ، توفي سنة (505 هـ). سير أعلام النبلاء 322/19، والشيخ سامي المسيطير إتحاف النبلاء ببيان تسمية العلماء 7/1، وتاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 191/6

2 - هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق الشهير بالشاطبي، أخذ عن ابن الفخار الألبيري، وأبي القاسم السبتي من مصنفاته: الموافقات، والاعتصام توفي سنة 790هـ، ينظر ترجمته في: أحمد بابا التتبكتي نيل الابتهاج ص46.

ولا ينبغي أن يحمل كلام الشاطبي العلوم التي لها تأثير بطريق مباشر كما هو

الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم، وعلوم الآلة.⁽¹⁾

3-الاشتباه في أصل المسألة أو الاشتباه في النقل: وهذا السبب يقع فيه كثير من

الأصوليين، حيث يقيم الإشكال على مثال قد يخالف أصل المسألة المراد بحثها أو

بنسبة القول لمذهب من دون الرجوع إلى أمهات الكتب، ومثال ذلك ما وقع فيه

القرافي من نسبة التعليل بالعلة القاصرة مطلقا لمذهب الحنفية، مع أن الحنفية فرقوا

بين العلل المستتبطة وبين غيرها وهو ما عزی لجمع من الحنفية كالكرخي⁽²⁾ من

المتقدمين وبعض المتأخرين، وحكي عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين وهو قول

لبعض الشافعية.⁽³⁾

ثانياً: عنايته بالحدود:

تعد العناية بالحدود من ضرورات البحث الأصولي؛ ولذا حفلت المدونات

الأصولية بتحرير الحدود، حيث جرت العادة عند ثلثة من الأصوليين على أن يبتدؤا

كتبهم بشريحة عريضة من الحدود؛ لأن اشتباه الاصطلاح من أكثر الأسباب التي

تجعل الباحث في العلوم والفنون المدونة بحاجة إلى الرجوع إلى مظانها، فإن لكل

علم اصطلاحاً خاصاً به، إذا لم يعلم بذلك لا يتييسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلاً،

1 - ينظر: الشاطبي، الموافقات ، 1 / 37 .

2 - أبو الحسن، عبيد الله بن الحسين الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم، وأبي سعيد البردعي. من مصنفاته: المختصر، والجامع الكبير والصغير. توفي سنة 340هـ، أبو الفداء زين الدين تاج التراجم ص114

3 - ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير في أصول الفقه 4 / 5.

ولا إلى انقسامه دليلاً، فطريق علمه إما الرجوع إليهم أو إلى الكتب التي جمعت فيها لغة تلك المصطلحات.(1)

ويظهر القرافي عناية فائقة بالحدود ويجعلها الضابط لمعرفة الحقائق التصورية، فمن علم ضابط شيء، وتمسك بهذا الضابط فإنه دليله، يقول القرافي في ذلك: "فأي محل وجد الضابط عليه، قضى بأنه تلك الحقيقة"(2).

وكان من منهجه مناقشته للأصوليين فيما درجوا عليه من تسميات، ويعمل وجه التسمية على النحو المشهور، مثل وقفته عند مصطلح (السبر والتقسيم)، فإن التسمية الصحيحة عنده يجب أن تكون هي (التقسيم والسبر)؛ لأننا نقسم أولاً، ثم نختبر تلك الأوصاف، لكن التقسيم وسيلة، والسبر مقصد، وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل، فاتفق الاصطلاح على " السبر والتقسيم"(3) وهذا النقاش والاشكال مما لا طائلة تحته ولا ثمرة في الخلاف فيه.

وكان من منهج الإمام القرافي العام في عرض الآراء تعريف الأشياء بذكر حدها، ثم يشرح بعدها في شرح التعريف وبيان محترزاته وتقييداته، كما أنه يقوم بشرح ألفاظه، وأحياناً يذكر الاعتراضات ويجيب عنها، وغالباً ما يكتفي بحدٍ واحدٍ للمحدود، وفي حالات قليلة يورد حدين مثل: النسخ، والقياس، وأورد للصحابي ثلاثة تعريفات،

1 - ينظر: محمد على التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ص40.

2 - القرافي: نفائس الأصول . 9 / 335

3 - ينظر: شرح التنقيح ص 345 - 346

وذكر سبعة أقوال في تعريف النظر، ومع ذلك كان يختار من هذه الحدود ما يراه راجحًا، فإذا كانت الإشكالات هي الركيزة الأساسية لعموم منهجه فقد كانت معظمها في الحدود، غير أنه مع عنايته الكثيرة بالحدود فإنه أحيانًا قد يذكر فيها حدودًا واهيةً لا تمنع ولا تجمع، ولا يعني هذا التقليل من شأنه، بل إن حدود القرافي قد برزت في مواضع شتى، وربما يعود هذا البروز إلى ما كانت تحتويه من خصائص تميزها، التي يمكن تلخيصها في الآتي:

1- دلت صياغة هذه الحدود على أنه اجتهد فيها كثيرًا، وقد يبقى في بحثه عن حد جامع لمصطلح ما سنوات طويلة، ومن ذلك إقراره بالعجز عن إيجاد حدّ جامع للرخصة حيث قال: "والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وهنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه، إنما الصعوبة فيه الحد على ذلك الوجه." (1)

2- امتازت حدود القرافي بجزالة عباراتها مع سهولة تناولها وحفظها؛ لأن هذه الحدود مرت بعدة مراحل من كون الكتاب هو حوصلة جهد مر بعدة مراحل بدءًا من شرح النفايس إلى تنقيح الفصول إلى أن وصل لشرح التنقيح فهو نتاجه الأخير في علم الأصول.

1 - شرح التنقيح ص 87.

3- ما حوته هذه الحدود التي أقرها القرافي من فوائد واعتراضات كونت قيمة علمية لا يستغني عنها الباحث في هذا العلم؛ لما فيها من فوائد وقواعد، وتنبيهات وتقريرات، وإن كانت أحياناً تكون خارجة عن الموضوع في ثنايا كتبه، وقد سطرها تحت عناوين صغيرة، كقوله: فائدة، تنبيه، فرع. . . إلخ

ثالثاً - خدمة المذهب المالكي بتأصيل مسائله وتحرير دلالته، واستخلاص مبادئه، وإحكام قواعده، حيث دفع القرافي بآرائه ما يزعمه بعضهم من أن المالكية لم يجاروا أقطاب هذا الفن، ولم يضربوا فيه بعمق، وبخاصة في مجال التأليف، فكتاب شرح التنقيح مليء بآراء المالكية وعلمائهم في مسائل الأصول

كابن القصار والباجي وغيرهم، وآراء المالكية في شرح التنقيح أكثر من أن تحصى، حيث يقول القرافي متحدثاً عن مصادره: " واعتمدت في هذه المقدمة على أخذ جملة كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب وهو مجلدان في أصول الفقه، وجملة الإشارة للباجي، وكلام ابن القصار في أول تعليقه في الخلاف، وكتاب المحصول للإمام فخر الدين بحيث إنني لم أترك من هذه الكتب الأربعة إلا المآخذ، والتقسيم والشيء اليسير من مسائل الأصول مما لا يكاد الفقيه يحتاجه، مع أنني زدت مباحث، وقواعد وتلخيصات ليست في المحصول، ولا في سائر الكتب الثلاثة. " (1) .

1 - شرح التنقيح ، ص1.

وعناية القرافي لم تقتصر على إيراد الأدلة فقط، بل راعى ما تقتضيه ضوابط

الجدل الأصولي من خلال إيراد الاعتراضات المحتملة والإجابة عنها.

رابعًا - التقديم بالأصول في المدونات الفقهية، وهي طريقة تبع فيها القرافي

ابن القصار، حيث إن ابن القصار ألف (مقدمته) لتكون عونًا لقارئ كتابه (عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار)، فتبعه القرافي في (تنقيحه) وانتهج نهجه؛ ليكون مقدمة لكتابه (الذخيرة) قبل أن يجعله كتابًا خاصًا، فتميز بكونه فقيهاً وأصولياً.

خامسًا - دمج مسائل علم الكلام بين ثنايا المسائل الأصولية:

ليس القصد من هذا الزعم أن القرافي كان أول من أدخل علم الكلام في الأصول، وإنما القصد منه هو استخدام المسائل الكلامية والمناقشات المنطقية في الاستدلال الأصولي خاصةً، كما وقع في الرد على المعتزلة، حيث قال: "وقد تقدمت حقيقته، وأنواعه العشرة، وهو حجة عند مالك - رحمه الله - وجماعة من أصحابه وأصحاب الشافعي، وخالف في مفهوم الشرط القاضي أبو بكر منا وأكثر المعتزلة، وليس معنى ذلك أن المشروط لا يجب انتقاؤه عند انتقاء الشرط فإنه متفق عليه، بل معناه أن هذا الانتقاء ليس مدلولاً للفظ"⁽¹⁾

1 - شرح التنقيح ص 270.

سادساً - كثرة التدقيق والتعمق في أقوال العلماء الذين سبقوه، وإيراد بعض الفوائد المتعلقة بالمباحث الأصولية، وكثرة تحرير محل النزاع، والاستطراد أحياناً في ذكر الأقوال مع حذف ما يمكن الاستغناء عنه،⁽¹⁾ مع العناية بتمثيل المسألة وربطها بالدليل، ومثال ذلك تصويره لمسألة اتباعه - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: " معنى يجب اتباعه في ذلك الوجه، أي: إن فعله على وجه الندب وجب علينا أن نفعله على وجه الندب، أو فعله - صلى الله عليه وسلم - على وجه الوجوب وجب علينا أن نفعله كذلك، إذ لو خالفناه في النية ذهب الاتباع"⁽²⁾.

سابعاً: المآخذ على الكتاب:

هناك بعض الملاحظات اليسيرة التي تؤخذ على طريقة الإمام القرافي في عرضه للآراء، - على حسب فهم الباحث القاصر - غير أنها لا تحط من قدر هذا العلامة الجليل؛ وذلك لجريانها مجرى السهو والخطأ الملازمين لطبيعة البشر.

1- عدم التصريح بذكر أصحاب الآراء؛ حيث تجد أن القرافي يميل غالباً إلى الاكتفاء بقوله في المسألة: قال قوم، أو قال بعض، أو قال قائلون، أو كما قيل، ولعل الداعي إلى عدم التصريح هو عدم اهتمامه بالقائل بقدر اهتمامه بالقول

1 - ينظر: حاشية التنقيح 2 / 220

2 - شرح التنقيح ص 290

نفسه، وقد يخالف هذا المنهج أحياناً، وذلك إذا تعلق الأمر بعرضه لأقوال بعض الأئمة الكبار كالإمام مالك - رحمه الله - فإنه كثيراً ما يصرح باسمه.

2- إغفاله إظهار بعض المسائل المهمة المتعلقة بمذهب المالكية واختصارها اختصاراً لا يوفيهما حقها، ولعل من أبرز المسائل هي مسألة إجماع أهل المدينة فلم يبسط البحث فيها، وكانت جديرة بذلك لما وقع فيها لدى البعض من وهم والتباس.

3- لم يحزر القرافي النزاع في جميع المسائل الخلافية، بل اكتفى ببعضها فقط وربما رأى أنها ليست بحاجة إلى تحرير النزاع مثل: مسألة شرائع من قبلنا، نقل الخبر بالمعنى، والخلاف في حجية القياس في الشرعيات دون الدنيويات، والقياس في اللغات. (1)

4- عدم عنايته بتخريج الأحاديث: مع كثرة استدلاله بالأحاديث وحرصه إظهار وجه الدلالة بما يستدل به، فإنه يروي الأحاديث بمعناها دون التقيد بألفاظها، ولا يعنى بتخريجها، مكتفياً بجوهر المعنى كما هي عادة كثير من الأصوليين، مما أوقعه في الاستشهاد بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، كما أن رواية الحديث بالمعنى أدت إلى تغيير بعض ألفاظه مما رتب عليه استدلالاً به يخالف دلالة الحديث

1- ينظر: جزء من شرح التنقيح ص 110.

بلفظه الصحيح على المدعى، مثل حديث (الرضاع لحمة كلحمة النسب) لفظه

الصحيح (الولاء لحمة كلحمة النسب) (1)

1- أخرجه ابن حبان والطبراني والشافعي والحاكم ، 4 / 231، والبيهقي في الكبرى، 10 / 292، وقال: قد روى من أوجه أخر كلها ضعيفة، والثابت في الرضاع قوله ﷺ: (إن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة) ينظر: ابن حجر فتح الباري 12 / 44. الزيلعي، نصب الراية 4 / 153.

المبحث الثاني

الفكر الأصولي عند ابن عاشور

المبحث الثاني

الفكر الأصولي عند ابن عاشور⁽¹⁾

إن التعقبات الأصولية وما يمكن أن تضيفه من تعميق ودراسة لقضايا علم أصول الفقه التي تحتاج إلى نظر وزيادة تحقيق لمسائله فهي بهذا الطابع إثراء للتراث الأصولي ، وهو الدور الأبرز الذي ينبغي أن يتم التركيز عليه في الدراسات التجديدية لأصول الفقه، وهذا النوع من أنواع التجديد هو الذي يؤيده ابن عاشور ويميل إليه، وكان له الفضل الأكبر حين تولى تدريس المحلي على جمع الجوامع، فقد أدى ذلك إلى رجوع روح التجديد لأصول الفقه، ومنع غلق باب الاجتهاد، نتيجة لإغفال المؤلفين فيه ذكر مسائل مهمة،" أبرزها المقاصد الشرعية التي هي بحق منهج من مناهج الاجتهاد، وطريق من طرق ضبط الأحكام الشرعية في القضايا المستجدة، مكتفين من ذلك بما أورده منها في مسالك العلة، مثل مباحث المناسبة، والإخالة، والمصلحة المرسله، وتحجير النظر في علم أصول الفقه، حتى كاد أن ينسى الطلاب مسائله وقضاياه"⁽²⁾.

1 - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد ولد محمد الطاهر بن عاشور- رحمه الله - في المرسى بتونس، في جمادى الأولى سنة (1296هـ)، الموافق لـ سبتمبر (1393م)، بقصر جده لأمه الشيخ محمد العزيز بوعتور، نشأ في أسرة علمية محافظة يعود نسبها إلى آل عاشور، إحدى قلاع العلم بتونس. تتلمذ على كثير من العلماء من أبرزهم الوزير العالم محمد العزيز بوعتور، ومن أراد مزيداً من الاطلاع على سيرته الذاتية يمكنه الرجوع إلى : شيخ الإسلام الإمام الكبير، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، 1/ 153.

2 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية 1/ 261.

وهذا التصور قد خالف فيه كثيرًا ممن دعوا إلى أن يكون التجديد من ناحية

الشكل، أي: تجديد الأسلوب بطريقة فيها شيء من البساطة مع تجديد طريقة

العرض، ليلقى أصول الفقه قبولًا حسنًا لدى متلقيه، حيث يرى من هنا الاتجاه

أنه ينبغي ترك طريقة تدريس المتون والحواشي وأن دراسته بهذه الطريقة لا تجدي

شيئًا ، وهذا أمر مخالف للواقع لما للطريقة القديمة من قدرة على تربية الذهن على

التدريج، وتدريب الطالب على استنباط المعاني العميقة من عبارات موجزة، مما يكون

لديه قدرة على الفهم والتحليل، وضبط الاصطلاحات وتحرير محل النزاع (1)

ولم يبتكر ابن عاشور هذا التجديد ولم يكن ما دعا إليه وليد هذا العصر، بل إن

متطلبات كل عصر تقتضيه، وهذا ما نوّه إليه صاحب كتاب الفكر الأصولي من

"أن التجديد الذي أبرز ثوابته ومعالمه الواضحة، التي لا يعزب عن المتخصصين

الذين يعيشون على الفكر الأصولي في مدوناته ومصادره هو كما يقتضيه الإنصاف

بالحكم ما تفرد به إمام الحرمين، في هذا المجال بكل ما قيل." (2)

بل الانصاف يقتضي أن يعدّ كتابه البرهان في أصول الفقه أول مشروع لتجديد

هذا العلم، حيث قام بتجديدًا شامل للموضوع والمضمون معًا، في صورة فريدة .

1 - ينظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص 254.

2 - أبو سليمان، الفكر الأصولي ص 546 - 549.

وما أناطه الشرع من تغير الأحكام بتغير الأزمان يعد من أهم ميادين الاجتهاد، التي توجب نوعاً من التجديد، "إذ إنه يترتب على القول الراجح وجوب إعادة النظر في أكثر المسائل التي تحدث بعد تغير الأحوال؛ لاحتمال أن تكون المصلحة فيها قد تغيرت وتبدلت، وهذا يكفل لأصول الفقه الإسلامي التجدد المستمر وعدم الوقوف عند اجتهاد المتقدمين؛ وإذا عرفت أن الإجماع قائم على أنه إذا وجد دليل جديد أو تبدلت الأحوال، أو الأعراف وجب معاودة النظر في المسألة، فيعرف من خلال هذا فائدة هذه القاعدة، و ما يحمله أصول الفقه من قواعد توجب التجديد المستمر للفقه"⁽¹⁾

كذلك ينبغي التشديد على أنه ليس بالضرورة أن يفضي إلى تغيير الحكم، فربما أثمر عن تثبيت الرأي الأول دون تغييره، وتقويته أدلته بشواهد العصر الحديثة، أو إلى صياغة جديدة للحكم تناسب متطلبات العصر⁽²⁾ .

إن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن، ينبغي أن تكون في التحقيق العلمي للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضاً موضوعياً تحليلياً نقدياً، وهو ما تبناه القرافي أيضاً من خلال شغفه بالمصطلحات الأصولية وعقده للفصل الأول كله في علاقة المصطلحات بالمعاني وما فيها من إشكالات.

¹ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص 469.

² المصدر نفسه، ص 40.

وقد تبعه ابن عاشور في هذا من خلال تتبع موارد علماء الأصول في المحترزات التي كانوا يضعونها للتعريفات، حيث بسط القول فيها وذكر أن أهل الأصول جعلوا القيود التي تفيد محترزات إنما تدل على الاحتراز متى عمد إليها المتكلم قصدًا لإبطال غير ما تدل عليه فمتى لم يعلم ذلك لوجود ما يبعث المتكلم على ذكر القيد دون قصد الاحتراز تعطل مفهوم القيد وذلك لمحاكاة كلام أو للنظر إلى صورة مقصودة بالكلام (1).

وهذه هي حقيقة التجديد التي تثمر التقريب بين وقائع المجتمع المسلم في كل عصر وبين المجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه الرسول - صلى الله عليه وسلم - وذلك هو المطلوب لغة، والمقصود عملاً وديانة، وليس من التجديد في شيء المفهوم الذي تقدمه العصرانية، وهو ما شاع عند أولي الظن كأثر من آثار مواجهة الحضارة الغربية للإسلام، فهي تقدم خليطاً من الإسلام ومن جاهلية الغرب، وتجتهد في إيجاد المواءمة بينهما، وتعتمد بذلك أسلوب التحوير والتأويل لتعاليم الإسلام، وأسلوب التنازلات والتسوية باسم الاجتهاد(2).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم التجديد حين يطلق لا يقصد به أصول العقيدة الإسلامية، ولا يجب أن تكون المناداة به إرضاء لأهواء بعض الناس من أصحاب الفكر العلماني المنحرف، أو من أجل التقرب إلى النصارى، كما يفعل بعض أدعياء

1 - ينظر: حاشية التنقيح 2 / 44.

2 - ينظر: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين ص 281.

التجديد؛ لأن مفهوم التجديد نابع من كون الإسلام صالحًا لكل الناس وكل الأزمنة، ومن أدلة ذلك أن التشريع الإسلامي عدّ العرف أحد مصادره، فالعرف هو أحد أسباب التجديد المشروعة، ويعد التجديد مطلبًا ملغًا من متطلبات الحياة، فهو يعني أن الحياة قائمة ومستمرة، ويذكر لنا ابن القيم⁽¹⁾ فائدة وجود المجددين في هذا الدين بقوله: " ولولا ضمان الله بحفظ دينه ، وتكفله بأن يقيم له من يجدد أعلامه ويحيي منه ما أماته المبطلون، وينعش ما أخمله الجاهلون، لهدمت أركانه وتداعى بنيانه، لكن الله ذو فضل على العالمين"⁽²⁾.

والتجديد ذو مفهوم عام وشامل يعلم نفعه وتظهر فائدته، وهو يكون بتصحيح العقيدة بعبادة الله، ورد غارات الوثنية، ويكون بكسر سلطان التقليد الأعمى، والجمود، والطائفية، وذلك بفتح باب الاجتهاد والاعتماد على الأدلة، وتمحيصها، من الدخيل والكف عن تحميلها ما لا تحتمله من علوم الإشارة، وبالجملة فإن التجديد هو إحياء الرد إلى الله ورسوله.⁽³⁾

فلا تناقض البتة بين التجديد والأصالة، وإن كان قد كثر الكلام في التجديد، ولا سيما في الآونة الأخيرة حين ظهرت المذاهب العصرانية التي تدعي كذبا وزورا

1- هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية . ولد سنة 691هـ من تصانيفه: إعلام الموقعين ، و بدائع الفوائد. توفي في الثالث والعشرين من رجب يوم الخميس، بدمشق سنة 751هـ، ينظر ترجمته ابن حجر، الدرر الكامنة 1/ 523. ابن رجب ، ذيل طبقات الحنابلة 5/ 170 - 179

2 - مدارج السالكين 3/ 78.

3 - ينظر: بكر أبو زيد، ابن القيم حياته وآثاره وموارده. ص10-11.

رغبتها في خدمة الإسلام، وتتبنى مذاهب وأفكارًا تناقض أركان الدين، وتريد أن تصبغها بصبغة الإسلام، كان لزاما تصحيح الخطأ الذي نشأ عن فهم خاطئ للتجديد.

وباستقراء أقوال أهل العلم الذين تكلموا عن مفهوم التجديد قديماً وحديثاً نجد أن التجديد يدور حول معنى متقارب عندهم، "وهو أنه استئناف الدين لا استبداله، ومعنى استئنافه: تجديده علماً وتأصيلاً، ثم تجديده عملاً وقدوةً، وتجديد النهج الذي كان يسير عليه السلف الصالح، بمعنى: اعتقاده من جديد بعد ما اندثر، والعمل به من جديد بعدما اندثر، وليس المقصود بالتجديد استبدال العقيدة بعقيدة، ولا الأصول بأصول، ولا المناهج بمناهج، ولا القواعد بقواعد جديدة".⁽¹⁾

وهو بهذا المعنى يخالف مذهب أصحاب الاتجاهات العصرانية من الإسلاميين صح التعبير فإنهم نكسوا هذا المفهوم وقلبوه، فزعموا أن التجديد هو استحداث مناهج وأصول جديدة، واستحداث أفكار تتعلق بأصول الدين، وكذلك استحداث مظاهر للسلوك جديدة توائم العصر، وتوائم المدنية والحضارة الغربية المعاصرة⁽²⁾.

وتأسيساً على هذا فإن التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدراسة التعقبات الأصولية؛ إذ إنها ثمرته تظهر جلياً كون التجديد الأصولي لا يتحقق إلا بفهم وتطبيق النقد

1 - ناصر العقل، شرح العقيدة الطحاوية 3 / 4.

2- ينظر: ناصر العقل، شرح العقيدة الطحاوية 3 / 4.

الأصولي، ومن هنا تأتي أهمية دراسة التعقبات الأصولية بوصفها شكلاً من أشكال المراجعة الداخلية لما حوته الكتب القديمة من موروث علمي.

مقومات الفكر الأصولي عند ابن عاشور:

يتركز فكر ابن عاشور على عدم التسليم المطلق لكل ما قيل إلا بالتمحيص والتدقيق، ومن خلال هذه الركيزة تتضح ملامح شخصية ابن عاشور العلمية التي تبدو جلية على صفحات أصوله، من خلال تدخله الصريح في معالجة المسائل وترجيحاته بتضعيف رأي أو تصحيح آخر، وهو نتاج لكونه يتبع ما غاب عن كثير من الدراسات المعاصرة من الاهتمام باستقراء الجزئيات بشكل دقيق.

فالاستقراء التام هو أكثر ما يتميز به منهج ابن عاشور، والذي كان وسيلته التي أنتجت نتائج علمية محققة.

إن من يطالع مصنفات ابن عاشور يرى واضحاً بروز شخصيته المميزة، ويستطيع أن يدرك بعض الجوانب المهمة في شخصية هذا الرجل الفذ، التي حددت خصائص فكر ابن عاشور الأصولي ولا تكاد تفارق أسلوبه، وهو ما يظهر جلياً لمنتبع أرائه الأصولية.

وبالنظر إلى هذه الأشياء تكون ما يمكن تسميته بالفكر التجديدي لأصول الفقه عند ابن عاشور، حيث تميز كتاباته الأصولية بالأتي:

1- المنهج المستقل: إن ما دعا إليه ابن عاشور من خلال ترجيحه لكثير من

الآراء المخالفة لعلماء الأصول ونقده لبعض ما أصبح متداولاً عندهم دليل

على استقلاله بمنهج خاص به، فقد كسر به الجمود في كثير من المؤلفات

الأصولية المعاصرة له، أو التي جاءت بعده، التي كانت أسيرة، وعالة على

نوع واحد من أغراض التأليف، ألا وهو الشرح والاختصار دون إبداء الرأي.

2- الإمام بالمناهج السابقة: الإحاطة بمختلف العلوم التي ارتبطت بأصول

الفقه كانت سمة بارزة ، حيث إنك تجد بعد إلقاء نظرة متأنية ، وفاحصة

للدروس الأصولية أن هناك علومًا لها علاقة وطيدة بمسائل الأصول، وهي:

1- علم المنطق.

2- علم الكلام.

3- الفلسفة الإسلامية.

4- الفقه الإسلامي.

5- علوم اللغة العربية: النحو، والصرف، والبلاغة، والمعجم، والدلالة.

6- علوم القرآن: التفسير، وأسباب النزول، والنسخ، والقراءات.

7- علوم الحديث: من حيث الدراية بأسماء الرجال، وأصول علم الرجال، وإن كان قد ضعف هذا الجانب عند بعض الأصوليين فاشتهر عندهم بعض الأحاديث الضعيفة وأحاديث بغير ألفاظها الصحيحة.

ومن خلال تنوع مؤلفات ابن عاشور بين اللغة والتفسير حتى بلغ عددها حوالي أربعين مؤلفاً، وهي غاية في الدقة العلمية، وتدل على تبحر الشيخ في شتى العلوم الشرعية والأدب، ومن أجلها كتابه في التفسير (التحرير والتنوير) وكتابه الثمين والفريد من نوعه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، و(أصول العلم الاجتماعي في الإسلام)، و(الوقف وآثاره في الإسلام)، ونقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، و(كشف المغطى في أحاديث الموطأ)، و(التوضيح والتصحيح في أصول الفقه)، و(موجز البلاغة)، وكتاب (الإنشاء والخطابة)، وشرح ديوان بشار وديوان النابغة... إلخ. ولا تزال العديد من مؤلفات الشيخ مخطوطة منها: مجموع الفتاوى، وكتاب في السيرة، ورسائل فقهية كثيرة⁽¹⁾.

وهذه الحصيلة العلمية والثروة المعرفية كونت شخصية ابن عاشور العلمية وبينت آراءه الأصولية.

وهذه المقومات بدورها قامت على الخطوات الآتية:

¹- ينظر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر (رؤية معرفية ومنهجية). مقدمة أعمال المؤتمر.

- **الخطوة الأولى: التتبع، والاستقراء:** وهو ما قام به ابن عاشور وبخاصة في المسائل التي لم يوافق فيها القرافي، حيث تراه يجمع شتات المسألة من أصولها، ثم يبينها تبييناً شافياً بحسب وجهة نظره الخاصة؛ لأنه يجعل الاستقراء أول مسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، ويصفه بأنه أعظمها، (1) كما اعتمده اعتماداً كلياً يستدل به على الأحكام، حيث قال: "وإنما اعتبر دليلاً؛ لأن الكلية لم تكن ثابتة ولا دليل عليها إلا تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها على أحكام جزئيات مجهولة، مثل أن تقول: الوتر سنة لا فرض؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاه على الراحلة، والفرض لا يؤدي على الراحلة أخذاً من استقراء أسفار النبي - صلى الله عليه وسلم - والسلف - رضي الله عنهم، (2) ومع ذلك لم يقدم له تعريفاً في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وربما اكتفى بتعريفه له في حاشية التوضيح، حيث عرفه بأنه "هو تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي". (3)

- **الخطوة الثانية: التحليل:** وهو الانتقال من الكل إلى الجزء، حيث يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة التي يوردها القرافي، تفكيكاً، أو تركيباً، أو تقويماً، فإن كان الإشكال الذي يريد تعقبه تركيبية مغلقة، قام بتفكيكها، أما إذا كان الإشكال عناصر مشتتة في فصول الكتاب قام بجمعها في دراسة متصلة، ثم لو

1 - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 125.

2 - حاشية التنقيح ص 224

3 - ينظر: حاشية التنقيح ص 224

كررها القرافي فإنه يكتفي بالإشارة إليها كما حصل في تعقبه على تعريف (تنقيح المناط)، وقد يركب منها نظرية ما، أو أصولاً وقواعد معينة كما حصل في نظريته للعام، حيث نقد كل التعريفات التي أوردها الأصوليون للعام، ثم قام بتكوين نظرية خاصة به.

- **الخطوة الثالثة: الجانب التطبيقي** للمسائل الأصولية التي ذكرها في الحاشية من خلال تصورها وتمثيلها وهو ما تميز به تميزاً فريداً، حيث قام بتصحيح بعض الشواهد التي استدلت بها على مخالفته.

- **الخطوة الرابعة: الترجيح** في المسائل وفقاً لما تبين له من صحة الأدلة، لما في الترجيح من إثراء لمباحث علم الأصول، "فكم من الاستدراكات كانت تصويماً لخطأ، أو تكميلاً لنقص، أو دفعا للبس، أو توجيهاً لأولى، أو تنقيحاً لعلم الأصول بما شابه، وهذا كله مما ساعد على تطوير علم أصول الفقه"⁽¹⁾.

منهج ابن عاشور في حاشيته:

يظهر جلياً من عنوان الكتاب أن موضوعه يقوم على أساسين، هما: التوضيح، والتصحيح، وقد بين ذلك في مقدمته حيث قال: " فدونك أيها الخاطب مخدرات المعاني من حجابها ، والآتي فصول أصول الفقه من أبوابها، درراً تزين عندك جيدها، ومفاتيح تحل عنك ما ارتج وصيدها، ونبراساً يضيء لك المسلك الصريح من

¹- إيمان بنت سالم قبوس، الاستدراك الأصولي (دراسة تأصيلية تطبيقية) ص99.

مسالك كتاب التنقيح؛ فإنه جمع فوائد عزت عن أن تسام، واستوعب مسائل أصول الفقه بما ليس وراءه للمستزيد مرام، على أنه صعب الثنايا، شديد الخبايا، محتاج لرفع حجابيه، وتبيان مرامي شهابه، فكثيراً ما تألفت منه بروق الأشكال ليلاً⁽¹⁾.

ونظراً لكون كتاب ابن عاشور مخصصاً أصالةً في دفع استشكالات التنقيح، وبيان مراد المصنف منه، فإنه بداهة لن يحوي شيئاً لا إشكال فيه، والجامع لهذه الغايات هو قول ابن عاشور في المقدمة : " وأول ما صرفت إليه الهمة في هاته الحاشية هو تحقيق مراد المصنف - رحمه الله - ثم يحق الحق في تلك المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية، وتنزيلها على ما ليس متداولاً من الفروع الفقهية؛ لتكون في ذلك دربة على استخدام الأصول للفقيه"⁽²⁾ فلذلك كان من الطبيعي أن لا تستوعب تعليقاته بعض مسائل كتاب (شرح تنقيح الفصول) فهو يأخذ مقتطفات من المتن ثم يعلق عليها؛ مما جعله لا يتناول بعض فصول من الكتاب مثل: الفصل السادس، والسابع من الباب السادس عشر، والفصل الثالث من الباب الثامن عشر.

وبناءً على ما سبق يخلص الباحث إلى أن خصائص منهجه قائمة على

العناصر الأساسية الآتية:

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 38
2 - ينظر: الأخضر الأخضر، رواد مدرسة التمحيص والاستدراك ص 1

1- استقلاله بالبحث في بعض المسائل الأصولية: مثل تعريفه للعام ونظريته عنه⁽¹⁾

وتناوله للرخصة ببحث مستقل قبل أن يورد كلام القرافي في المسألة، حيث قال:

" ولقد تشعبت طرائق البحث فيهما هنا وانفصمت عراه فتعين الابتداء بتحقيق

هاته المسألة من أصولها قبل تتبع كلام المصنف."⁽²⁾

2- عنايته بتراجم الأعلام، فقد ترجم لثلة من العلماء الذين ذكرهم القرافي.

3- محاولة التقريب بين آراء المعتزلة والأشاعرة في بعض المسائل مثل قوله

متعقبًا لتفسير القرافي للحكمة: " لا نعرف من فسر الحكمة بما ذكره المصنف،

ولا نعرف خلافًا بيننا وبين المعتزلة في تفسير الحكمة "⁽³⁾

4- التبويب والترتيب: تبع ابن عاشور القرافي في ترتيب أبواب الكتاب وفصوله،

وهذا يحتمه كونه تعقيبًا لكتاب القرافي، ومع هذا، فقد كان ينقده، ويعترض عليه

في الترتيب، ويقترح التقديم أو التأخير، ويبين أسباب إيراد المسائل وتبويبها،

مثل تعليقه على تقديم باب الأمر بعد المقدمات⁽⁴⁾ حيث قال: " ولأن أبواب علم

الأصول المتعلقة بمباحث الألفاظ أو بأحوال الرواة وطرق الاستدلال ترجع إلى

تحقيق كيفية الأمر والنهي ومقادير ما تقتضيه فلا بدع إن كان باب الأوامر

1- ينظر: حاشية التنقيح ص 337.

2 - حاشية التنقيح 1 / 99.

3 - ينظر: المصدر نفسه 4 / 1

4 - ينظر: المصدر نفسه ص 251

مقدمًا على الجميع بعد المقدمات"⁽¹⁾ وتعبه على إيرادها في أبواب معينة ومن ذلك قوله: " والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب التكليف؛ لأنهما صفة للحكم لعارض للفعل فكانا ملحقين به كما ألحق البحث عن الصحة والفساد بخطاب"⁽²⁾

5- **حرصه على التمهيد للمسائل المراد بحثها، ويكون ذلك بتصور المسألة مثل بحثه وتوضيحه للقياس** ⁽³⁾ وتناول مقتضيات الألفاظ وقال: " يريد تعارض مقتضيات اللفظ الواحد إذا كانت من حيث المعنى اللغوي، سواء كان من الوضع أم من الفحوى ودليل هذا المراد ما ذكره من تقديم العموم على الخصوص والإطلاق على التقييد."⁽⁴⁾

6- **حرصه على ضبط نسخ كتاب القرافي، منبهاً على ما وقع فيها من التحريفات، مشيراً إلى ما ينبغي اعتماده منها مصوباً ما يترجح عنده، ومن ذلك قوله:** " والاستثناء من الإثبات نفي... إلخ" هكذا في جميع النسخ، وهو سهو، وإصلاحه بعكسه؛ لأن الاستثناء من النفي هو المتفق عليه⁽⁵⁾.

1 - ينظر: حاشية التنقيح 48 / 1.

2 - حاشية التنقيح : ص 181.

3 - ينظر: المصدر نفسه ص 677

4 - ينظر: المصدر نفسه ص 223.

5 - المصدر نفسه 2 / 14.

7- انفراده بزيادات واستطرادات في مواضع من حاشيته، لم يرد بحثها عند القرافي،

مثل تناوله لإجماع أهل المدينة بشيء من التفصيل (1).

8- عزو النقولات التي أوردها القرافي إلى مظانها الأصلية، ومن ذلك قوله: " قال

الغزالي: الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه... إلخ". هذا الكلام مأخوذ من

نص كلام ابن سينا(2) في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة.(3)

9- تحرير مذهب المالكية في عدد من المسائل بقدر أوفى وأدق مما جاء به

القرافي ، وعنايته بالأقوال والخلاف في المذهب كما في " قوله: ومنها الفرق بين

قول الفقهاء إذا قال: (كلما دخلت الدار) وبين قوله: (إن) و(متى) إلخ) اعلم أن

المذهب في (متى) أنها مساوية لـ (إن) كما وقع في سماع العتبية(4) في كتاب

الأيمان بالطلاق في المسألة الثالثة من رسم نقدها أنه إن قال: متى تزوجت

فلانة فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم عاد لها أنها لا تطلق عليه ثانية إلا أن ينوي

بـ (متى) معنى (كلما) وهو عند مالك احتمال مرجوح كما أفصح عنه ابن رشد(5)

1 - ينظر: المصدر نفسه ص 603

2 - أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي الفيلسوف ويلقب بالشيخ الرئيس، له من الكتب: القانون، وتقاسيم الحكم، ولسان العرب، والموجز في المنطق، وديوان شعر. توفي عام 428 هـ. ينظر ترجمته في: الشهرستاني ، في الملل والنحل 2 / 159.

3- حاشية التنقيح 11 / 1

4 ذكر ابن خلدون أنها ثالث الأمهات عند المالكية وقد اعتمد أهل الأندلس عليها وهجروا الواضحة وما سواها : ينظر مقدمة ابن خلدون ص 245.

5 - هو محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي مولدا ووفاة. قاضي الجماعة بقرطبة. من أعيان المالكية. ولد 450 هـ وهو جد ابن رشد الفيلسوف المشهور. من تأليفه: (المقدمات الممهدة) و (البيان والتحصيل) 520 هـ. ابن فرحون ، الديباج المذهب ص 278.

في شرحه البيان والتحصيل، وعليه فما يأتي من عد (متى) في صيغ العموم إنما هو نظر لبعض استعمالاتها، وهو الاستعمال المرجوح عند مالك" (1)

10- توسعه ودرايته الواسعة بمذهب الحنفية: وجاء ذلك في أكثر من مسألة

مثل تعليقه على قول المصنف: (وعلى الصحة عند الحنفية الخ) بقوله:

أجمل المصنف في نقل مذهب الحنفية إجمالاً يوهم فساد المراد؛ لأن الحنفية

فصلوا في النهي، فإن كان عن عين الشيء اقتضى البطلان؛ لأن المنهي

عن عينه غير مشروع، فهو باطل كبيع الميتة، والبيع المختل منه ركن كبيع

السفيه، وحكمه أنه لا يملك، ولا تترتب عليه الآثار بحال، وإن كان النهي

عارض في وصف شيء دون أصله، أي: في مقارن له فهذا قال فيه

المتقدمون منهم عبارة نصها "أنه يقتضي المشروعية بأصله لا بوصفه" فنقلت

عنهم، ومرادهم بها: أن تعلق النهي بالوصف العارض يشير إلى اعتبار وجود

الماهية الموصوفة، وهي ماهية شرعية، فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها(2).

كذلك حين نقل آراء الحنفية بشيء من التفصيل، حيث قال: " نقل غير

المصنف عن الحنفية أن العطف على العام يقتضي العموم، ولذلك منعوا أن

يحمل لفظ المسلم على العموم."(3)

1- حاشية التنقيح 23 / 1.

2 - المصدر نفسه 1 / 87.

3 - المصدر نفسه 1 / 225.

11- زيادة إيضاح الدليل: حيث كان يقرر ما قاله القرافي ثم يوضح دليله

بشيء يدفع ما أشكل فيه، ومن ذلك قوله: " كلام المصنف غير واضح

الدلالة على المراد منه، فكأنه أراد أنه إذا لم يوجد التواتر يكتفي بما دونه،

وهو جواب غير مستقيم؛ لأنه يرد عليه أن ما دون التواتر لا يثبت به أصل

الشرعية، فالأولى في الجواب أن يقال: إن ما ذكرتموه إنما هو في الإجماع

العام أي: المعلوم بالضرورة دون غيره؛ لأن التواتر غير شرط إلا في كليات

الشرعية وأركان الإسلام" (1)

12 - إنصافه للقرافي في بعض المسائل التي اعترض غيره عليه، ومنها قوله:

" خالف هنا اصطلاح كافة المناطقة، إذ المطرد عندهم هو المانع، والمنعكس

هو الجامع وقد تعمد ذلك واعتذر فيما نقله عنه الزركشي بأنه أنسب

بالاستعمال اللغوي؛ لأن أطرد بمعنى استمر مطاوع طرده فالمطرد هو

المستمر في إحاطته بحدوده بحيث يجمع سائرهما، وهو اعتبار حسن لولا

مخالفته للاصطلاح الشائع على أن له فيه سلفاً من المتكلمين فقد نقل

الزركشي أنه قال: (الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طرداً والمنع عكساً،

فاندفع اعتراض الرهوني⁽²⁾ على المصنف⁽³⁾ كذلك اعتذر لفهم القرافي لكلام

1 - حاشية التنقيح ص 620.

2 - يحيى بن موسى الرهوني الفقيه المالكي الأصولي الأديب المنطقي المتكلم أخذ الفقه عن أبي العباس أحمد بن إدريس البجائي والأصول عن أبي عبد الله الأيلي. مؤلفاته: له على مختصر ابن الحاجب الأصولي، توفي سنة 774 هـ على الأرجح، ينظر ترجمته في: ابن فرحون: الديباج المذهب 2 / 362

3 - حاشية التنقيح 8 / 1

ابن أبي هريرة⁽¹⁾ باختلاف النقل حيث قال: " وأما ما قرره المصنف فيقضي

إلى أن ابن أبي هريرة يجوز للحاكم خرق الإجماع لأمر ظنية باطنة، وهذا

لا قائل به، ولو أراد المصنف لكان ذريعة للظلمة يخرقون به الإجماعات،

ولكن المصنف أجل من أن يقر هذا لو أعاد عليه النظر بعد أن سبقه

القلم"⁽²⁾

13- عنايته بتخريج الأحاديث، وقوة حفظه لها ، وشاهد ذلك حين خرج حديث

عمر بن الخطاب حيث قال: " كان من آخر ما أنزل الله آية الربا فتوفي رسول الله

صلى الله عليه وسلم ولم يبينها وأنكم تزعمون أنا نعلم أبواب الربا، ولأن أكون أعلمها

أحب إلي من أن يكون إلي مثل مصر وكورها اهـ. وقد وقع نحو هذا الكلام عنه

مفرقاً في صحيح البخاري وفي ظني أنه في أثناء كتاب الأضاحي أو كتاب

الأشربة"⁽³⁾ كذلك تعليقه للحديث الذي ذكره القرافي قوله (فائدة قال رسول الله -

صلى الله عليه وسلم-: لا يؤمن أحدكم): "المعروف حديث البخاري ومسلم: ثلاث

من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن

1 - الحسن بن الحسين المعروف بابن أبي هريرة تلميذ ابن سريج وأبي إسحق المروزي له آراء خاصة في مذهب الشافعي ويقول بتحريم الأفعال الاختيارية قبل البعثة موافقا بذلك معتزلة بغداد توفي ببغداد سنة 346 هـ له ترجمة في: ابن السبكي، طبقات الشافعية 206/2،

2 - حاشية التنقيح ، 5 / 2

3 - المصدر نفسه ، 47 / 2.

يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار" (1)

14- تصويبه لبعض الأخطاء التي نقلها القرافي، ومنه تصويبه لـ " قوله:

ضربت أحماسي في أسداسي إلخ" حيث قال: لم تقل العرب ذلك، وإنما قالت

العرب في أمثالها: "ضرب أحماسًا لأسداس" يضرب لمن يظهر أمرًا ليتوصل

منه إلى ما وراءه كمن يماطل في وعده يومًا يومًا، أو من يداوم عملاً ليصل

إلى زلفى ونحوها أو مخادعة. (2)

15 - عنايته بمسائل علم المنطق، فقد اهتم بها ابن عاشور كثيرًا وبين ما وقع

للقرافي فيها من إشكال، ومن ذلك قوله: " وهذا مقام قد أشكل على جمع من

الفضلاء... إلخ، وقد زاد المصنف هذا المبحث إشكالاً فأما القول بأن الناطق

والضاحك سيان فهو فاسد؛ لأن أهل المنطق مجمعون على أن التعريف

بالناطق حد وبالضاحك رسم" (3)

1 - أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الإيمان، بَابُ خَلَاوَةِ الْإِيمَانِ. (رقم 16) 1 / 10، وحاشية التنقيح 16/1. ويجدر التنبيه على أنه هذا المثال لا يصح فهو حديث معروف رواه البخاري بهذا اللفظ عن أنس بن

مالك، كتاب الإيمان، باب حب الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الإيمان 12/1
2 - حاشية التنقيح 1 / 72. ويؤيد هذا ما جاء في لسان العرب قالوا ضرب أحماس لأسداس ، يقال للذي يقدم

الأمر يريد به غيره فيأتيه من أوله فيعمل رويدا رويدا . الجوهرى : قولهم فلان يضرب أحماسا لأسداس أي يسعى في المكر والخديعة ابن منظور : 155\5

3 - ينظر: المصدر نفسه 1 / 13.

طريقته في تناول الحدود:

لم يلتزم ابن عاشور في شرحه لحدود التي كان يأتي القرافي - في أغلب الأحيان - بما ورد في المتن بحذافيره، فنجده تارةً يعترض عليها، وتارةً أخرى يشرحها شرحاً مستفيضاً، مُبيّناً محترزاتها وما يُثار حولها من إشكالات وردودها، كما أنه كثيراً ما يذكر حدوداً مغايرة، وقد يميل إلى بعضها ويُفضّلها على الحد الذي ذكره القرافي في متنه، ومثال ذلك اختياره لحد الرازي في تعريف الرخصة.

طريقته في شرح العبارة:

من الأمور التي يجدها المنتبع لابن عاشور أنه كان قليل الاهتمام بشرح بعض الألفاظ التي يظنها سهلة وميسرة، وقد اختصرت طريقة الشرح التي اتبعها طريقة الشرح بالقول؛ حيث يورد فيها جزءاً من المتن يصدره بكلمة (قوله) ثم يعقب بتجزئتها إلى جمل، ويبدأ بشرحها وترتيبها حسب نوعية الموضوع، خاصة التمهيد، وفي بداية الأبواب والفصول، وأحياناً المسائل، ويغلب على تمهيداته شرح معنى الباب أو الفصل، أو الربط بينه وبين ما قبله، أو قد يقدم للباب أو الفصل أو المسألة بمقدمات يتوقف عليها فهم غيرها، أو غير هذه الأمور، وقد يترك أحياناً التمهيد،

ويقوم قبل البدء في الشرح بإعادة صياغة كلام القرافي بأسلوب أوضح يعين على فهمه، مع بيان الألفاظ الغريبة وشرحها، ، وربما يعقب ذلك بنقد لها.(1)

مصادر ابن عاشور في حاشيته:

اعتمد ابن عاشور على مصادر أصيلة، صرح كثير بذكرها، تركزت عليها معظم نقوله، وكان في الغالب يعزو النقل إلى صاحبه، وقد يعزوه إلى الكتاب، وفي بعض الأحيان يحدد مكان النقل من الكتاب كما حدده في عزوه لابن سينا، فقال: " الكلام مأخوذ من نص كلام ابن سينا في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة"(2) وعزوه في مسألة شرع من قبلنا حيث قال: " هذه مسألة شرع من قبلنا شرع لنا وقد حصل الحافظ أبو الوليد بن رشد في طالع كتاب الصرف من مقدماته فيها أربعة مذاهب"(3) وقد يميل أحياناً إلى النقل بالمعنى، فيتصرف في النص المقتبس بالزيادة أو الحذف أو التعديل، من غير أن يخل بالمعنى في الغالب -.

كما أنه لا يكرر المسائل بتكرر وقوعها، فيكتفي بإحالتها على أبواب ومسائل كتابه، مشيراً إلى الباب والفصل الذي يحتويها.

- أهم المصادر التي نقل عنها:

1 - الشوشاوي 82/1 .

2 - حاشية التنقيح 11 / 1.

3 حاشية التنقيح 68 / 2

1- البرهان لإمام الحرمين، ونقل عنه كثيرًا في مواضع شتى.

2- المستصفي للغزالي، وقد نقل عنه كثيرًا، وبخاصة في المسائل العقلية.

3- ترتيب المدارك للقاضي عياض نقل عنه فيما يختص بالأدلة الشرعية،

وبخاصة في عمل أهل المدينة.

4- الفروق، ونفائس الأصول للمصنف، وقد استشهد بهما لبيان مراد المصنف.

5- المحصول للرازي في المسائل التي تعقب فيها القرافي الرازي.

وبعض المصادر الأصولية الأخرى التي لم يصرح بها، ومنها البحر المحيط للزركشي، وشرح جمع الجوامع للزركشي، ونهاية السؤل للإسنوي والتوضيح شرح التنقيح لحلولو⁽¹⁾، والكتب الفقيهة، ومنها مختصر ابن الحاجب⁽²⁾، ومختصر الجلاب⁽³⁾، وشرح التلقين للمازري⁽⁴⁾، ومن مصادره في شروح الحديث كتاب إكمال

1 - هو أبو العباس، أحمد بن عبدالرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليتنى إحدى مدن طرابلس الغرب القروي المغربي المالكي، الشهير بـ (حلولو) من مصنفاته: "شرح مختصر خليل" في الفقه، و" شرح جمع الجوامع" و" شرح التنقيح للقرافي" وكلها في الأصول، ولم تذكر المصادر التي اطلعت عليها سنة وفاته، ينظر ترجمته في التنقيح، نيل الابتهاج، ص 127، وابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 259.

2 - هو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني الأصل، الإسناي المولد المالكي، ويلقب بـ "جمال الدين". ولد 570 هـ أو 571 هـ على الشك منه، مصنفاته في الأصول: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر المنتهى. توفي سنة ست وأربعين وستمائة 646 هـ. ينظر ترجمته في ابن فرحون الديباج المذهب 2 / 86.

3 - عبيد الله بن الحسن أبو القاسم بن الجلاب، ويقال: ابن الحسين بن الحسن، تفقه بالأبهري وغيره، وله كتاب في مسائل الخلاف، وكتاب التفريع في المذهب مشهور، توفي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة 378 هـ، ينظر ترجمته في ابن فرحون، الديباج المذهب 1 / 461.

4 - هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري يكنى أبا عبد الله ويعرف بالإمام، من أثره المعلم بفوائد كتاب مسلم" قيل: توفي في الثامن عشر من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وخمسمائة 536 هـ يوم الاثنين ثاني الشهر المذكور بالمهدية، وعمره ثلاث وثمانون سنة، ينظر ترجمته في ابن فرحون، الديباج المذهب 2 / 250.

المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض، وفي القواعد كتاب الاعتصام للشاطبي، وفي اللغة كتاب البيان والتبيين للجاحظ،⁽¹⁾ وفي التفسير كتاب الكشاف للزمخشري⁽²⁾.

- القيمة العلمية للحاشية العلمية وبيان وجوه الحسن والإجادة:

مما لا شك فيه أن القيمة العلمية لأي كتاب أو مؤلف علمي تعتمد على صاحبه، وموضوعه، ومصادره، فإذا كان المؤلف قديرًا، والموضوع مهمًا، والمادة غزيرةً، والمصادر أصيلةً، علت قيمة الكتاب، وكثرت الاستفادة منه، وكل هذا متأتي في هذا الكتاب.⁽³⁾ ولعل أهم ما يميز الحاشية ويكسبها تلك القيمة العلمية الرفيعة ما يأتي:

1- اهتمام مؤلفها بالروايات الواردة عن المالكية في كثير من المسائل الأصولية.

2- ما احتوته هذه الحاشية من صياغة للمسائل الأصولية، وسباكة لمسائل لم تختلف كثيرًا عن اللغة الأصولية القديمة.

3- كونها كتابًا يظهر فيه موقف مؤلفه ونظراته الموضوعية عند عرض الأقوال والأدلة والمناقشة، وتبرز هذه السمة في اختياراته الأصولية.

4- ما يمثله هذا الكتاب من التواصل العلمي بين أجيال علماء المسلمين.

1 - أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي ، صاحب التصانيف ، من آثاره الحيوان . أخذ عن النظام، ومات سنة خمس وخمسين ومائتين 255 هـ ، ينظر ترجمته في الذهبي ، سير الأعلام 11 / 527.

2 - هو جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد، الخوارزمي، الزمخشري، من أئمة العلم والتفسير والأدب، ولد سنة سبع وستين وأربعمائة هـ، وتوفي سنة ثمان وثلاثين وخمسة 538 هـ، من آثاره: "الكشاف عن حقائق التنزيل"، "المستقصى في الأمثال". ينظر ترجمته في الذهبي سير أعلام النبلاء، 20 / 151

3- ينظر : تحقيق كتاب رفع النقاب ، 1 / 89

5- ما أضافه ابن عاشور في هذه الحاشية لبعض القضايا التي لم يتعرض لها المصنف، واستفادته من العلوم التي كانت متوافرة في زمانه أبان عن انفتاحه على مختلف المناهج العلمية والأدبية الإنسانية، ما مكنه من تناول بعض المواضيع التي لم يتناولها القرافي، ومن ذلك تناوله لموضوع الرخصة حيث قال: "قوله ثم الرخصة تنتهي إلى الوجوب إلخ"⁽¹⁾ هذا مبحث مهم لم يتعرض له المصنف في الشرح فأصل حكم الرخصة هو الإباحة؛ لأنها السهولة وجواز الإقدام بعد المنع منه كالقصر، والفطر في السفر، والحكم ينتقل من الصعوبة قبل الوصول إلى الحد الذي يصيره إلى عزيمة أخرى .⁽²⁾

المآخذ على حاشية التنقيح:

- غلب على ابن عاشور في تعقباته أنه كان شديدًا في تعبيراته، ومن ذلك وصفه لبعض صنيع القرافي بالتزييف، وبالغرابية، وبالعجب، وبغير المجدي.⁽³⁾
- تصحيحه لنسخ الكتاب من دون الإحالة إلى أصل المخطوط، وأحيانًا من دون ذكر السبب، فأحيانًا لا يعجبه ما جاء في الأصل في تخطيط المخطوط ويضع من

1 - حاشية التنقيح 101\1

2 - ينظر: حاشية التنقيح 101 / 1.

3- ينظر: المصدر نفسه 101 / 1.

عنده ما يراه مناسبًا. حيث قال في شرحه للاستثناء (قوله والاستثناء من الإثبات نفي إلخ) هكذا في جميع النسخ وهو سهو وإصلاحه بعكسه⁽¹⁾

- وقع ابن عاشور فيما وقع فيه القرافي من غموض في بعض العبارات التي زادت الإشكال الذي أراد دفعه إشكالًا، وشاهد ذلك قوله: " قوله فيه إشكال من جهة أن لام التعريف إلخ حاصل الإشكال أن المفرد يدل على الجنس مطلقًا؛ لأن الأفراد ليس حالة وجودية للفظ بل هو حالة عدمية، أي: كون اللفظ غير مثنى ولا مجموع "

(2)

- حذفه لبعض الفصول التي كانت جديرة بالاعتبار والتعقب منها الفصل السادس والسابع من الباب السادس عشر، والفصل الثالث من الباب الثامن عشر..

- **المقارنة بين فكر القرافي وابن عاشور:**

بعد استعراضنا لأهم معالم الفكر الأصولي عند العلمين الجهبذين، نبسط بإيجاز بعض ملامح التوافق بينهما:

- **اهتمامهما بمنهج الاستقراء:**

يتميز كلاهما بمنهج الاستقراء، وعدم التسليم المطلق للآراء السابقة، وقد سعى كلُّ منهما إلى الالتزام بالمنهج الاستقرائي في دراسته الأصولية، وهو ما يظهر جليًا

1 - حاشية التنقيح 14/2.

2 - المصدر نفس 1/ 207.

في (شرح التنقيح) الذي يُعدُّ خلاصةً استقراءً تامًّا للمحصولِ وشرحه النفائس، ومختصره التنقيح، و(حاشية التنقيح) التي تُعدُّ خلاصةً ما توصل إليه ابن عاشور من تدريسه لجمع الجوامع و متن التنقيح.

-الاهتمام بالتقعيد والتنظير الأصولي: فقد أخذ ابن عاشور هذا المنهج من شيخ المقاصد الشاطبي، وأكّد عليه في كتابه (مقاصد الشريعة)، ووسّع نطاق المقاصد في هذا الكتاب، محاولاً إبرازها كمنهج شامل يصلح للتعامل مع المستجدات في العصر الحديث، ورأى أن المقصد العام للشريعة هو "حفظ نظام الأمة وضمان استمرارها بتحقيق الصلاح في الدنيا والآخرة".(1)

وقد كان مصطلح القاعدة شائعاً في حاشيته ومثال ذلك قوله: "مضمون القاعدة الأولى أن الحد اقتضاه دليل التسوية بين النبيذ والخمر، وهو أمر عملي وقضاء شرعي يجب على المجتهد أن يعمل فيه بما أداه إليه".(2)

وكذلك الشأن عند القرافي الذي تأثر بشخصية العز بن عبد السلام،(3)

من خلال ما ظهر "من الموازنات الفقهية التي عقدها القرافي في الذخيرة بين المذهبين المالكي والشافعي، وفي كتابه الفروق، وإن لم يضع القرافي - رحمه الله - كتاباً خاصاً بمقاصد الشريعة، وأسرارها، بحيث يعرفها، ويذكر فروعها، ويُفصّل القول

1 - د. عبد المجيد النجار، مقارنة بين منهج الشاطبي ومنهج ابن عاشور في مبحث المقاصد ، ص2.

2 - حاشية التنقيح ، 2 / 39.

3 - عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن، السلمى الدمشقي الشافعي، صاحب التصانيف. ولد سنة سبع وسبعين وخمس مئة، أو في التي بعدها. مات في عاشر جمادى الأولى سنة ستين وستمئة 660 هـ، ينظر ترجمته في الذهبي، سير أعلام النبلاء، 37 / 29.

في قواعدها، ومباحثها، كما فعل شيخه العز بن عبد السلام، لكنه اتجه إلى توظيف هذه القواعد المقاصدية للاجتهاد، وتعليل الفروع الفقهية، وجزئيات الأحكام، ويكون بذلك قد فَعَلَ من مُهمة هذه القواعد وأعطاهما صفةً عمليَّةً، وأخرجها من النظرية إلى التطبيق، وبخاصة في الفروق عندما قصد إظهار هذه النظرية المصلحية بين القواعد الفقهية التي تظهر عند المقارنة بينها مناسباتُ الأحكام، وعللها، أكثر ممَّا إذا كانت فروعًا جزئيةً ، فإذا كان للشيخ العزِّ فضل السَّبْق، والتنظيم، والتبويب؛ فللقرافي شرف الاجتهاد، والمواصلة، والتفعيل" (1)

ونتاج هذا كله انعكس على منهجه الأصولي في شرح التنقيح، حيث يستعمل القرافي أسلوب التعميد عند حاجه واستدلاله، وهذا نابع من اهتمام خاص ملازم لشخصية القرافي، ومن أمثلة ذلك قوله: " البيان يعد كأنه منطوق به في ذلك المبين.... وإذا كان البيان يعد منطوقًا به في المبين" وقال في موضع آخر: " القاعدة: أن كل بيان لمجمل يعد مرادًا من ذلك المجمل وكائنًا فيه" (2) وقوله: " والقاعدة: أن الأخص أبداً مقدم على الأعم" (3) " القاعدة: أن الدليلين الشرعيين إذا تعارضا، وتأخر أحدهما عن الآخر كان المتأخر ينسخ المتقدم" (4).

1 - علي الصلابي : شهاب الدين القرافي.. مدرسة فقهية تنلذت على يد العز بن عبد السلام ص 1 .

2 - شرح التنقيح ص312.

3 - المصدر نفسه : ص96.

4 - المصدر نفسه : 293.

فما تميز به القرافي وتبعه فيه ابن عاشور، هو دراسة المسائل الأصولية دراسة مفصلة حسب ورودها دون إقحامٍ للمسائل الخارجة عنها، وإن كان قد خالف القرافي في بعض المسائل حيث اتبع أسلوب المناطقة في بعض ردوده، غير أن الوصف العام الذي غلب عليه - هو الدراسة المفصلة للمسائل - هو ما يجعل القارئ يتحصل على بغيته في قراءته للمسألة كوحدة متتابعة، وذلك بإحكام الربط بين موضوعات الكتاب بعضها ببعض، وبخاصة ما يتكرر الحديث عنها، حيث استعمل القرافي طريقة الإحالة أو الإشارة الموحية بهذا الربط، فإذا عرضت له مسألة في خضم بحث مسألة أخرى، فإنه يحيل إلى موطنها اللائق بها، فإن سبقت عبّر بقوله: (سبق بيانها) وإن تأخرت عبّر بقوله: (سيأتي).

- بروز الشخصية العلمية:

إن المتتبع لمنهج القرافي وابن عاشور يرى بوضوح هذا الأمر المشترك بينهما، وهو بروز الشخصية العلمية من خلال كثرة ترجيحهما، ومن خلال ما حظيا به من ملكة لغوية فريدة، فعلى الرغم من البعد الزمني بينهما فإن القارئ لحاشية التنقيح لن يجد فروقاً تذكر بينهما، فقوة السباكة اللغوية، والعناية باللغة الأصولية الدارجة بين علماء الأصول كانتا من أبرز أوجه الشبه بينهم.

الفصل الأول

في الاصطلاحات ، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول : في الحدود

المبحث الثاني : في الاشتراك والتخصيص

المبحث الثالث: في الحصر

المبحث الرابع: في الحكم وأقسامه

المبحث الأول

في الحدود، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تقديم الحد

المسألة الثانية: في حكم الشيء عند التعريف به

المسألة الثالثة: في تفسير أصول الفقه

المسألة الرابعة: في تعريف الفقه

المسألة الأولى: تقديم الحد

مما جرت به عادة علماء الأصول ضبط اصطلاحاتهم ضبطاً دقيقاً، فكان من صنيعهم أنهم لم ينكروا حدوث ألفاظ ومعان لم تكن موجودةً قبلُ، ولا سيما لأرباب كلِّ صناعة، فإنهم أجازوا لهم أن يضعوا من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب وما لا تتم مصلحتهم إلا به، وليس هذا خاصاً بأحد، بل هو عام لكل أهل علم من العلوم، فإنهم لهم أن يصطلحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم إذا دعت حاجتهم إليها للفهم والتفهم.⁽¹⁾

ومن هذا المنطلق برزت عناية القرافي كغيره من علماء الأصول بالمصطلحات فأظهر شغفه بها، وهذا الشغف جعله يخالف من سبقه من العلماء حين بدأ في تعريف الحد قبل المبادئ، والذي جعل القرافي يقدم الحد على المبادئ أن التصديق مسبق بالتصور؛ فلهذا كان الأولى تقديمه على تعريف أصول الفقه.

وقد أيده ابن عاشور واصفاً تقديمه للحدّ بأن له وجهاً وجيهاً لذلك، غير أنه تعقبه في تعليقه، ورى أن تعليقه السابق بأن التصديق مسبقاً بالتصور هو عدول عن السبب الأصلي، وهو أن البحث عن تعريف الحد لا غرض منه إلا التحقق فيما

¹ - ينظر: ابن الموصل، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة ص 65..

يرد من التعاريف، فلهذا كان البحث عن تعريف الحدّ جديرًا بالتقديم لاحتياج الأصولي لتمييز أحكام الحدود ومعرفة الجامع والمانع منها. (1)

ولاشكَّ أنّ صنيع القرافي يعدُّ امتدادًا للحركة التدوينية الأصولية التي أصبحت تبرز فيها العناية الكبيرة بماهية الحدّ، بداية بما ذكره الباقلاني في (التقريب والإرشاد) وعقده لباب كامل، إلى أن جعله الأصوليون مفتاحًا لما بعده وبابًا ينبغي ضبطه جدًّا، "فكان من الواجب حقًّا على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولًا بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له تمييزًا له عن غيره ومعرفة الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثًا" (2).

المسألة الثانية: في حكم الشيء الواحد عند التعريف به، هل يصحّ أن يكون له حدّان؟ .

نصّ القرافي على جواز " أن يكون للشيء الواحد حدّان، قال: أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما؛ لإمكان تعدد اللفظ الدال على الشيء، وجواز تعدد لوازم الشيء" (3)

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 43.

2 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 1 / 21.

3 - القرافي: شرح التنقيح ص 5.

نصّ ابن عاشور على أنّ " اللَّفْظِي والرّسْمِي ... لا يَنْضَبُطُ عَدَدُهُمَا.. إلخ
هكذا نقل عبارة الغزالي ولم يتعرّض بالصّراحة لحكم الحد هل يتعدّى أم لا؟" (1)
ووجّه رأي القرافي بقوله: " إن الحدّ الحقيقي هو ما تركب من الذاتيات، والذاتي ما لا
يعقل فهم الذات قبل فهمه، فلو تعدد الحد الذاتي لزم إما أن يكون أحد الحدين ذاتيًا
دون الآخر وإما أن تفهم الذات بدون فهم بعض ذاتياتها، وهو ينافي حقيقة الذاتي
(2)"

التحليل والمناقشة:

أورد القرافي عبارة الغزالي ثم بيّن أنّ رأي الغزالي يقضي بأنّ الشّيء الواحد عند
التعريف به لا يكون له أكثر من لفظ دالّ عليه بخلاف ما يراه هو بإمكان تعدّد اللفظ
الدال على الشّيء الواحد⁽³⁾، وقد رجح ابن عاشور رأي الغزالي.

ولبيان ذلك يستلزم ذكر تعريف الغزالي للحدّ الحقيقي، فقد عرّفه بأنّه: "اللفظ
المفسّر لمعناه على وجه يمنع ويجمع"⁽⁴⁾، ولا يدخل فيه شيء "إلا الذاتيات وينبغي
كذلك أن تورّد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشّيء وماهيته التي

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 45.

2 - المصدر نفسه : ص 45.

3 - ينظر: القرافي ، شرح التنقيح ص 45.

4- ينظر: الغزالي ، المستصفي ص 61.

يصلح أن يقال في جواب ما هو؟ فإن القائل: ما هو؟ يطلب حقيقة الشيء، فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي⁽¹⁾.

حيث إنّ الحدّ الحقيقي للشيء _ برأي الغزالي _ لا يتصور إلا واحداً؛ لأنّ الذاتيات محصورة، فإن لم يذكرها لم يكن حقيقياً، وإن ذكر بعضها فالحد ناقص، وإن ذكر مع الذاتيات زيادة، فالزيادة في هذه الحالة حشو⁽²⁾، وفي هذه الحالة يتقرر رأي الغزالي بعدم جواز تعدّد الحدّ.

فمذهب الغزالي قضى بأن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد،⁽³⁾ يؤكده كثير من الأصوليين كالزركشي الذي منع أن يكون لشيء واحد حدان مختلفان حيث قال " بأن التعدد يؤدي إلى المناقضة " ⁽⁴⁾.

الترجيح:

وبعد عرض الآراء السابقة يترجح ما ذهب إليه الغزالي والزركشي، واختاره ابن عاشور بأن الشيء له لفظ واحد دال عليه، وأن الحدّ الحقيقي الدال على الذاتيات لا

1- الغزالي، المستصفى ص71.

2 - ينظر: الغزالي، محك النظر في المنطق، ص 269.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 63.

4 - الزركشي، البحر المحيط، 1 / 78.

يعقل فيه التعدد؛ ولأن من شروط الحدّ الحقيقي أن تورّد جميع الذاتيات حتى يتصور بها (1) فإن كان ذلك كذلك فإنّه لا يتصور فيه التعدد (2).

أما ما أشار إليه القرافي من كون تعدد لوازم الشيء يقتضي تعدد اللفظ الدال عليه فإنه يندفع بأن الذاتيات في الحدّ الحقيقي يجب أن تُذكر كلّها، مع التركيز على أنه إن تغيّرت الصفات الذاتية بشكل يؤثّر في ماهية الشيء، بحيث يتغيّر الجواب عن الماهية، ففي هذه الحال يجب ذكر ما يدخل في الماهية في وقتها الحاليّ، لا بما كانت عليه. (3)

المسألة الثالثة: في تفسير أصول الفقه وما تفيد (من) في الأصل.

نصّ القرافي: " أصل الشّيء ما منه الشيء لغة، ورجحانه أو دليله اصطلاحًا، فمن الأول أصل السنبلة البرة، ومن الثاني الأصل براءة الذمة، والأصل عدم المجاز والبقاء ما كان على ما كان، ومن الثالث أصول الفقه أي أدلته. (4)

1 - الغزالي: المستصفي ، 1 / ص 51.

2 - ينظر: تاج الدين السبكي ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، 1 / 290 .

3 - الغزالي : المستصفي ، ص 13.

4 - شرح التنقيح، ص 15 ، 16 .

نص ابن عاشور: " عدل عن قول المحصول: "أصل الشيء ما يحتاج إليه" لما أورد عليه تاج الدين⁽¹⁾ في الحاصل من لزوم كون الأسباب والشروط أصولاً ومن أن الأصل لا يطلق على ذلك لغةً " (2)

التحليل والمناقشة:

درج علماء الأصول في تعريفهم لأصول الفقه على أنهم إما أن يعرفوه باعتباره مركباً إضافياً أو لقباً، واختار القرافي الأول، وتبعه ابن عاشور في ذلك.

وقد أنكر الزركشي صحة تعريفه بكونه مركباً إضافياً، وأن تعريفه حال كونه مضافاً ليس لواحد منهما مدلول على حدته، إنما هو كغلام زيد إذا سميت به لم يتطلب معنى الغلام ولا معنى زيد، حيث قال: "وليس لنا حدان: إضافي، ولقبي، وإنما هو اللقبى فقط." (3)

ولا وجه لاعتراض الزركشي على جواز تعريف أصول الفقه تعريفاً إضافياً؛ لأن كل مركب سمي به له معنى قد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية، وذلك

1 - هو محمد بن الحسين تاج الدين الأرموي، مدرس الشرفية ببغداد، أحد تلاميذ الفخر الرازي، كان بارعاً في العقلية وغيرها توفي سنة ثلاث وخمسين وست مائة 653 هـ، ينظر ترجمته في: ابن كثير، طبقات الشافعيين ص 877.

2 - حاشية التنقيح ص 61.

3 - الزركشي: البحر المحيط، 1 / 30.

ك(عبد الله) سمي به رجل، فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد أشار السبكي إلى ذلك بأن " لفظ (أصول الفقه) مما تطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية"⁽¹⁾.

والأصل له أربعة اطلاقات :

أحدها: ما منه الشيء، وهو الذي اختاره القرافي وجزم صاحب شرح مختصر الروضة.⁽²⁾

الثاني: ما استند الشيء في وجوده إليه ⁽³⁾

الثالث: ما ينبنى عليه غيره ⁽⁴⁾ ومنه قولهم "أصل الشيء ما تعلق به، وعرف منه أيضا"⁽⁵⁾

الرابع: ما احتيج إليه: ومعناه أن "الشيء قد يحتاج إلى ما ليس أصلا له، كالمأكل والمشروب والملبوس والزوجة والولد وغير ذلك، وأيضا فإن الزرع يحتاج إلى الماء والهواء وليس ذلك أصلا له، فالمحتاج إليه أعم من الأصل إذ كل أصل محتاج إليه، وليس كل محتاج إليه أصلا"⁽⁶⁾.

¹ الإبهاج في شرح المنهاج. (30\1).

² ينظر: القرافي، شرح التنقيح، ص 16. و الطوفي مختصر الروضة ص 7

³ تقي الدين الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه. 55\1

⁴ المصدر نفسه. (55\1).

⁵ العدة لأبي يعلى 1 / 70

⁶ الرازي، المحصول 1 / 91، وتقي الدين الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه. 55\1.

فيرى القرافي أن (من) تأتي للابتداء أو للتبعيض مجازاً، وليس حقيقةً مستشهداً لهذا بأن النواة بداية للنخلة، والنخلة بعضها من النواة وليس كلها فالأصح عنده حملها على الابتداء دون التبعيض، وبناء على ذلك فهو يرى جواز دخول المجاز والاشتراك في الحدود شريطة أن يكون السياق مرشداً للمراد. (1)

أما ابن عاشور فإنه يرى أن الأولى أن تجعل تبعيضيةً مجازاً، مدلاً على ذلك بأن الفقه بعض من الأصول لتشعبه عنه، و(قوله: فإن النخلة بعضها من النواة) أي: بعضها المبهم؛ إذ لا بد أن يكون فيها جزء من النواة، وذلك أن الفقه هو فرع متشعب من الأصول، فهو بعض من أصوله، فقول ابن عاشور منسجم مع سياق الكلام في كون الفقه جزءاً من الأصول، فإذا كان الأصل يبنى على غيره في اللغة فإن الفقه جزء منه.

فالمراد من الأصل في علم أصول الفقه هو مناسبه وموافقته للمعنى اللغوي من أن الأصل لغةً يطلق على ما يبنى عليه غيره(2).

الترجيح:

والرّاجح برأى الباحث هو قول ابن عاشور باعتباره متماشياً مع كون الفقه مبنياً على الأصول، فتكون إفادة (من) للتبعيض أولى من إفادتها للابتداء. "لأن أصل

1 - ينظر: القرافي، شرح التنقيح ، ص 16.

2- ينظر: عبد الكريم نملة ، المهذب في علم أصول الفقه المقارن 1 / 13 .

النخلة النواة أي: ابتداء نشأتها من النواة، كقولك: سرت من النيل إلى مكة أي: ابتدأت السير من النيل، فلما كان ابتداء النخلة في الأصل من النواة شبيهاً بابتداء الغاية في السير سمي بمجاز " (1).

المسألة الرابعة: في تعريف الفقه:

نصّ القرافي: " الفقه في الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال. " (2)

تعقب ابن عاشور على التعريف: ناقش ابن عاشور القرافي في تعريفه للفقه بأن أكثره ظنّ، من خلال إيراده لقول الباقلاني بأن الدليل القائم العام للمجتهد وإن كان يقيناً إلا أنه لا يفيد علماً بثبوت الأحكام، بل بوجوب العمل بها، وأن قوله: كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عنده لا أنه ثابت إصابته، فإذا تقرر هذا فلا بد من تأويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي؛ ولهذا عدل ابن عاشور عن تعريف القرافي واختار تعريف إمام الحرمين بأن الفقه معرفة الأحكام الشرعية⁽³⁾.

التحليل والمناقشة:

1 - الشوشاوي، رفع النقاب 1|153 .
2 - شرح التنقيح ، ص 17.
3 - ينظر: الجويني، البرهان ، 1 / 7.

محل النزاع في هذه المسألة قائم على معنى الفقه، فبعضهم أوله بمعنى العلم وبعضهم أوله بالمعرفة، فالقرافي اختار التعريف بالعلم وابن عاشور رجح تعريف إمام الحرمين في الورقات وهو الفهم، ولبيان ذلك ينبغي أن نعرض على توضيح معنى المعرفة والعلم.

أولاً - المعرفة: وهي إدراك الشيء على ما هو عليه؛ لأن المعرفة تستلزم سبق الجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق - تبارك وتعالى - بالعالم دون العارف،⁽¹⁾ وللمعرفة عدة معانٍ، منها: إدراك الشيء بإحدى الحواس، وإدراك البسيط سواء أكان تصورًا للماهية أم تصديقًا بأحوالها، وكذلك تقال "للإدراك المسبوق بالعدم"، ولثاني الإدراكين إذا تظلهما عدم⁽²⁾.

ثانياً - العلم: وأما العلم فقد اختلف العلماء في حدّه، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحدّ؛ لأن الأشياء - كلها - لا تعرف إلا بالعلم، والحدّ يكشف عن حقيقة المحدود، فلو حدّ العلم فلا يخلو أن يحدّ به أو بغيره، فإن حدّ بغيره كان محالاً؛ لأن العلم لا ينكشف بغيره وإن حدّ به فهو - أيضاً - محال؛ لأنه لا يعرف الشيء بنفسه⁽³⁾.

1 أبو هلال العسكري، الفروق ص502

2 أبو البقاء، الكليات، ص824

3 - شمس الدين محمد بن عثمان بن علي المارديني الشافعي، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات 1 /

وذهب بعضهم إلى حدّه فعرفوه بأنه: "صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه"،⁽¹⁾ وعرفه بعضهم بأنه: "صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض".⁽²⁾

وذهب بعضهم إلى أن العلم هو: "معرفة المعلوم على ما هو به"⁽³⁾ ، فالفارق إذاً بين العلم والمعرفة يتضح من وجوه:

أن المعرفة تتعلق "بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله"،⁽⁴⁾ تقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً، فالمعرفة حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه، فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق، فنقول: عرفت أباك وعلمته صالحاً عالماً؛ ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة كقوله - تعالى - : ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثُوبَكُمْ ﴾⁽⁵⁾ وقوله تعالى: ﴿ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾⁽⁶⁾ وقوله تعالى: ﴿ فَإِلْمٌ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ

1 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 1 / 30 .

2 - أبو الثناء الأصبهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، (44\1)

3 - الباقلائي، التقريب والإرشاد (الصغير)(174\1)، والقاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه 1 / 76.

4 - الربيدي، تاج العروس من جواهر القاموس 123/33.

5 - محمد، الآية 19

6 - البقرة، الآية 196.

فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٤﴾ ﴿١﴾

فالمعرفة حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه.

والمعرفة تشبه التصور والعلم يشبه التصديق، أي "أنَّ المعرفة أخص من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً" (2) وأن المعرفة "لا تتعلق إلا بالجزئيات، وأما العلم فإنه مختص بالكليات." (3)

وفرق صاحب الكلّيات بين المعرفة والعلم "بأن المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم، ولثاني الإدراكين إذا تظلهما عدم، ولإدراك الجزئي، والبسيط، والعلم يقال لحصول صورة الشيء عند العقل، وللاعتقاد الجازم المطابق الثابت، ولإدراك الكلي، والمركب" (4).

وذهب آخرون إلى أنه لا فرق معنوي بين العلم والمعرفة (5)، وإنما قد يكون الفرق إعرابياً فقط فقالوا: "ولا يتوهم أن بين (علمت) و (عرفت) فرقاً معنوياً كما قال بعضهم، فإن معنى (علمت زيداً قائماً) و (عرفت أن زيداً قائمٌ) واحد، إلا أن

1 - هود الآية 14.

2 - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية 1 / 500.

3 - ينظر: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه 1 / 244.

4 - أبو البقاء الحنفي، فصل الميم، ص 896.

5- ينظر: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه 1 / 244.

(عرفت) لا ينصب جزئي الجملة الاسمية كما ينصبهما (علم)، فلا فرق معنوي بينهما.⁽¹⁾

وخلاصة ما ذكره أن حدَّ العلم بالشيء هو المعرفة به، وأن العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه والتيقن به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إمّا بشهادة الحواس، وإمّا ببرهان راجع من قرب أو من بعد النَّظر إلى شهادة الحواس، وإمّا باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحقّ خاصة بتصديق ما افترض الله عزّ وجل اتباعه خاصة دون استدلال⁽²⁾.

الترجيح :

يتضح لدى الباحث صحّة ما ذهب إليه ابن عاشور في تعقّبه بأن تأويل الفقه بالمعرفة التي تشمل معنى الظنّ القويّ أولى من التعبير بلفظ العلم الذي يوهم التأكّد من صحّة القول، وهو ما يؤكد على أن بين المصطلحين فرقاً.

فالتحقيق أن تعريف القرافي للفقه بالعلم كان منشؤه أنه يرى أن مسائل الفقه وإن قسمت إلى متفق عليه بالإجماع وآخر مختلف فيه، "إلا أن انعقاد الإجماع على

1 - الرضي، محمد بن الحسن الرضي الاسترأبادي، شرح الكافية 2 / 307 ، ومحمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني، الفرائد على تسهيل الفوائد 4 / 45

2 - ينظر : ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين 3 / 337.

أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه وحق من قلده، فلهذا يكون بذلك الحكم عالمًا به واجبًا في حقه فلا يكون حكمه ظنًا". (1)

وهذا يردُّ من وجوه أهمها أن العلم معرفة المعلوم على ما هو به كما حدّه كثير من الأصوليين، وهذا يجعل من اختيار التعريف بالمعرفة دون العلم أولى؛ لأنه إن علم مسألة من مسائل الشريعة، واستبان له وجه الحق فيها، فإن الواجب في حقه أن يعمل بمقتضى ما علمه، إذ العلم حجة على صاحبه، ولا يليق أن يخالف ما غلب على ظنه بدليله. ومن هنا كان الاجتهاد مبنياً على بذل الوسع في تحصيل العلم بالحكم الشرعي، فإذا انتهى المجتهد إلى غلبة الظن بحكم الله تعالى، تعيّن عليه العمل به، وكان تركه لذلك مخالفة لغاية الاجتهاد ومقاصده. (2)

1 - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 1\162.

2 - ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 4\223.

المبحث الثاني

في الاشتراك والتخصيص، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حمل المشترك على جميع معانيه

المسألة الثانية: في التخصيص بالسبب

المسألة الأولى: حمل المشترك على جميع معانيه:

نص القرافي: " ليس اللفظ المشترك عند الشافعي والقاضي إذا أريد به مجموع مسمياته مجازاً بل حقيقة كسائر الألفاظ العامة في صيغة العموم، ولهذا حمله عند التجرد على العموم، قلت: وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفي والبرهان وجماعة؛ حتى إن سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسألة إلا في باب العمومات، وقال الشيخ شرف الدين بن التلمساني⁽¹⁾ في شرح المعالم⁽²⁾ اختلف المعمون فمنهم من قال حقيقة ويعزى للشافعي وهو بعيد،"⁽³⁾

تعقب ابن عاشور: أثبت ابن عاشور وقوع الاشتراك في اللغة عموماً، ورأى أنّ الذين أنكروا قد غفلوا عن تفرقة مهمّة حيث إن من أنكره جعل الاشتراك وضع اللفظ لمعنى ثم وضعه لمعنى آخر، وهو ما ينافي الغرض من وضع اللغة الذي هو تمايز الأشياء بقصد الفهم ولخص أسباب الاشتراك في ثلاثة أمور، وهي: تعدد لغات العرب، وشهرة المجاز، والتلطف للتفاؤل.

وجوّز كذلك حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه بشرط أن يكون في الكلام ما يعين المراد، وأما كون حمله على الجميع، هل هو حقيقة أم على المجاز؟

¹ - عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري الشافعي إمام في الفقه والأصلين، توفي سنة 658هـ، من مصنفاته: شرح المعالم في أصول الدين، وشرح التنبيه في الفقه. انظر ترجمته في: ابن شهبة، طبقات الشافعية 2 / 134.

² - 194\1 .

³ - شرح التنقيح ص116.

فالظاهر من كلام ابن عاشور أنه على الحقيقة، فقد خلص إلى أن ما ذكره المصنّف في مطاوي الفائدة الخامسة ثم زرّ عليه بالعقد الثلاثة فتركه من الألبان، يريد به إبطال الحقيقة وإثبات المجاز. (1)

صورة المسألة: هل يصحّ أن يستعمل المتكلم اللفظ المشترك دون قرينه

مريدًا به جميع مسمياته؟ وهل وروده على هذا يحمل على إرادة الجميع أم على إرادة واحد؟ وإذا جاز ذلك، فهل يحمل على الحقيقة أم على المجاز؟

التحليل والمناقشة:

محل النزاع بينهما أن اللفظ يحمل على جميع معانيه على المجاز برأي القرافي وعلى الحقيقة عند ابن عاشور.

ولتتضح المسألة كان على الباحث أن يعرج إلى عدة جزئيات تتعلق بها:

المشترك عند علماء الأصول: هو لفظ وضع لمعنيين فأكثر بأوضاع متعددة. (2)

وعرّفه الرّازي: بأنّه اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعًا أولًا

من حيث هما كذلك. (3)

1 - حاشية التنقيح ، ص 227 \ 228.

2 - الأسنوي، نهاية السؤل 1 / 281.

3 - الرّازي، المحصول في علم الأصول 1 / 359.

وعرّفه السرخسي⁽¹⁾ بأنه: كل لفظ يشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل

الانتظام، بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد.⁽²⁾

وعرّفه الشاشي⁽³⁾ بأنه: " ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعانٍ مختلفة الحقائق،

مثاله قولنا: جارية، فإنها تتناول الأمة والسفينة والمشتري"⁽⁴⁾.

وعرّفه القرافي في النّفايس بقوله: اللفظ الموضوع لحقيقتين فأكثر باعتبار واضح

واحد ظاهرًا⁽⁵⁾.

والناظر في تعرف المشترك يجد أن القرافي قد اختصر تعريف الرازي وأزال ما

رأى أنها قيود زائدة عن الحدّ المطلوب، فأسقط قوله: (مختلفتين) حيث يرى أنّه لا

حاجة له في التعريف؛ لأن كل قيد إنما احترز به عن الأسماء المفردة⁽⁶⁾، وأنه لا

حاجة إلى قوله: (وضعاً أولاً)؛ لأنه قد خرج من أول التعريف بقوله: (الموضوع

لحقيقتين).

1 - هو أبوبكر السرخسي، محمد بن أحمد، الإمام الكبير، كان إمامًا متكلمًا فقيها أصوليًا، أشهر كتبه المبسوط، توفي 409 هـ، ينظر ترجمته في عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية 28/2

2 - أصول السرخسي 1 / 126.

3 - هو أبو بكر الشاشي، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشاشي، تركي الأصل، ولد سنة 429 هـ كان من مؤلفاته: الترهيب والترغيب في المذهب، والشافي شرح الشامل لابن الصياغ في عشرين مجلدًا، توفي سنة

507 هـ، ينظر ترجمته في: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 6 / 70.

4 - أصول الشاشي، 1 / 36.

5 - القرافي، نفايس الأصول 2 / 744.

6 - ينظر: القرافي، نفايس الأصول 2 / 744.

وأضاف القرافي في التعريف قيد (ظاهر) ليدخل فيه استعمال أهل العرف للفظ في معنيين⁽¹⁾، ولعل الراجح في تعريف المشترك هو ما اختاره القرافي؛ لكونه جامعاً لأفراد المحدود مانعاً من دخول غيرها فيه، وهو أقصر من تعريف الرازي، والإيجاز أمر مستحسن في التعريفات إذا لم يخل بشروطه.

اختلفت الأقوال حول اللفظ المشترك، هل هو جائز أم محال؟ على النحو الآتي:

القول الأول: جوازه عقلاً واستحالته وقوعاً، وهو القول المنقول عن الأبهري⁽²⁾؛ لأن وقوعه يقتضي المفسدة، حيث "إن المقصود من الألفاظ ووضعها إنما هو التفاهم حالة التخاطب، والمشارك لو وقع وسمعه السامع لم يحصل له الفهم؛ لأن المشترك متساوي الدلالة بالنسبة إلى معانيه، فلو فهم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون غيره، لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ولو فهم غيره لأدى إلى وقوع المفسدة بفعل ما لم يطلب منه، وربما كان ممنوعاً منه"⁽³⁾.

1 - ينظر: المصدر نفسه ، 2 / 747.

2 - وهو ما نقله السبكي عن ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت، ينظر: الإبهاج ، 1 / 347، الإمام أبو بكر مُحَمَّد بن عَبْد الله بن مُحَمَّد بن صالح التميمي الأبهري المالكي شيخ المالكية في العراق، له مؤلفات في مذهب الإمام مالك والرد على مخالفيه، منها: كتاب الرد على المزني، وكتاب الأصول، وكتاب إجماع أهل المدينة ، ولد في حدود (290هـ) ، وتوفي سنة (375 هـ) . ينظر ترجمته في: القاضي عياض، ترتيب المدارك / 1 / 428.

3 - السبكي ، الإبهاج في شرح الامنهاد، 3 / 643

القول الثاني: هو عدم وقوعه في كلام الله تعالى وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإلى هذا ذهب السبكي⁽¹⁾ حيث قال: "واعلم أن المانع من وقوعه في كلام الله - تعالى - هو المانع من وقوعه في كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم"⁽²⁾ وتقرير هذا القول أنه: "لو وقع المشترك في القرآن لوقع إما مبيئًا، بأن يذكر معه قرينة تقيّد المعنى المراد من المعاني الموضوع حصولها، كما يقال: (ثلاثة قروء)، وهي الأطهار فيلزم التطويل بغير فائدة؛ إذ يمكن أن يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط"⁽³⁾.

القول الثالث: رأي وجوبه شرعًا وجواز وقوعه عقلاً، وهو قول الشافعية واحتجوا بأن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك، ولا ريب في عدم تناهي المعاني؛ لأن الأعداد منها، وهي غير متناهية بلا خلاف، كما احتجوا بأن الألفاظ العامة - كالموجود، والشيء - ثابتة في لغة العرب، وقد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته، فيكون وجود الشيء مخالفًا لوجود الآخر، مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك"⁽⁴⁾، وهو المستنبط من قول ابن عاشور: "وأما استعمال كل لفظ يكون على حسب

1 - علي بن عبد الكافي السبكي، الشيخ الفقيه الأصولي المتكلم النحوي. ولد 683هـ من كتبه: شرح المنهاج " وقد أكمله بعد أبيه، و"جمع الجوامع"، و"طبقات الشافعية الكبرى"، و"الوسطى"، و"الصغرى"، توفي سنة (771هـ). ينظر: "شذرات الذهب" (221/6)، تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 10 / 139.

2 - الإبهاج في شرح المنهاج، 646/3.

3 - الأصفهانى، بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب 1 / 172.

4 - الشوكاني، إرشاد الفحول، 1 / 58.

الوضع "(1) فإطلاق المشترك على معنى من معانيه هو أصل استعماله، وهو برأيه
بيّن لا يحتاج إلى البحث(2).

القول الرابع: وهو جواز وقوعه في القرآن والحديث وغيره، وهو ما صححه
التفتازاني(3) اختاره القرافي وابن النجار(4)، ووجهتهم في ذلك "أنه يقع إما من واضعين
بأن وضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم وضعه الآخر لمعنى آخر ثم اشتهر ذلك اللفظ ما
بين الطائفتين في إفادته المعنيين".(5)

فبناء على ذلك اتفق علماء الأصول الذين جوزوا وقوع الاشتراك اللفظي على
أن الجمع بين هذه المعاني المشتركة المتضادة كلها دفعة واحدة ممتنع اتفاقاً، وانعقد
الإجماع كذلك على "جواز استعمال اللفظ المشترك في معانيه في أزمنة مختلفة،
وفي إطلاقات عديدة، وكذلك أجمعوا على جواز إطلاق المتكلم الواحد للفظ المشترك
على معنيين في وقتين مختلفين"(6)، واتفقوا كذلك على أنه إذا استعمل في أفراد
معنى واحدٍ من معانيه، وكانت هناك قرينة دالة على استعماله في أفراد هذا

المعنى استعمل فيه، فمثلاً لفظ (اليد) في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ

1 - حاشية التنقيح ص 229.
2 - ينظر : محمد الطاهر الميساوي : جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور 1/ 58.
3 - سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني، العلامة الفقيه الأديب، الحنفي، الشهير
بالتفتازاني، ولد سنة 722 هـ. من تصانيفه: أربعين في الحديث، "إرشاد الهادي" في النحو، وتوفي بسمرقند
في المحرم سنة 791 هـ ينظر ترجمته في: الأعلام، 7/ 219 . وطبقات الأصوليين 2/ 214.
4 - هومحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري من
القضاة له كتاب "منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات"، توفي سنة (972هـ). انظر: "كشف
الظنون" (1853/2)، و"الأعلام" (6/6).
5 - ينظر : الإحكام، الأمدي 1/ 41 وحاشية التنقيح ص 222.
6 - شرح التنقيح ص 115.

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

﴿١﴾ مشترك بين الذراع والكف والساعد، واليمنى واليسرى، فجاءت السنة العملية

على تعيين المراد منها في الآية، وهي اليمنى من رؤوس الأصابع إلى الرسغ.

فمحل النزاع في هذه الجزئية من المسألة هو أن اللفظ المشترك المجرد عن

القرائن (٢) ولم يترجح أحد معنييه، أو معانيه في نص واحد هل يحمل على معانيه

أو لا؟ وهل يكون حمله على الحقيقة أو المجاز؟ (٣) ففي المسألة الأولى اختلف

علماء الأصول على أقوال :

القول الأول: ذهب الرازي - و جمهور الحنفية وبعض الشافعية - إلى أنه لا

يجوز استعمال المشترك المفرد في جميع معانيه، واستدلوا على ذلك بأن العرب

وضعت هذه المعاني على التبادل، فكل معنى له وضع يختلف عن وضع المعنى

الآخر، فلا يمكن إرادة جميع المعاني؛ لأن ذلك يكون مخالفاً لأصل الوضع ولو كان

اللفظ موضوعاً لكل المعاني على سبيل الجمع لما صح استعماله في أحدها حقيقة،

1- المائدة الآية 38.

2 - تجدر الإشارة إلى أن قرينة الاشتراك تختلف عن قرينة المجاز، فقرينة المشترك معينة للمعنى المراد من اللفظ الحقيقي وقرينة المجاز صارفة عن إرادته -أي : المعنى الحقيقي- ومقيدة له، والمشارك موضوع للدلالة بنفسه، وإنما حصل الإيهام من الاستعمال، فكانت قرينته لتعيينه بخلاف قرينة المجاز، فإنها محصلة لأصل المعنى المجازي صارفة عن المعنى الحقيقي، ينظر: "الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل 1 / 269.

3 - ينظر: القرافي، نفائس الأصول 3 / 763، والإرموي الكاشف عن المحصول 2 / 1، والإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول 1 / 239.

ولاختلَّ التعريف الذي اصطَلحوا عليه، ويؤكد ذلك إجماع العلماء على أن (القرء) المذكور في كتاب الله محمول على أحد معنييه: الحيض أو الطهر⁽¹⁾.

واختلف القائلون بالمنع في تعليلهم، فذهب بعضهم إلى أنّ سبب المنع راجع إلى القصد؛ إذ لا يصح أن يُراد باللفظ المشترك جميع معانيه دفعة واحدة على وجه الحقيقة أو المجاز، غير أنه يمكن أن يُستعمل اللفظ الموضوع لمعنيين في إرادتهما معاً في استعمال واحد، إلا أنّ ذلك يُعد خروجاً عن الوضع اللغوي وابتداءً بوضع جديد، باعتبار أنّ لكل إنسان أن يستعمل لفظاً فيما يشاء، وهذا هو مذهب الغزالي وأبي الحسين البصري⁽²⁾، والبيضاوي⁽³⁾.

ومنهم من قال: "سببه الوضع الحقيقي، أي: أنّ الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل، فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقريئة تدل على ذلك،

1 - ينظر: الغزالي، المستصفى 71/2 ، و ابن نظام الدين الأنصاري فواتح الرحموت 1 / 169 - 171 .
2 - أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري صاحب التصانيف " المعتمد في أصول الفقه " و" تصفح الأدلة" ، كان مشهوراً في علمي الأصول والكلام، وكان قوي الحجّة والمعارضة في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة مات سنة (436 هـ) ، ابن عماد، شذرات الذهب 259/3 ،
3 - عبد الله بن عمر بن محمد، أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي الشافعي. كان إماماً علامة، عارفاً بالفقه والتفسير والأصليين والعربية والمنطق نظاراً صالحاً" أشهر مصنفاته "مختصر الكشاف" في التفسير، و"المنهاج" وشرحه في أصول الفقه و "الإيضاح" في أصول الدين و "شرح الكافية" لابن الحاجب، توفي سنة 685هـ. ينظر ترجمته في: طبقات المفسرين للداودي 242 / 1، وابن عماد الحنبلي شذرات الذهب 392 / 5. وطبقات الشافعية للسبكي 157 / 8.

وهذا ما اختاره ابن الحاجب".(1)

القول الثاني: ذهب الشافعي إلى جواز استعماله في جميع معانيه، وهو قول

الجبائي (2) واختاره القرافي (3) وأيده ابن عاشور بشرط أن يكون في الكلام ما يعين

على فهم المراد(4)، واستدلوا بقوله - سبحانه وتعالى - : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ

يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾ (5)

فالصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة والمؤمنين استغفار، وكلا المعنيين مراد الله

تعالى، فهو شاهد على إعمال المشترك في جميع معانيه (6)

القول الثالث: قول الكرخي حيث ذهب إلى جوازه إذا كان في النفي، وعدم جوازه

في الإثبات،(7) ونوقش ما ذكره أصحاب هذا القول بأنه: لا فرق عند العرب بين

1 - ينظر : السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج 1 / 355 ، والاسنوي ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول 1 / 236. هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدوني، ثم المصري ، يكنى بأبي عمرو، ويلقب بجمال الدين والمعروف بابن الحاجب ولد - رحمه الله تعالى - بقرية إسنا في صعيد مصر سنة 570هـ، تفقه على مذهب الإمام مالك، وأخذ العلم عن كثير من العلماء منهم: شهاب الدين القرافي ، والقاضي ناصر الدين بن المنير، وغيرهما .

وحدث عنه: الحافظ الدمياطي، والحافظ المنذري، وأبو الفضل الذهبي وآخرون، من مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل المعروف بمختصر ابن الحاجب، والكافية في النحو وغيرهما. سنة 646هـ بالإسكندرية ، الذهبي : سير أعلام النبلاء، 2 / 269،

2 - هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، الجبائي، شيخ المعتزلة، وابن شيخهم، من كبار الأذكياء، توفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة 321هـ، من تصانيفه "الجامع الكبير"، و"العرض"، و"المسائل العسكرية" وغيرها ، سير أعلام النبلاء 15 / 63، وشذرات الذهب 2 / 289.

3 - قال القرافي: قوله: (قد دللنا على أنه لا يجوز استعمال المشترك في معنييه): وقد تقدم تقرير ضده، ينظر: القرافي ، فائس الأصول 6 / 597.

4 - القرافي : فائس الأصول 1 \ 123 وحاشية التنقيح ص 228.

5 - سورة الاحزاب الآية 56

6 - الرازي ، المحصول 1 / 269، والشيرازي ، التبصرة ص 184 ، والسبكي ، الإبهاج 1 / 255، وينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير 1 / 140، 141.

7 - ينظر : الرازي ، المحصول ص 373.

الإثبات والنفي، فمن قال: عند زيد عشرة، ليس عنده عشرة؛ فإن لم يكن لفظ العشرة موضوعاً لمجموع الخمستين لإثبات العشرة الأولى، ولا تنفي في الثاني؛ لأن المشترك لفظ يستعمل في أكثر من معنى حقيقة، فإن أريد من المشترك جميع المعاني في نص واحد كان ذلك مخالفاً لوضع الواضع، ومخالفة وضع الواضع ممتنع (1).

الترجيح:

والذي يترجح للباحث في هذه المسألة أن الاشتراك واقع في اللغة، وواقع في القرآن والسنة، وهو قول أكثر أهل اللغة والأصول؛ لأنه لولا الاشتراك لما وقع التردد في فهم المراد في بعض "الألفاظ ك(الْقُرْءِ) فِي الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ، وَ(الْعَيْنِ) فِي الْبَاصِرَةِ، وَالْجَارِيَةِ، وَالذَّهَبِ، وَعَيْنِ الشَّمْسِ، وَعَيْنِ الْمِيزَانِ، وَعَيْرِ ذَلِكَ، وَفِي الْأَفْعَالِ ك(عَسَعَسَ) لِأَقْبَلِ، وَأَدْبَرَ، وَ(عَسَى)، لِلتَّرْجِيهِ وَالِاشْتِقَاقِ، (2) ونحو ذلك عند السماع بغير قرينة على السواء، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان ذلك" (3).

أما فيما يتعلق بسبب الوضع، هل هو أمر يرجع إلى القصد، أي: لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازاً؟ (4) أم أن

1 - ينظر: القرافي، نفائس الأصول 1 / 775 ، والسبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول 1 /

365، وأحمد بن محمد الحنفي الحموي ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 7 / 128

2 - ابن التَّجَارِ، الكوكب المنير 1 / 66.

3 - السَّبْكَي، الإبهاج شرح المنهاج 1/348.

4 المصدر نفسه ، 3 / 565 .

الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البديل، فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع؟

فإنه يترجح للباحث أن يكون الوضع لكل واحد كافيًا لاستعماله في الجميع، بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدلّ عليه بالمطابقة في الآخر كذلك، وحينئذٍ يكون استعماله في الجميع استعمالًا له فيما وضع له؛ لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ، وبهذا القول يبرز الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل، فإنّ الوضع جعل اللفظ دليلًا على معنى معين، مثل تسمية شخص باسم "زيد"، وهذا اختصاص واضع اللغة ، والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم، أمّا الحمل فهو اعتقاد السامع مراد المتكلم، أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنياه؛ لكونه مشتملاً على المراد فهذا من صفات السامع. أو بعبارة أخرى هو أن يفهم السامع ويفسر المقصود من كلام المتكلم. (1)

وأما في الجزئية الأخيرة، وهي أن اللفظ المشترك المجرد عن القرائن ولم يترجح أحد معنياه أو معانيه في نص واحد وهو ما ذهب إليه القائلون بمنع إعمال اللفظ في جميع معانيه مطلقًا، فلا يراد بالمشترك إلا واحدًا من معانيه، سواء أكان واردًا في النفي أم في الإثبات؛ لأن الآيتين اللتين استدل بهما من ذهب إلى حمله في جميع معانيه إذا كان في النفي أنهما من قبيل الكلّي، لا من قبيل المشترك، فإن الصلاة

¹ ينظر: الإسنوي ، نهاية السؤل /1 /231.

موضوعة للاعتناء بإظهار الشرف، وتتحقق من الله بالرحمة ، ومن غيره بالدعاء،
وبأن السجود غاية الخضوع والانقياد، سواء أكان اختياريًا من العقلاء، أم قهريًا من
غيرهم"، (1)

وسياق الآية يقتضي أن يكون هناك معنى واحدًا جامعًا لفعل "الصلاة" عندما يصدر
من الله، ومن الملائكة، ومن المؤمنين؛ لأن السياق يدعو المؤمنين إلى الاقتداء بالله
وملائكته في هذا الفعل. ولو افترضنا تباين المعنى - كأن تكون صلاة الله رحمة،
وصلاة الملائكة استغفارًا، وأمر المؤمنين بأن يدعوا - لانقطع نظم الكلام، وظهر
التفكك في سياق الخطاب، مما يعدُّ ضعفًا بيانيًا. وبالتالي، فالمعنى الجامع الأصلي
للصلاة هو "الدعاء" والخير، فصلاة الله على نبيه تعني دعاءه - سبحانه - ذاته
بإيصال الخير والثناء الحسن إليه، وتنزيل رحمته وبركاته عليه. وهذا المعنى ينطبق
على صلاة الملائكة والمؤمنين، مع اختلاف المرتبة والكيفية. فمن قال: "صلاة الله
رحمة" لم يقصد أن اللفظ حُمل على مجرد الرحمة، بل إن الرحمة نتيجة حتمية وثمره
لهذا الدعاء الإلهي الخاص والخير المتضمن في صلاته سبحانه. (2)

1 - ينظر: الشوكاني ، إرشاد الفحول 1/ 60 .

2 - الشوكاني ، إرشاد الفحول: 1/ 61.

المسألة الثانية: في التخصيص بالسبب:

نصّ القرافي: " هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل بالزمان إن كان المخصص لفظياً، أو بالجنس إن كان عقلياً قبل تقرر حكمه، فقولنا: (أو ما يقوم مقامه) احتراز من المفهوم، فإنه يدخله التخصيص وقولنا: (بالزمان) احتراز من الاستثناء "(1)

نصّ ابن عاشور: "قوله احتراز من المفهوم إلخ" الأولى أن يقول إدخال للمفهوم كما هو واضح؛ لأن الشائع إطلاق الاحتراز على الإخراج وقوله: (احتراز من الاستثناء) لا وجه للاحتراز عنه؛ لأنه مخصص، إلا عند من نزله من المستثنى منزلة كلمة واحدة فعده منطوقاً لا مفهومًا وتكميلاً لا تخصيصاً، وقد اعترف المصنّف بأن هذا ينسحب على جميع المخصصات اللفظية المتصلة، ثم رام إخراج الاستثناء، وهو تحكم صراح؛ لأنه بناه على أن الاستثناء لا يقع إلا متصلًا بالمستثنى منه مع أنّ الشرط والغاية والبدل كذلك، وبذلك تندفع الحيرة في تعريف المخصص، على أنه لو حذف قوله: (بمتصل)، واقتصر على قوله: (بدليل) لشمّل كل دليل واسترحنا من هذا العناء."(2)

1 - شرح التنقيح 58
2 - حاشية التنقيح ص 115.

التحليل والمناقشة: يكمن محل الاعتراض في أن ابن عاشور رأى أن تقييد

القرافي تعريف التخصيص بالزمن لإخراج الاستثناء من التعريف تحكم صراح، وأنه

لا وجه للاحتراز منه؛ لأنه نوع من أنواع التخصيص عند علماء الأصول.⁽¹⁾

حيث اتفق علماء الأصول على أن أي إخراج في النصوص الشرعية لشيء من

مدلول النص لا يخرج عن كونه تخصيصاً، أو نسخاً، أو استثناءً، ومن خلال ما

أورده القرافي فالمراد هنا التخصيص.

وقد اختلفت عبارة الأصوليين في تعريفه، فعرفه الجمهور بأنه: "بيان ما لم يرد

باللفظ العام"⁽²⁾، وعرفه الجصاص⁽³⁾ من الحنفية بأنه: "بيان أن المراد باللفظ العام

بعض ما شمله الاسم"⁽⁴⁾، وعند المقارنة بين تعريف الحنفية وتعريف الجمهور

للتخصيص تلحظ أن الخلاف بينهم في الصفة المنوطة بذلك الدليل الذي يتم به

التخصيص، فالجمهور لا يشترطون في الدليل الذي يتم به التخصيص المقارنة

والاستقلال، ويرون أن أيّ صرف للعام عن عمومه يسمى تخصيصاً مطلقاً سواء

أكان ذلك موصولاً للعام أم لا، غير أنهم اشترطوا حال كونه منفصلاً عن العام أن

لا يتأخر وروده خلافاً للحنفية الذين اشترطوا أن يكون مستقلاً عن جملة العام مقارناً

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 115

2 - حاشية التنقيح ص 115.

3 - محمد بن علي، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، ولد سنة خمس وثلاثمائة (305 هـ) من آثاره أحكام القرآن، وشرح مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الجامع الصغير، وتوفي سنة 370 هـ أبو الفداء زين الدين قاسم، التراجع في طبقات الحنفية، ص 96.

4- ينظر: الفصول (1/142)

له في الزّمان، وأن يرد عن الشّارع في وقتٍ واحدٍ، وأما إذا كان الدليل مستقلاً، ولكنّه لم يكن مقارناً للعام؛ فلا يسمى قصر العام بواسطته على بعض أفراده تخصيصاً، بل نسخاً، فلهذا يرى الباحث أن تعريف التخصيص عند الجمهور أصح؛ لكونه يحمل معنى أشمل وأعم من تعريف الحنفية، فهو يشمل التخصيص بالدليل المستقل وغير المستقل، والمقارن والمتراخي عن ورود النص العام.

والأصوليون قسّموا تخصيص العام قسمين: منفصل، ومتصل، فالمنفصل يندرج تحته أربعة أنواع، وهي: العقل، والنّص - وهو ما عبر عنه الشوكاني بالدليل السمعي⁽¹⁾ -، والحس، والعرف.

أما المتصل فأنواعه هي: الشرط، والصفة، والغاية، والاستثناء⁽²⁾.

فيكون المستفاد من القيد الذي ذكره القرافي، وتعبّبه ابن عاشور عليه : (أو ما يقوم مقامه) أنه يقصد به إدخال مفهوم الموافقة والمخالفة⁽³⁾، وما وصفه ابن عاشور بأنه من البشاعة إدخال لفظ الاحتراز إذا كان القصد منه دخول المفهوم هو غفلة منه، حيث يمكن إيجاد سبب وتخريج لما ذهب إليه القرافي بأنه تتبع طريقة المصنفين، فإنهم لا يمثلون ولا يقيدون في تعاريفهم عادة إلا لنكتة، أو لخلاف ولو كان هذا الخلاف شاداً وهو ما أراده القرافي خاصة في مثل هذه المسائل الشائكة، وهي

1 - السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ، 1 / 175، والشوكاني ، إرشاد الفحول ، 1 / 382.

2 - أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 20 ، 21.

التخصيص بالمفهوم فقد وصفها ابن تيمية بأنها غمرة من غمرات " أصول الفقه " "بما حوته من شعب كثيرة قد اشتبهت أنواعها على كثيرٍ من السّابحين فيه".⁽¹⁾

الترجيح:

يرجح الباحث أن التقييد بالاستثناء الذي رآه ابن عاشور تحكماً من غير حاجة، مردّه إلى الإشارة إلى وقوع الخلاف بين الأصوليين في الاستثناء، وهذا يرجع إلى معرفة طريقة المصنف: هل هو مخصص أم لا؟ حيث ذكره القرافي في الباب السادس حيث قال: (وعندنا تخصيص الشّرط أو الاستثناء مطلقاً)⁽²⁾ وهو ما يتعارض من إخراج الاستثناء من التّخصيص في هذا الباب، ولبيان ذلك ينبغي التنبيه إلى أن الخلاف في الاستثناء في عدّه تخصيصاً أم لا؟ خلاف اصطلاحى وإلّا فالكلّ مجمع على عدّه إخراجاً لدلالة المستثنى.

ويخلص الباحث إلى أنّ للعلماء طريقتين في فهم الاستثناء، فبعضهم جعل الاستثناء مع المستثنى منه في حكم الكلام الواحد المسوق، "فإن قلت: عشرة إلا خمسة كان مجموع الكلام عبارة عن خمسة، ولا تقول: تبين بالاستثناء أن العشرة الواقعة في صدر الكلام عبارة عن الخمسة، وهذا محال لا يعتقده لبيب، بل ذكر

1 - ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى 4 / 297.

2 - شرح التنقيح 213.

العشرة مع ذكر مطلقها إلا خمسة مجموعها ينص على الخمسة الباقية"،⁽¹⁾ وهم الذين يرون دخول الاستثناء في التخصيص.

أما الطريقة الأخرى فإنهم يرون أن المخصص بالاستثناء كان مراداً من الأصل فمثلاً لو قال: عليّ عشرة دراهم إلا ثلاثة فكان المراد أصلاً هو الباقي، وهي السبعة، وقد أشار القرافي إلى هذه الطريقة في هذا الباب، وإلى الطريقة الثانية في الباب السادس.

تخصيص المفهوم:

عرّف الأصوليون المفهوم بأنه: ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق.⁽²⁾ ومعنى "قولهم في التعريف: (لا في محل النطق) أرادوا به أن يبينوا أن للفظ دالتين: إحداهما: على معنى منطوق به، والأخرى: على معنى غير منطوق به، فالأول يُسمى منطوقاً، والثاني يُسمى مفهوماً، وهو وإن كان في الأصل لكل ما فهم من نطق أو غيره؛ لأنه اسم مفعول من الفهم، لكن اصطلح على اختصاصه بهذا، وهو

1 - الجويني، البرهان في أصول الفقه، (145\1) حاشية التنقيح ص 213.
2 - ينظر: عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد 2 / 171، والأصفهاني بيان المختصر 2 / 432، والطارق، جمع الجوامع مع شرح المحلي 1 / 316، 317، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، 3 / 480.

المعنى الذي لم ينطق به، غير أن اللفظ دلّ عليه وفهمناه منه⁽¹⁾، وقسموا المفهوم قسامين:

1- مفهوم الموافقة: وهو "ما كان حكم السكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق"⁽²⁾

2- مفهوم المخالفة: هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب⁽³⁾.

صورة المسألة: المقصود أن يرد دليل شرعي عام، ويعارضه مفهوم دليل آخر، سواء أكان ذلك المفهوم موافقاً أم مخالفاً، فهل يجوز تخصيص عموم ذلك الدليل بمفهوم الدليل المعارض له؟ أم أن المفهوم لا يقوى على تخصيصه؟ وعليه يكون العموم مقدماً.

فقد نقل عن السبكي ما يقتضي أنه لا تخصيص بالمفهوم،⁽⁴⁾ غير أن الزركشي أثبت الخلاف فيهما حيث قال "أما التخصيص بمفهوم المخالفة، فقد خالف فيه الحنفية، وبعض الشافعية كالغزالي، حيث لم يعتبروه حجة".⁽⁵⁾

1 - عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ، 2 / 171 ، وشمس الدين محمد ابن أحمد المحلي، جمع الجوامع مع شرح المحلي 1 / 316 ، 317 ، وابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، 3 / 480 .

2 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 2 / 276 ، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، 3 / 480 .

3 - ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3 / 78 .

4 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج 3 / 258 .

5 - الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه، 2 / 513 .

وضعف السبكي الخلاف في التخصيص بمفهوم الموافقة وجعل محل النزاع في مفهوم المخالفة إذ لا كبير غرضٍ في الاحتجاج،⁽¹⁾ ويؤيد ما ذهب إليه السبكي كثرة النقول عن علماء الأصول الذين أجازوا التخصيص بمفهوم الموافقة كصفي الدين الهندي⁽²⁾ وغيره .⁽³⁾

ولعلّ كلام الزركشي محمول على التخصيص بمفهوم اللقب؛ لأنه مردود كما ذكر الحافظ ابن حجر⁽⁴⁾ في معرض حديثه عن معنى دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - : "أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون"⁽⁵⁾ حيث قال: " لا حجة فيه؛ لأنه مفهوم لقب، ولا اعتبار له، وعلى تقديره فيعارضه ما هو أقوى منه،⁽⁶⁾ وهو عموم قوله - تعالى - : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽⁷⁾ والأدلة على جواز التخصيص بمفهوم الموافقة أكثر من أن تحصى، ومنها أنّ علماء الأصول قد اتفقوا على جواز النسخ بالفحوى، كما حكاه طائفة من

1 - ينظر: السبكي، رفع الحاجب، ص357.

2 - أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم صفي الدين الهندي الشافعي، الفقيه، الأصولي، من كتبه: الفائق، والزبدة، ونهاية الوصول في علم الأصول، توفي سنة 715 هـ . ينظر ترجمته في ابن حجر، الدرر الكامنة، 3 / 132، وابن عماد، شذرات الذهب، 6 / 37 .

3 - ينظر: ولي الدين العراقي ، الغيث الهامع ، 2 / 367 .

4 - محمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، توفي سنة 852 هـ من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان (بفلسطين) ومولده ووفاته تصانيفه كثيرة منها (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة) ينظر ترجمته في : الزركلي، الأعلام 1 / 178.

5 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد،: " باب قول الله تعالى : {وهو العزيز الحكيم } . " برقم 7383 / 9 ، 143.

6 - ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 13 / 82.

7 - القصص، الآية 88.

الأصوليين⁽¹⁾، وإذا جاز النسخ به فإن جواز التخصيص به يكون من باب أولى؛ وذلك لأن النسخ إبطال ورفع للحكم بعد ثبوته، ولهذا يشترط فيه ما لا يشترطون في التخصيص، الذي يعدونه بياناً للمراد باللفظ العام، ولهذا تساهلوا في إثباته، وإذا جاز أن يرفع فحوى الحكم بعد ثبوته، فجواز بيانه أولى⁽²⁾.

ومثال ذلك تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى؛ استنباطاً من تحريم التأفيف في قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾⁽³⁾ فإن الضرب أكثر أذى من التأفيف، وكقوله - صلى الله عليه وسلم - في المسلمين: "يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ"⁽⁴⁾، فإنه يفهم ثبوت الذمة لأعلاهم بطريق الأولى⁽⁵⁾.

والناظر في بيان هذه المسألة يجد أن من الأمور المقررة عند علماء أصول الفقه تقديم المنطوق على المفهوم عند التعارض، فإذا تعارض دليلان وكان أحدهما دالاً على الحكم بنطقه ولفظه، والآخر يفيد الحكم بمفهومه، فإن الدال نطقاً مقدم على الآخر، غير أنهم قد نبهوا إلى أنه إذا تعارض منطوق عام ومفهوم خاص، فإن المسألة هنا مستثناة من عموم تقديم المنطوق على المفهوم، فلا يقدم

1 - حكي الاتفاق عليه في: المحصول 361/3، والأمدي، الإحكام، 3 / 235،

2 - ينظر: السبكي، الإبهاج، 2 / 180.

3 - سورة الإسراء، الآية 23.

4 - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب (في السرية تَرُدُّ عَلَى أَهْلِ الْعَسْكَرِ) برقم (2753). هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وأخرجه ابن ماجة [2 / 895]، كتاب الديات: باب المسلمون تتكافأ دماؤهم حديث (2683)، من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم ويرد على أقصاهم. ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (544)، وذكره الحافظ البوصيري في "الزوائد" 2 / 353، وقال: هذا إسناد ضعيف لضعف حنش واسمه حسين بن قيس.

5 - الزركشي، البحر المحيط، 3 / 91.

المنطوق، بل يخصص عموم المنطوق بالمفهوم ، ومحلّ الخلاف في التخصيص بمفهوم المخالفة فيما إذا ورد العام في كلام، والمفهوم في كلام آخر مستقلّ عنه، وذلك من متكلم واحد ، أو في حكم الواحد، فقد اختلف القائلون بحجّيته على جواز التخصيص به على قولين:

القول الأول: أنه يجوز التخصيص بمفهوم المخالفة، وهو مذهب الجمهور من المالكية، والشافعية والحنابلة. (1)

القول الثاني: أن مفهوم المخالفة لا يخصص العام، وهو مذهب بعض المالكية، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة. (2)

الترجيح:

لا ريب أنّ ترجيح جواز التخصيص بمفهوم المخالفة أولى؛ لما يترتب عليه من الجمع بين الدليلين وإعمالهما معاً، فإن دلالة المفهوم هنا خاصة، فلو قدّم العام عليه لبطلت دلالاته جملة، وإذا خص به العموم عمل به وبالعموم فيما عدا المفهوم، "ومن المعلوم أن العمل بالدليلين متى أمكن أولى من إلغاء أحدهما، وقد أمكن بجعل

1 - ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة، 2 / 578 ، وأبو الخطاب، التمهيد، 2 / 118، وابن قدامة، روضة الناظر، 2 / 131، والطوفي، شرح مختصر الروضة، 2 / 568، وابن تيمية، المسودة ص127، وابن مفلح، الأصول 3 / 962، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، 3 / 366.

2 - ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 31 / 107، وابن أمير الحاج، التحبير، 6 / 166 وابن النجار، شرح الكوكب المنير 3 / 369.

أحدهما مخصصًا للآخر، فتعين الذهاب إليه" (1) فيكون تقييد القرافي للمفهوم إشارة إلى وقوع الخلاف في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة والمخالفة، وإن كان الخلاف في مفهوم المخالفة أظهر، فبهذا يندفع ما أورده ابن عاشور.

1 - ينظر: السبكي، رفع الحاجب ص357، والزرکشي، تشنيف المسامع، 2 / 783، وشرح العضد، 2 / 151. والشوشاي، رفع النقاب 3 / 320

المبحث الثالث

في الحصر، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى : في تعريف الحصر

المسألة الثانية : في أدوات الحصر

المسألة الثالثة: في اشتراط عموم المبتدأ

المسألة الأولى: في تعريف الحصر:

نصّ القرافي: " هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنّما

ونحوها"⁽¹⁾

نصّ ابن عاشور: " الحصر تخصيص شيء بشيء بطريق معهود، وقال

صاحب المفتاح⁽²⁾: تخصيص الموصوف بوصف دون ثان أو بوصف مكان آخر

وتخصيص الوصف بموصوف دون ثان أو بموصوف مكان آخر" والمصنف عرفه

برسم ناقص بذكر الحكم الحاصل عنه وبأدواته، والحاصل بهذا التخصيص هو

الاختصاص والمقصور هو المخصص به والمقصور عليه هو المخصص."⁽³⁾

التحليل والمناقشة:

أورد ابن عاشور على القرافي بأن حدّه للحصر حد ناقص، وأنّه ذكر الحكم

الحاصل عنه وأدواته فقط، وللتحقق من ذلك ينبغي أن يعرّج الباحث إلى التعاريف

التي أوردها علماء الأصول للحصر، ومنها على سبيل المثال: تعريفهم له بأنّه:

1 - ينظر: شرح التنقيح ص 57، حيث حيثُ أورد القرافي القصر في هذا الفصل إشارة إلى عده من المفاهيم التي أوردها قبله وهي: لحن الخطاب، وفحواه، ودليله .

2- السكاكي ص 228

3- حاشية التنقيح ص 129 .

"حصر الحكم بأداة من أدوات الحصر ك(إنما) وما يقوم مقامها،⁽¹⁾ وتعريف ابن أمير الحاج⁽²⁾ بأنه: نفي الحكم عن غير ما ذكر⁽³⁾، وتعريف السبكي بأنه: إثبات الحكم في المحكوم عليه ونفيه عن غيره.⁽⁴⁾

الترجيح:

يظهر للباحث أن التعاريف السابقة منسجمة مع ما ذكره القرافي عن الحصر، غير أن في تعريفه زيادةً بذكر أدوات الحصر، وقصرًا للتعريف على مفهوم الحصر دون غيره، وهو المطلوب عينه، بخلاف التعريف الذي اختاره ابن عاشور، فإنه أشار إلى أدواته إشارة ولم يوردها، وبخاصة أن هناك من الاصطلاحات الأصولية ما لا يتحقق الفهم التام له إلا من خلال إيراد أدواته، والحكم الذي نتج عنه، وهذا حاصل حدّ القرافي.

1 - ينظر: أبو حسام الدين الطرفاوي، المأمول من لباب الأصول، 10/ 1
2- هو محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي الملقب بشمس الدين الفقيه الحنفي الأصولي، اشتهر أمره بحلب، وكان صدرًا من صدور علماء الحنفية، صنف التصانيف الكثيرة، وأخذ عنه الأكابر وافتخروا بالانتساب إليه، ومن مؤلفاته: شرح التحرير في الأصول، وحلية المحلى في الفقه، توفي رحمه الله بحلب سنة 879 هـ، ابن أمير الحاج، شذرات الذهب 7 / 328.
3 - ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 1 / 188.
4 - ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 1 / 473.

المسألة الثانية: في أدوات الحصر:

نصّ القرافي: " أدواته - يعنى الحصر - إنما، وتقديم النفي، والمبتدأ مع الخبر، وتقديم المعمولات "(1)

نصّ ابن عاشور: " وله طرق ستة إنّما، وما وإلاّ، والعطف بلا، وتقديم المعمول، وتعريف الخبر، وضمير الفصل، واشتهر عند الناس عدها أربعة اغترارًا بظاهر كلام المفتاح، وقد غفلوا عن سببه؛ لأنه ذكر اثنين وهما تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل في أحوال المسند إليه والمسند"(2)

التحليل والمناقشة:

عدّ المصنّف أربع طرائق للحصر وزاد عليها ابن عاشور طريقتين، ويرجع ذلك إلى أن علماء اللغة أوردوا أربع طرائق فقط، ولم يوردوا البقية نظرًا إلى قلة الفائدة المرجوة منها (3) وقلة وجودها في اللسان العربي، وقد أوصلها بعضهم كابن السبكي والسيوطي (4) إلى ست عشرة طريقة، منها:

- التقديم: وفيه: تقديم المسند، وتقديم المسند إليه، وتقديم المعمول.

1 - شرح التنقيح ص 57.

2 - حاشية التنقيح، ص 129.

3 - خالد التواتي، مفهوم الحصر وآثاره الفقهية، ص 59.

4 - عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن عثمان الخضيرى السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ، مؤرخ، محدث، مفسر، أديب، نشأ في القاهرة ببيتًا، ولد سنة 8 وصنف حاشية على شرح الألفية لابن المصنف، حافلة في مجلدين، وكتابًا في القراءات، وتوفي سنة 911 هـ. ينظر ترجمته في جلال السيوطي، بغية الوعاة، 1 / 472.

- ضمير الفصل.

- تعريف المبتدأ والخبر، وفيه: التعريف بالجنسية، التعريف بالعهديه⁽¹⁾.

المسألة الثالثة: في اشتراط عموم المبتدأ:

نصّ القرافي: " المبتدأ مع الخبر، تارة يكون الخبر معرفة باللام، أو بالإضافة وتارة يكون نكرة، وعلى كل يفيد الحصر "، " المبتدأ يجوز أن يكون أخصّ أو مساوياً ويمتتع عليه أن يكون أعمّ لغةً وعقلاً " .⁽²⁾

نصّ ابن عاشور: " ولقد أغرب المصنف حين عد الرابع المبتدأ والخبر فقال: والمبتدأ والخبر إلخ.."⁽³⁾ وقال في الشرح: هو على كل تقدير يفيد الحصر وبينه بما يؤول إلى اعتباره الحصر فيه مرة بمعنى الانحصار اللغوي وهو التصادق على حدّ قولهم: حصر الكلي في جزئياته يعني صدق المبتدأ على الخبر المراد عند النحاة بقولهم: المبتدأ عين الخبر، ومرة معنى التخصيص المصطلح عليه فأثبت له الحصر بالمعنى الأول وفي الخبر التتكير نحو زيد قائم وزيد حيوان؛ لأن المبتدأ دال على ذات جزئية والخبر دال على جنس كلي والمستفاد من الأخبار هو أن الذات الجزئية صارت من جملة أفراد ذلك الكلي باعتبار من الاعتبارات.⁽⁴⁾

1 - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص49.

2 - شرح التنقيح، ص 58.

3 - حاشية التنقيح، ص130.

4 - المصدر نفسه، ص130.

التحليل والمناقشة:

قرر القرافي أن المبتدأ يجب انحصاره في خبره مطلقا سواء كان معرفة أو نكرة معللا ذلك بأن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخص أو أعم فالمساوي نحو : الإنسان ناطق ، والأعم نحو : الإنسان حيوان ، والعشرة عدد أو زوج هذا شأن الخبر، ولو قلت الحيوان إنسان، أو العدد عشرة لم يصح، والمبتدأ على هذا يجب أن يكون مساويا إن كان الخبر مساويا أو أخص إن كان الخبر أعم وإذا وجب للمبتدأ أن يكون مساويا أو أخص في جميع الصور كان الحصر لازما في جميع الصور؛ لأن المساوي منحصر في مساويه، والأخص منحصر في الأعم، فالإنسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان (1).

وقد تعقب ابن الشاط ما قاله القرافي "من أن المبتدأ يجب انحصاره في الخبر مطلقا، بمعنى أنه لا يوجد إلا فيه ومعه، ليس بصحيح، بل الصحيح أنه لا يجب ذلك، لا مطلقا ولا مقيدا." (2)

أما ابن عاشور فيرى أن الاعتبار في العموم والخصوص بتعريف الجنس، فإن كان التعريف في المبتدأ أفاد قصره على الخبر مطلقا، وإن كان في الخبر أفاد قصره على المبتدأ؛ لا لعموم المبتدأ والخبر؛ لأن الحصر قد يحصل لهما بواسطة القرائن. (3)

ويستدل ابن عاشور لبطلان كلام القرافي بقول القائل: (الكرم في العرب) فإنه يفيد قصر المبتدأ على الخبر، وتفصيل المصنف يقتضي أنه لا يفيد إلا الحصر، ويتبين أن التأثير في هذا الباب كله لتعريف الجنس، فإن كان ذلك التعريف في المبتدأ أفاد قصره على الخبر مطلقا، وإن كان في الخبر أفاد قصره على المبتدأ ولا يكون المبتدأ حينئذ إلا معرفة، وهو ما قرر الزركشي. (4)

1 - ينظر: شرح تنقيح الفصول ص 59 . والفروق، 3 / 101.

2 - ينظر: البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، 1 / 94.

3 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 131.

4 - ينظر: الزركشي ، تشنيف المسامع 1\361 ، وحاشية التنقيح ، ص 132.

والنزاع في هذه الجزئية من المسألة يثبت ما أشار إليه الباحث من أن من أسباب ما يقع في القرافي من إشكالات هو حمله للكلام على غير محامله، كما وقع هنا، فقد أوّل كلام الغزالي بفهم غير منطبق على مقصده وحمله ما لا يحتمل، فالأمثلة التي نقلها القرافي عن الغزالي⁽¹⁾ يريد بها إثبات دعواه في أن المبتدأ مع الخبر يفيد حصره مطلقاً ليست كذلك، وأن هذه الأمثلة التي ساقها القرافي إنما حصل لها الحصر بقرائن أخرى؛ لأن الغزالي أراد التفرقة بينها وبين نظائرها مما لم يعرض له عارض الحصر.

ومن خلال تحليل ما سبق فإن الحصر عند القرافي نوعان، الأول: هو حصر لغوي، ومن أدواته قصر المبتدأ على الخبر مطلقاً، والآخر: حصر اصطلاحى وهو ما عبر عنه القرافي، "غير أنه إذا كان الخبر نكرة يقع الحصر دون نقيضه وضده"⁽²⁾ ولا يقع الحصر لها إلا بقرائن أخرى، وقد ذكر القرافي ذلك في الفروق فقال: " الحصر حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف"⁽³⁾

الترجيح:

يترجح للباحث ما ذهب إليه ابن عاشور وهو أن الاعتبار بانحصار الخبر في المبتدأ هو لتعريف الجنس، فإن كان التعريف في المبتدأ أفاد قصره على الخبر مطلقاً، وإن كان في الخبر لم يفد قصره مطلقاً، وإن أفاد في بعض الأمثلة فإنه بواسطة قرائن أخرى.

وعلى هذا فإنه " إذا أخبر بشيء عن شيء فليس المراد إلا أن المبتدأ هو بعينه الخبر، وليس معناه وجوب حصره على المبتدأ"⁽⁴⁾.

1 - الغزالي ، المستصفي، 2 / 212.

2 - شرح التنقيح، ص59.

3 - الفروق، 3 / 101

4 - ينظر ابن الشاط، 2\41 .

وقد اقتضت تعقبات ابن عاشور في الحصر على هذه المسائل الثلاثة السابقة، وقد غفل عن تساؤل مهم وهو: هل عدَّ القرافي الحصر من المنطوق أم من مفهوم المخالفة؟ حيث يستنتج من تعريف القرافي للقصر بأنه: "إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه بصيغة (إنما) ونحوها" أنه يراه من قبيل مفهوم المخالفة، وقد اختلف علماء الأصول في ذلك، فمن العلماء من رأى أن دلالة الحصر تعد دلالة منطوقٍ ومنهم من عدها مفهومًا،⁽¹⁾ ومنهم من فصل وقال بأن الحصر يكون منطوقًا إلا إذا استخدمت فيه الحَصْرُ بِ(إِنَّمَا) وَبِ(مَا أَوْ لَا أَوْ لَمْ) وَ(إِلَّا)، فإنه يعد مفهومًا مخالفة (2).

والخلاف في هذه المسألة معنويٌّ له آثاره الفقهية، فمن اعتبر الحصر المستفاد من لفظ «إنما» أثبت للمذكور تلك الصفة أو الحكم ونفاه عن غيره، ومن رأى إفادتها للتأكيد أو إثبات الحكم المذكور فإنه لم ينف ما عداه.

1 - ابن أمير الحاج، التقرير والتحريم في علم الأصول، 1/156.

2 - المصدر نفسه، 1/190.

المبحث الرابع

في الحكم وأقسامه، وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الحكم الشرعي

المسألة الثانية: في تعريف الأداء

المسألة الثالثة: في اشتراط العلم والقدرة في بعض الأحكام الشرعية

المسألة الرابعة: في انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع

المسألة الخامسة: في كون الرخصة من الأحكام الوضعية أم لا ؟

المسألة السادسة: في تعريف الرخصة

المسألة السابعة: في تذكير العدد وتأتيته

المسألة الأولى: في تعريف الحكم الشرعي:

نص القرافي: على أن الحكم الشرعي هو: " كلام الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء، أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه." (1)

مضيفاً على تعريف الرّازي قيّدًا وهو: (أو ما يتبعه هذا التعلق وجودًا وعدمًا)

ليدخل في التعريف أنواع الحكم الوضعي، وعرفه كذلك بأنّه: " هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير " (2)

ثم استدرك على نفسه في شرح التنقيح، وعرفه بقوله: " هو كلام الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو إنتفائه " (3) فأضاف قيّدًا وهو (ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه) ومقتضى هذا القيد الإدخال لا الإخراج، وقصد به إدخال الحكم الوضعي في التعريف، فقوله: (ما يوجب ثبوت الحكم) يدخل به السبب ثم قال بعد إيراده لهذا التعريف: " وهذا الذي اختاره، ولم أرَ أحدًا ركب الحد هذا التركيب " (4)

نص ابن عاشور: " قوله مع أنني غيرت بالزيادة لقولي القديم الخ " ثم يستدرك ببقاء الحدّ فاسد لذكر الخطاب الذي لا يناسب وصف القديم وكلا الأمرين غير متجه، فأما زيادة لفظ القديم فلا فائدة فيها ولهذا تركه الإمام فخر الدين؛ لأن بحث الأصولي عن الحكم الذي هو صفة للأفعال من وجوب أو حرمة أو نحوهما التي هي أثر الخطاب والتي أطلق الخطاب عليها مجازًا مشهورًا صار حقيقة عرفية في المخاطب به عند الأصوليين." (5)

1 - شرح التنقيح ، ص61، و ص 102 .

2 - شرح التنقيح، ص 113.

3 - شرح التنقيح ، ص64.

4 - ابن النجار : شرح الكوكب المنير 1/456 ، وشرح التنقيح ص 77 .

5 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 146.

التحليل والمناقشة:

لم يرتض ابن عاشور الزيادة التي أتى بها القرافي ورأى أنها تبقي الحدّ فاسدًا حيث إنّ استبدال لفظ (خطاب الله) بـ(كلام الله) لا يناسب ما ذكره من وصف (القديم)، ومن خلال مناقشته وردّه على ما أورده القرافي فإنّ التعريف الذي ارتضاه للخطاب الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه. وإن لم ينص على هذا التعريف فإنه لازم اعتراضاته وردوده.

وهو بهذا يوافق الرّازي ويخالف القرافي في تعريفه حيث استبدل القرافي قوله: (خطاب) قوله: (كلام الله)، ثم أضاف قيدين – كما سبق في تعريفه – زائدين على تعريف الرّازي وهو ما لم يؤيده ابن عاشور، وهما: (القديم)، والقيد الثاني: (ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه).

القيود والاعتراضات التي أوردها القرافي:

أما القيد الأول: وهو (القديم)، فإنّ القرافي قد أتى به على مذهب الأشاعرة في القول بالكلام النفسي⁽¹⁾ ويبيّن أن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد، وهو

1 - واختلف في معنى أن كلام الله قديم: فذهبت طائفة إلى أنه معنى قائم في نفسه، لازم له بلا حرف ولا صوت، فالكلام هو المعنى القائم بالنفس، يقول ابن تيمية: "الوجه الثاني: أن أحدا من السلف والأئمة لم يقل: إن القرآن قديم، وإنه لا يتعلق بمشيتته وقدرته". وذهبت الأشاعرة أنه ليس حقيقة، مستدلين على: أن كلام الله كلام نفسي وليس بحرف وصوت: بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما ذهب هو وأبو بكر الصديق إلى سقيفة بني ساعدة فقال عمر: زورت في نفسي كلامًا، قالوا: فهذا يدل على أن الكلام كلام نفسي، وأن ما يدور في النفس يسمى كلامًا، ومن هنا لم ينسبوا إلى الله الحرف والصوت، فيثبتون الكلام لله، ويريدون به: ما قام في النفس، لا ما أدركه الإنسان بسمعه وبصره، وقلبه وعقله، وبلغه الإنسان بصوته ولسانه، وأصل الخلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة أن الله تعالى يسمى متكلمًا بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام، ثم إن الأشاعرة أطلقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة، وهو الكلام النفسي، وأما المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته، التسعينية" 2 / 612 قال ابن قدامة في صدر كتابه: "البرهان في حقيقة القرآن": مذهب أهل السنة والجماعة والذي كان عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والصحاب الكرام والتابعون لهم بإحسان ومن بعدهم من أئمة أهل الإسلام أن القرآن كلام الله القديم وحبله المتين وكتابه المبين نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين بلسان عربي مبين، وهو سور وآيات وحروف وكلمات، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، من قرأه وأعربه فله بكل حرف عشر حسنات، نزله الله تنزيلاً، ورتله ترتيلاً، وسماه قولاً ثقيلاً، ووعد على تلاوته أجرًا جزيلًا، فقال عز من قائل: {إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً} [الإنسان: 23 السفاريني، لوائح الأنوار السنية، (1/211) الزركشي، تشنيف المسامع، 1/412. وعبد الرحيم السلمي، شرح العقيدة الواسطية ص5 .

الكلام النفساني⁽¹⁾؛ فعلى هذا يرى القرافي أنّ تعريف الرازي غير مانع؛ لأنّه يدخل فيه الخطاب الحادث الذي هو الآيات القرآنية باعتبارها أدلّةً للأحكام وليست أحكاماً.

الاعتراض الثاني: أما (خطاب الله تعالى) فلأن الخطاب من المخاطبة، وهي صيغة مفاعلة لا تكون إلا من اثنين.⁽²⁾

الاعتراض الثالث: أورده القرافي على نفسه بأنه غير جامع؛ لخروج الحكم الوضعي من التعريف، حيث قال: "والحدّ ليس جامعاً لكلّ ما هو حكم شرعي بل أحد نوعيه خاصة، وهو أحكام التكليف أما الوضع فلا"⁽³⁾

ردّ ابن عاشور الاعتراض الأول بأنّ هذا القيد ليس مراد الأصولي تحقيقه؛ لأن بحث الأصولي عن الحكم الذي هو صفة للأفعال من وجوب وحرمة هو أثر الخطاب وليس الخطاب نفسه، وما يؤيد ما ذهب إليه ابن عاشور أن علم الأصول ينظر في الحكم الشرعي من جهة وضع القواعد والمناهج الموصلة إليه.

كذلك القيد الذي زاده القرافي فإنّه يتنافى مع ما ذكره في تعريف الفقه أنه مكتسب من الأدلة التفصيلية، إذ الخطاب القديم لا يصح كونه مكتسباً وينافي جعله من أصول الفقه؛ إذ إنّ الصّفة القديمة لا يبنّي عليها فقه، كذلك يردّ هذا القيد "بأن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى، والحكم الشرعي ليس من الصّفات الحقيقية، بل من الصّفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام، فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم."⁽⁴⁾

وقد أجاب القرافي عن ذلك بأن "الشّيء قد يوصف بما ليس قائماً به كقولنا في قيام الساعة: إنه مذكور ومعلوم بذكر قائم بنا ووصف العلل بالأحكام من هذا القبيل، ومراده أن القول لا يكون صفة مطابقة للفعل دائماً، فلو قال السيد للعبد: أخرج

1 - الاسنوى ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 1 / 28.

2 - القرافي، نفائس الأصول، 1 / 218.

3 - شرح التنقيح ص 70.

4 ينظر: المصدر نفسه ص 31.

الدابة، فقد أوجب عليه بإيجاب خطابه العبد(1)، ونوقش بأنه " لا يصح وصف الشيء بما ليس قائماً به؛ لأن من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم إلا عند المعتزلة، وعلى هذا فإن وصف الحكم الشرعي بـ (القديم) لا يصح" (2).

وقد رد هذا القرافي مشيراً إلى أن الشيء يوصف بما هو قائم به، نحو: عالم وقادر، وبما ليس قائم به كقولك: الشمس تغرب غداً، فغروب الشمس يصدق عليه أنه معلوم(3).

أما اعتراض القرافي على قول الرّازي: (خطاب الله تعالى) وأن الخطاب من المخاطبة، وهي صيغة مفاعلة لا تكون إلا من اثنين فتكون مختصة بالحدث، فمخاطبة الله حادثة وكلامه قديم، والحكم - عند الأشاعرة- قديم، فتفسيره بالحدث برأي الباحث لا يصح، وقد تراجع القرافي عن تعريفه بقوله: (خطاب الله) إلى لفظ: (كلام الله)، فقال " إنما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب، وإنما يكون ذلك في الحادث، والصحيح أن يقال كلام الله القديم، " (4) وقد بين الطوفي أن تراجع القرافي كان بناءً على أمرين: أحدهما: " أن كَلَامَ اللَّهِ مَعْنَى قائم بالنفس عنده، فلا يظهر منه لغيره حتى يكون خطاباً ، والثاني: " أن الله سبحانه وتعالى قديمٌ ، فَلَا يَصِحُّ أن يكون معه في الأزل من يخاطبه" (5) "وقد أشار إلى أن العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ الكلام يكون أولى" (6).

وأجاب عنه ابن عاشور عن هذا بأن الخطاب وإن كان يستدعي مخاطباً لكن لا يلزم لتحقيقه وجود مخاطب، بل علم بوحده فيما لا يزال كافياً في صحة الخطاب،

1 - شرح التنقيح ص 150.

2 - حاشية التنقيح ص 149.

3 - نفائس الأصول، 1/ 219.

4 - شرح التنقيح، ص 67.

5 - الطوفي: شرح مختصر الروضة، 1 / 251.

6 - المصدر نفسه، 1 / 252.

بناءً على قول جمهور الأشاعرة بأن الأمر يتعلق في الأزل بالمعدوم وأن الله أمرٌ وناهٍ في الأزل وأن الكلام متنوع.(1)

ويصح تسمية الكلام خطاباً إذا أقررنا تعريف الخطاب بأنه هو الكلام الذي قصد به الإفهام حالاً أو مآلاً، فعلى هذا المعنى يصحّ تسميته خطاباً بخلاف لو اخترنا تعريفه بأنه هو الكلام الذي قصد به الإفهام في الحال، (2)

إشكالات المعتزلة على التعريف الذي رجّحه ابن عاشور:

الأول: "أنّ الخطاب هو كلام الله، وهو عندهم - أي: الأشاعرة- قديم، والحكم يعلل بالعلل الحادثة، نحو قولنا "حلت المرأة بالنكاح" و"حرمت بالطلاق" والمعلل بالحادث حادث، فيلزم أن كلام الله تعالى الذي هو الحكم عندكم حادث".(3)

الإشكال الثاني: أنّه غير جامع لخروج السببية عنه كإتلاف الصبي سبب وجوب، وكذا المانع في قولنا: (النجاسة مانعة من الصلاة)

الإشكال الثالث: أن فيه تردداً، والبيان مع التردد يوقع الوهم.

ومقصود المعتزلة في اعتراضاتهم بأنّ الخطاب قديم والحكم حادث أي: بعد الخطاب فالأمر بهذا لا يستقيم؛ كونهم يصفون الخطاب بالقديم مع أن الأحكام حادثة وأن الحكم يعلل بفعل العبد كالتحليل بالنكاح والتحريم بالطلاق وما كان معللاً بالحادث الذي هو النكاح والطلاق اللذان هما بفعل العبد أولى أن يكون حادثاً.(4)

مناقشة اعتراضات المعتزلة:

أما قولهم: إنّ الخطاب هو كلام الله وهو قديم، والحكم حادث، فلا يسلم به؛ لأن الحكم الشرعي لا يوصف بكونه حادثاً، وإنما الحادث هو تعلقه بالمحل؛ فقولنا: "حلت بعد أن لم تحل" معناه: أن الحل تعلق بالفعل بعد أن لم يتعلق به من قبل، ولا

1- ينظر: حاشية التنقيح، 75/1.

2 - ينظر: العضد، شرح المختصر، ص 227.

3 - ينظر: الطوفي شرح مختصرة الروضة (255\1)والجراعي، شرح مختصر أصول الفقه، 319/1.

4 - ينظر: تاج الدين الإرموي، الحاصل من المحصول، 234 /1 .

يلزم من حدوث التعلق حدوث الحكم نفسه. ثم إننا لا نسلم أن الحكم في قولنا: "الوطء حلال" صفة لفعل العبد، بل هو حكم متعلق بالفعل؛ فالمعنى: أن هذا الوطء تعلق به وصف الحل، ولا يلزم من مجرد التعلق أن يكون صفة للمتعلق. ومعنى كونه حلالاً هو: أنه مقول فيه إن الله رفع الحرج عن فاعله. وعليه، فالحكم قديم، وأما التعلق والمتعلق فحادثان، نظير القول المتعلق بالمعدوم؛ كقولنا: "شريك الإله ممتنع"، فإن هذا القول متعلق بالمعنى الممتنع في الخارج، وليس صفة له، وإلا للزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع، وهو باطل. كما أن ما يقع وصفاً للحادث بوساطة "ذو" لا يلزم أن يكون حادثاً، فيقال: "العبد ذو رب"، ثم لا نسلم أن الحكم معتل بفعل العبد، بل هو مجرد معرف له، كما أن العلم الحادث يدل على الصانع القديم ولا يعلله. (1)

أما عن الإشكال الثاني "فليس معنى تعلق الضمان بالصبي أنه مطلوب به، بل معناه تكليف الولي بالأداء من مال الصبي." (2)

الاعتراض الثاني: أورده القرافي نفسه وذكر أنه غير جامع؛ لخروج الحكم الوضعي من التعريف، حيث قال: "والحد ليس جامعاً لكل ما هو حكم شرعي، بل أحد نوعيه خاصة، وهو أحكام التكليف، أمّا الوضع فلا" (3) وأجيب عن عدم دخول الأحكام الوضعية في التعريف بأننا لو سلمنا بأنها خارجة عن الأحكام الشرعية، لكنها ليست خارجة عن التعريف، بل هي داخلة فيه، فخطاب الوضع مندرج في خطاب التكليف، وبيان ذلك أن الأحكام التكليفية تستلزم أسباباً، وشروطها، ودلائلها، فيندرج خطاب الوضع في خطاب التكليف، وهذا ما أشار إليه البيضاوي بقوله: "إن سلم فالمعني ما اقتضاه الفعل والترك، وبالصححة إباحة الانتفاع، وبالبطلان حرمة" (4)، ومعنى كلام البيضاوي: أن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير، فهي راجعة إليه تأويلاً؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى للفساد إلا حرمة الانتفاع، ولا معنى للصححة إلا إباحة

1 - ينظر: الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل 2 / 10.

2 - المصدر نفسه 2 / 11.

3 شرح التنقيح، ص. 70.

4- البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، 1 / 78.

الانتفاع، وبذلك تكون هذه الأحكام مندرجة ضمناً في قولنا: بـ(الافتضاء) أو (التخيير) فيكون التعريف جامعاً.

الترجيح:

بعد عرض تعريف القرافي والرازي الذي أيده ابن عاشور فإنه يتضح أن الاختلاف بين التعريفين إنما هو خلاف لفظي حيث إن القيد الذي ذكره القرافي وهو (القديم) ولم يؤيده ابن عاشور صراحة إلا أن مقصود تعريف الرازي الذي اختاره بقوله: (خطاب الله) هو مراد القرافي نفسه وهو (الكلام النفسي) وهو أيضاً ما عناه الإسنوي بقوله: "مرادهم هنا بـخطاب الله تعالى هو ما أفاد، وهو الكلام النفساني"⁽¹⁾؛ فلا فرق بين وصف القديم وبين خطاب الله؛ إذ إنهم يرون ويقولون بقول الأشعري بالكلام النفسي، وبرأي الباحث القاصر فإنّ التّعريف المختار الذي يكون جامعاً مانعاً للحكم الشرعي هو تعريفه بأنه: "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع"؛ لكونه جامعاً مانعاً.

فالمراد بـ(الخطاب) هنا هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيدخل تحت قولنا: (المتعلق) التعلق المعنوي (قديم) قبل وجود الخطاب وتعلق تنجيزي (حادث)⁽²⁾ بعد وجوده⁽³⁾

والمراد بـ(الوضع) أن يشمل الحدّ قسمي الحكم، وهما: التكليفي، والوضعي، وحذفت زيادة القرافي (القديم)؛ نظراً إلى أن الخطاب هو الكلام، وهو حقيقة في النفساني فقط، عند المتكلمين فلا حاجة إلى هذا القيد⁽⁴⁾.

1 - نهاية السؤل ، 1 / 28.

2 - يعبر بعض الأصوليين بالتنجيزي عن الحادث، وبالمعنوي عن القديم، ينظر: الزركشي، البحر المحيط ، 1 / 92.

3 - ينظر: جلال الدين المحلي، جمع الجوامع 1 / 48 ، والشنقيطي ، المذكرة ص 73 ، 74.

4 ينظر : السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج.(120\2).

المسألة الثانية: في تعريف الأداء:

نصّ القرافي: " هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة اشتمل عليها التوقيت"⁽¹⁾

نصّ ابن عاشور: " قوله: (لمصلحة... إلخ) متعلّق بالمعين وهو زيادة على الحدّ، ولا تصلح أن تكون فصلاً من فصول الحد للإخراج كما قصد المصنف؛ لأن الوقت لا يكون معيناً شرعاً إلا وفيه مصلحة، فوجود المصلحة مساوٍ للتوقيت، فلا يصح أن يكون أخص منه حتى يكون فصلاً للإخراج"⁽²⁾

التحليل والمناقشة:

جاء حد القرافي متكوّناً من اسم جنس وخمسة قيود، فالجنس هو قوله: (إيقاع) والقيود الأول هو: (العبادة) والقيود الثاني: (في وقتها) والقيود الثالث: (المعين لها شرعاً) والقيود الرابع: (شرعاً) والقيود الخامس هو: (لمصلحة اشتمل عليها الوقت)⁽³⁾ وعرفه الرّازي بما معناه: فعل الواجب في وقته وعرف كذلك بأنه: " هو ما فعل في وقته المقدر له شرعاً"⁽⁴⁾ وعرفه بعضهم: " بأنه فعل الشيء أولاً في وقته المقدر له شرعاً"⁽⁵⁾

¹ شرح التنقيح: ص76، وقد أورد على تعريف علماء الأصول اعتراضات وصور تجعل حدهم غير مانع . الاعتراض الأول : أنهم لم يذكروا في تعريفهم للأداء الجهة التي تحدّد الوقت وهو يقصد بهذا تعريف الرّازي في المحصول.

الاعتراض الثاني : أنّ حدّه غير مانع من دخول الواجبات الفورية فيهم كرد المغصوب وإنقاذ الغرقى . فمراده من وضع هذه القيود من أن تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت وأن فعل المكلف في الزمن الذي يلي ورود الأمر لا يوصف بكونه أداء في وقته ولا قضاء بعد وقته، فلو سلمنا لهم بحدّهم فكيف يوصف فعل من فاتته صيام رمضان لعذر وقضاه في شوال فإن فعله في هذا الحال يسمى قضاء مع أنه قد جاء به على وقته . الاعتراض الثالث : اعترض عليهم بأن تعريفه للأداء بصيغة الوجوب يخرج النذب وهذا مخالف لبعض المذاهب الفقهية كالشافعية حيث إنهم يرون بجواز أداء النفل وقضائه . وقد أيده ابن السبكي حيث أورد أنه ينبغي أن تبدل لفظة [الوجوب] في التعريفين بالمشروعية، فيقال: ما سبقت له مشروعية، ليشمل النوافل المؤقت . ينظر: القرافي ، فوائس الأصول 1 / 325.

² حاشية التنقيح : ص 155.

³ ينظر: الشّوشاوي ، رفع النقاب 2 / 9.

⁴ المرادوي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه 2 / 857

⁵ عبد المؤمن البغدادي الحنبلي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول 52/1

ومن خلال النظر في التعريف السائد عند علماء الأصول للأداء يظهر أنه الشَّطْر الأول من التعريف الذي ذكره القرافي، وهذا ما كان متداولاً في تعريفه عند الكثيرين منهم، كالغزالي،⁽¹⁾ وابن قدامة،⁽²⁾ وابن السبكي⁽³⁾، وخالفهم القرافي في بقية القيود في التعريف، وقد أقر على نفسه تلك المخالفة حين ذكر أنه: (غَيْرَ قيود الجماعة).⁽⁴⁾

وفي المقابل يرى ابن عاشور أن القيود التي زادها هي زيادات في الحد ولا يصح أن تكون فصلاً من فصوله، وأنَّ القيد الذي اتفق على إيراده علماء الأصول يغني عنها(الوقت)؛ لأن الوقت لا يكون معيناً شرعاً إلا وفيه مصلحة، فوجود المصلحة مساوٍ للتوقيت، ومن خلال النظر في اعتراض ابن عاشور وتعقبه للتعريف في قوله: (مصلحة) دون بقية القيود، تظهر موافقته عليها وتأييده لمذهب جمهور الأصوليين في تعريفهم الأداء بأنه: " هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً".⁽⁵⁾ فأيد القرافي في بعض القيود وخالفه في قيد.

وينبغي التنبيه إلى أنَّ كل مأمور به شرعاً وقته هو زمن الخطاب، فإيقاعه فيه يسمى أداء، وبعده يسمى قضاء، بخلاف ما ذهب إليه القرافي من عدم وصفه بالأداء ولا بالقضاء، وقد ذكر ابن عاشور أنه لم يطلع على هذا الوصف⁽⁶⁾، ولكن الناظر والمتتبع يجد أن ما جاء به القرافي موجود عند غيره من العلماء، فقد جاء مثله في الحاصل⁽⁷⁾ وفي غيره من الكتب الأصولية، وقد أورد الإسنوي أن العبادات التي لم يكن لها وقت معين لا توصف بالأداء ولا بالقضاء⁽⁸⁾ وهو نفس اصطلاح القرافي

1 - الغزالي ، المستصفى 1 / 116

2 - عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، من أهل جماعيل من قرى نابلس بفلسطين، خرج من بلده صغيراً مع عمه عندما ابتليت بالصليبيين، واستقر بدمشق، واشترك مع صلاح الدين في محاربة الصليبيين، رحل في طلب العلم إلى بغداد أربع سنين ثم عاد إلى دمشق، من تصانيفه " المغني في الفقه شرح مختصر الخراقي" وله في الأصول " روضة الناظر ". ينظر ترجمته عند ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة ص 133 - 146،

3 - ابن السبكي ، الإبهاج 1 / 167

4 - حاشية التنقيح ص 157

5 - ابن السبكي ، الإبهاج 1 / 167، وابن قدامة ، روضة الناظر 1 / 254.

6 - ينظر: حاشية التنقيح 1 / 80.

7 - ينظر: الأرموي، الحاصل من المحصول ص 247.

8 - ينظر: الرهوني ، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل ، 2 / 26

الذي ادّعى ابن عاشور غرابته، ومما يؤكد ذلك "أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين، أي: مضبوط بنفسه محدود الطرفين أو لا، فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء ولا بالقضاء سواء أكان لها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامتنال الأمر إذا قلنا: إنه على الفور أم لم يكن كالصلاة المطلقة والأذكار وقد توصف بالإعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخل فتداركها"، (1).

وخلاصة القول في المسألة: أن علماء الأصول قسموا الوقت ثلاثة أزمان بحسب تعلقه بالمكلف، هي: زمن ورود النص، والزمن الذي يلي وروده، والزمن أو الأزمان التي تلي الزمن الثاني،⁽²⁾ وهو تقسيم عقلي بنوا عليه مسألة تحديد وقت تعيين الأمر على المكلف.

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة أن قيد (الوقت) أغنى عن القيد الذي جاء به القرافي، كما يظهر للباحث أن كلاً من التعريف الذي جاء به القرافي وما تعقبه عليه ابن عاشور لا يجعل تعريفهما للأداء جامعاً ولا مانعاً؛ لأنهما قد غفلا عن قيد مهم -وهو الأجر بالاعتبار- وهو (الأمر الأول) حتى يمنع من دخول بعض العبادات كفعل العبادة في وقتها، لكن في غير الوقت الذي قدر له أولاً شرعاً، كالصلاة إذا ذكرها بعد خروج وقتها، لعذر كمن استيقظ بعد خُروج الوقت، لقوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها"⁽³⁾

فلهذا فإن تعريف الأداء الذي رجّحه الباحث لكونه جامعاً مانعاً هو " إيقاع العبادة في وقتها المقدر لها شرعاً بالأمر الأول"⁽⁴⁾ فإيقاع العبادة جنس يشمل الواجب والمندوب بناء على مذهب الشافعية وقوله: (في وقتها المقدر لها شرعاً)

1 - الإسنوي ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 59/1

2 - ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب 2 / 15

3 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم 1592، 138/2.

4 - ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب، 2 / 15

للتفرقة بينه وبين حدّ القضاء؛ لأنه فعله بعد وقته المقدر له⁽¹⁾، أما قوله: (شرعًا) فيخرج به العرف، وقوله: (بالأمر الأول) يخرج به الإعادة؛ لأنها تفعل ثانيًا، وإن كانت في الوقت المقدر لها.

فأما في المسألة الثانية فيرى الباحث أنّ المأمورات على الفور لا تتعلق بالوقت، وإنما تتعلق بأسبابها، فمتى فعلها المكلف كان أداءً ولا تصح تسميتها قضاءً مطلقاً، وهذا يدفع ما ذكره ابن عاشور من أن إيقاعها في وقتها أداءً، وبعده قضاءً، وينقض كذلك ما أشار القرافي إليه بعدم وصف الفعل؛ لأنه لم يتعلق بوقت مشتمل على المصلحة في نفسها؛⁽²⁾ لأن المكلف إن فعلها في وقتها سميت أداءً فاندفعت دعواه بعد جواز وصف الفعل بالأداء ولا بالقضاء "وأنّ التكليف في الواجب على الكفاية منوط بغلبة الظن، فإن غلب على ظن المكلف أن غيره لم يقم به، وجب عليه أن يفعله في وقته"⁽³⁾.

المسألة الثالثة: اشتراط العلم والقدرة في بعض الأحكام الوضعية:

نصّ القرافي: " لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع"⁽⁴⁾

نصّ ابن عاشور: " لعل صواب العبارة هكذا: " إذ لا تكليف إلا وهو سبب أو شرط إلخ" أي: لا يخلو متعلق خطاب التكليف عن أن يكون سببًا لشيء ما أو شرطًا أو مانعًا"⁽⁵⁾

التحليل والمناقشة: ذهب القرافي إلى أنّ بعض الأسباب يشترط فيها العلم والقدرة، ومثّل لهذا بعدة أمثلة كجناية الزنا وشرب الخمر ونحوهما مما هو سبب للعقوبة، فإن قواعد الشرع تقضي بأنه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة.

1 - عرفه كثير من علماء الأصول بعدة تعريفات لا تختلف عن هذا التعريف، ينظر: الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، 2/ 25، وشرح الكوكب المنير، 1/ 365 و روضة الناظر 1/ 255 .

2 - ينظر: الشوشاوي ، رفع النقاب 2/ 16

3 - ينظر: صفي الدين الهندي ، نهاية الوصول. 2/ 573.

4 - شرح التنقيح ص 81.

5 - حاشية التنقيح ص 175.

أما ابن عاشور فقد فرق بين العلم المشترط في خطاب التكليف، وبين العلم الموجود في الحكم الوضعي، فيرى أنه لا يشترط في الأسباب التي هي من باب الأحكام الوضعية القدرة والعلم، ورأى أن بين العلمين فرقاً، فالعلم المشترط في خطاب التكليف هو العلم بنفس الحكم للفعل المطلوب، أي: علم المكلف بأنه مطالب بالأمر، وأما خطاب الوضع فغالبه لا نظر للعلم فيه، فصح عنده أن خطاب الوضع مطلقاً لا يشترط فيه علم المكلف بأنه خطاب وضع، (1) ومثّل للفرق بين العلم في خطاب التكليف والعلم في خطاب الوضع " بصيغ العقود، فإنّ انتقال الملك أثرٌ للعزم والقصد، وذلك معنى العلم". (2)

وقد اتفق علماء الأصول على أن خطاب التّكليف يشترط فيه علم المكلف بالتكليف، وقدرته على ذلك " وأن التّكليف الشرعي هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة فلا تكليف على مَنْ لَا يمكنه العلم كالمجنون وَالطفل، ولا تجب على مَنْ يَعْجزُ كَالأَعْمَى وَالأَعْرَجَ وَالْمَرِيضَ فِي الْجِهَادِ؛ وكما لا تجب الطهارة بالماء والصلاة قائماً وَالصوم وغير ذلك على مَنْ يعجز عنه. (3)

وقد أكد ابن تيمية "أن المستقرئ للسنّة يتبين له أنّ التّكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل فمن كان عاجزاً عن أحدهما سقط عنه مَا يعجزه". (4)

أما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل، (5) وهذا القدر متفق عليه عند علماء الأصول وقد صاغ علماء الأصول هذا الفرق بعبارات متقاربة، واتفقت كلمتهم على القول به. (6)

أما محل النزاع فيقع في الحكم الوضعي، وهو بعض الأسباب فقد اختلف علماء الأصول على قولين:

1 - حاشية التنقيح ص 174 .

2 - المصدر نفسه ص 174.

3 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى 10 / 344.

4 - المصدر نفسه، 21/634.

5 - الطوفي، شرح مختصر الروضة 1 / 416، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ص 426.

6 - ينظر: البقوري، ترتيب الفروق واختصاره، 1 / 121.

القول الأول: وهو ما ذهب إليه القرافي ومن تبعه إلى استثناء بعض الأسباب من كونها من الأحكام الوضعية التي لا يشترط فيها العلم والقدرة معلاً ذلك بأن هذه الجنايات وتلك المعاصي لا تترتب عليها تلك العقوبات إلا بشرط العلم والقدرة، و" أن رحمة صاحب الشرع تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بإرادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والإنابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفًا . "(1)

القول الثاني: وهو ما تفرد به ابن عاشور من نفي ذلك الشرط، وفرق بين مفهوم العلم الذي اشترطه علماء الأصول في خطاب التكليف، وبين العلم الذي اشترط القرافي وقوعه في خطاب الوضع، ولا شك في أن الخلاف بين القولين قد يكون لفظياً في تكييف معنى العلم وتأويله، إذ إن ابن عاشور لم ينفِ اشتراط العلم وإنما أول معنى العلم المطلوب تحققه في الحكم الوضعي بما ينافي معنى العلم في الحكم التكليفي وهذا يتضح من خلال قوله: " لا يشترط فيه علم المكلف، أي: علمه بأنه خطاب وضع "(2) ومما يؤكد على أن الخلاف بينهم خلاف لفظي هو أن علماء الأصول درجوا على استثناء قاعدتين:

أولاهما: أسباب العقوبات التي هي الجنايات: كالقتل الموجب للقصاص فإنه

يشترط فيه العلم والقصد؛ ولذلك لا يجب القصاص على المخطئ؛ لعدم العلم، وحد الزاني يجب في الشبهة لعدم العلم.

ثانيتها: أسباب انتقال الأملاك في المنافع والأعيان: كالبيع، والهبة، والإجارة، ونحو ذلك من العقود؛ فإنه يشترط في ذلك العلم والقدرة والإرادة، فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم، بمقتضاه: لم يلزمه شيء.(3)

1 - القرافي، الفروق 2 / 175 .

2 - حاشية التنقيح ص 174 .

3 - الزركشي، البحر المحيط 1 / 101

القول الثالث: ما ذكره ابن الشاط(1) : وهو عدم التسليم بكون هاتين القاعدتين من باب الحكم الوضعي، ويظهر الفرق بين القولين من أن أصحاب هذا القول قد نفوا اشتراط العلم مطلقاً وعدم التسليم بكون القاعدتين من باب الحكم الوضعي بل إنهما ازدوج فيهما الخطابان التكليفي والوضعي، بخلاف رأي ابن عاشور الذي لم ينفِ كون العلم شرطاً في تحقيق بعض الأسباب، وإنما فرّق بينه وبين العلم المشترط في خطاب الوضع.

الترجيح:

والرّاجح برأي الباحث ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، وهو عدم التسليم بأن هذه القواعد استثناءً من خطاب الوضع ولا بصحة تسميتهما بذلك، وأنه قد ازدوج فيهما خطاب التكليف مع خطاب الوضع فلحقها اشتراط العقل وما معه من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع، فإنّه يرتفع التكليف مع عدم تلك الأوصاف فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه(2) فتصير خطاب تكليف، وبيان ذلك بالنظر إلى أسباب العقوبات: أن السرقة - مثلاً - خطاب تكليف من جهة التحريم، فالسرقة محرمة، وخطاب وضع من جهة أنها سبب القطع والتكليف يرتفع مع عدم العلم والقدرة، "فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه؛ لأن وجوب حدّ السرقة تابع لتحريمها والتّحريم حكم تكليفي لا يثبت مع الجهل".(3)

أما استثناء القاعدة الثانية وهي أسباب انتقال الأملاك: فيمكن الإجابة عنها بأن البيع مثلاً خطاب تكليف من جهة أنه تعتريه الأحكام الخمسة التكليفية، وخطاب وضع من جهة أنه سبب انتقال الأملاك في البيع الجائز، وإباحة البيع ترتفع مع عدم العلم بالبيع الذي هو لازم قصده والرضا به فيرتفع خطاب

1 - هو سراج الدين أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري السبتي، ابن الشاط، فرضي فقيه مالكي، ولد سنة 643 هـ، وتوفي سنة 723 هـ، من مصنفاته: إدرار الشروق على أنواء البروق، وغنية الرائض في علم الفرائض، وغيرها، ينظر ترجمته ابن فرحون الديباج المذهب 324 - 432،

2 - ابن الشاط، إدرار الشروق ، 1 / 162

3 - عياض بن نامي السلمي ، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 45.

الوضع المرتب عليه؛ لأن انتقال الأملاك تابع للإباحة، والإباحة حكم تكليفي لا يثبت مع الجهل والإكراه.(1)

المسألة الرابعة: هل ينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع؟:

نصّ القرافي: " لا يتصور انفراد التكليف؛ إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع " (2)

نصّ ابن عاشور: " عبارته في التعليل فاسدة؛ لأنه ليس المراد من الاجتماع بين الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في الوقت بل المراد التحاق المتعلق " (3)

التحليل والمناقشة:

تناول علماء الأصول الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، باعتباره من الفروق المتعلقة بمباحث الحكم التكليفي في أصول الفقه، وقد وصف القرافي الفرق بينهما بأنه عظيم القدر جليل الخطر، وبتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الإشكالات، وترد إشكالات عظيمة(4).

ولعل أبرز هذه الفروق أن خطاب التكليف مقصود للشارع بذاته، أي: مقصود بالقصد الأول، بخلاف خطاب الوضع، فليس للشارع قصد في تحصيله، ولا في عدم تحصيله، وما هو مقصود له، وهو ما بيّنه الإمام الشاطبي عند الحديث عن الشروط المعتبرة شرعاً من أن الشروط الراجعة إلى خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها أو عدم تحصيلها من حيث هي شروط، فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب فيه الزكاة- مثلاً - ليس بمطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، وكذلك قرر الشاطبي عند ذكر الموانع أنها ليست بمقصودة للشارع؛

1 - ينظر: عبد المحسن بن محمد الرئيس، العلم والقدرة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، ص 45.

2 شرح التنقيح ص 81.

3 - حاشية التنقيح ص 175.

4 - ينظر: القرافي، الفروق، 1 / 291.

بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها أو رفعها، ولكن متى حدث أو وقع المانع ترتب عليه أمور. (1)

كذلك خطاب التكليف يشترط فيه قدرة المكلف على فعل ما كلف به؛ لقوله

تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (2) وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (3) وأما خطاب الوضع فليس من شرطه ذلك؛

ولهذا فإن كثيراً من الأسباب لا قدرة للمكلف على إيجادها أو منعها ولا يمنع ذلك من كونها أسباباً، (4) كما "أن الحكم التكليفي لا يتعلّق إلا بفعل المكلف والوضعي يتعلّق بفعل غير المكلف فلو أتلفت الدابة أو الصبي شيئاً ضمن صاحب الدابة والولي في مال الصبي الثّان⁵ أن التكليفي لا يتعلّق إلا بالكسب بخلاف الوضعي" (5).

ومن الفروق التي تجدر الإشارة إليها كذلك أن خطاب الوضع خاص بما رتب الحكم فيه على وصف أو حكمة لأن جواز التعليل بها لا يجري في الأحكام المرسلة غير المضافة إلى الأوصاف، ولا في الأحكام التّعبدية التي لا يعقل معناها ولهذا لو أحرم ثم جنّ ثم قتل صيدا لا يجب الجزاء في ماله. (6)

ويلخص الشنقيطي ذلك بأن خطاب الوضع علامته أنه إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلاً كزوال الشمس، والنقاء من الحيض أو يكون في قدرته، ولا يؤمر به كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج، وعدم السفر للصوم، وبهذا تعرف أن خطاب التكليف علامته أمران: أن يكون في قدرة المكلف، ويؤمر به فعلاً كالوضوء

1 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، 1 / 444.

2 - البقرة، آية 286.

3 - الحج، الآية 78.

4 - عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 45

5 - الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، (177/1)

6 - ينظر: - المصدر نفسه (99/1).

للصلاة أو تركها كسائر المنهيات، وخطاب الوضع أعم من خطاب التكليف؛ لأن كل تكليف معه خطاب وضع، إذ لا يخلو من شرط أو مانع مثلاً⁽¹⁾.

وقد ذكر القرافي جواز اجتماع خطاب الوضع وخطاب التكليف في شيء واحد وانفراده عنه، أما اجتماعهما كالزنى فإنه حرام، ومن هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد، ومن هذا الوجه هو خطاب وضع، والسرقعة من جهة أنها محرمة خطاب تكليف ومن جهة أنها سبب القطع خطاب وضع، وكذلك بقية الجنايات محرمة وهي أسباب العقوبات⁽²⁾، والبيع مباح أو مندوب، أو واجب، أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته، وقد اختلفت عبارته التي في الفروق عن عبارته التي في شرح التنقيح وهو محل نزاع المسألة، فقد ذكر في الفروق ما يخالف كلامه من أن خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه⁽³⁾.

وقد اختلف في ترجيح القول المقدم عند القرافي، فرجّح الطّوفي ما جاء في شرح التنقيح⁽⁴⁾ ورجّح الشوشاوي ما جاء في الفروق ونقل عن بعض شراح التنقيح أن هذا المعنى أجنبي عن هذه المسألة؛ "لأن البحث إنما هو في كون الشيء في نفسه خطاب تكليف أو خطاب وضع لا أنه متوقف على أنه خطاب الوضع"⁽⁵⁾.

ويظهر من خلال قول ابن عاشور: "وعبارته في التحليل فاسدة"⁽⁶⁾ أن ابن عاشور قد أيد في عدم جواز تصور انفراد خطاب التكليف، وإنما خالفه في التوجيه فقط، حيث يرى أن المراد من المقارنة بينهما، ليس في الوجود في الوقت نفسه، بل المراد اتحاد المتعلق، وإلا لما صحّ مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف، فالمقياس المعتبر عند المقارنة بينهما هو متعلق الخطابين، وصوّب عبارة القرافي وجعلها تكون: "إذ لا تكليف إلا وهو سبب وشرط"⁽⁷⁾؛ ولهذا يكون الدليل على

1- محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، 1 (38 /).

2 القرافي، الفروق، (الفرق السادس والعشرون) 1 / 296

3 - ينظر: القرافي، الفروق، (الفرق السادس والعشرون) 1 / 296

4 - ينظر، الطوفي، شرح مختصر الروضة 1 / 440.

5- الشوشاوي، رفع النقاب 2 / 86

6 - حاشية التنقيح ص 175

7- حاشية التنقيح، ص 175.

عدم الاستقلال هو الاستقراء، فلو سلمنا بما ذكره القرافي من تحليل لما صح انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف، إذ الزوال الذي هو سبب له مسبب وهو وجوب الصلاة، وهما مقترنان، فما صح هذ الانفراد والاجتماع إلا بمعيار واحد وهو المتعلق بالخطابين لا وجودهما بالوقت نفسه. (1)

الترجيح:

يظهر للباحث أنه يمكن تأويل كلام القرافي على أنه أجمل في شرح التنقيح ما بينه في الفروق؛ لأن طبيعة الكتابين توجب ذلك، وهذا يؤكد ما سبق ذكره في التمهيد من نقل الشوشاوي عن بعض الشراح من أن هذا المعنى أجنبي عن هذه المسألة؛ لأن البحث في هذه المسألة إنما هو في كون الشيء في نفسه خطاب التكليف أو خطاب الوضع (2) لا في متعلقهما كما بينه ابن عاشور، بخلاف ما ذكره القرافي في الفروق حيث بيّن متعلق كل خطاب وأظهر الفرق بينهما فكان لزاماً عليه ذكر ما اتفق عليه في خطاب الوضع وما اختلف فيه، وهذا ما اقتضته طبيعة الكتاب، فكأنه يقصد بما كتبه في الفروق من جواز انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع وبسطه في الفرق السادس والعشرين هو جواز الحكم بالأثر المترتب على الخطابين، فجوز انفراد متعلق الخطابين، وفي شرح التنقيح من كون التكليف بحكم لا يكون إلا وله سبب، أو شرط، أو مانع، لأن طبيعة الكتاب لا تسمح بذلك، وكونه تأخر في تأليفه فأجمل ما بينه وفصله في الفروق، أما ابن عاشور فقد ثبت عنده عدم الاجتماع بين الخطابين بالاستقراء. (3)

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 175 .

2 - ينظر: الشوشاوي ، رفع النقاب (2 / 86).

3 - ينظر: حاشية التنقيح ص 187

المسألة الخامسة: هل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفي أم الحكم الوضعي؟(1)

اتفق الأصوليون على أنّ الرخصة من جملة الأحكام الشرعية إلا أنّهم اختلفوا في كونها من الأحكام التكليفية أم من الأحكام الوضعية.

المذهب الأول: أنها من الأحكام الوضعية، وهو ما اختاره بعض الأصوليين كالأمدي، والبيضاوي، والسبكي، وابن النجار، واختاره القرافي، أي: أن الرخصة من خطاب الوضع، ودليلهم أن كلاً من السفر، والمرض، والحيض، والضرورة، والإكراه، وغيرها أسبابٌ للترخيص أو مانعةٌ من التّكليف بحكم العزيمة، وكل ذلك لا طلب فيه ولا تخيير بل فيه وضع، وجعل، واعتبار، وهذه كلها أحكامٌ وضعية كذلك بالنظر في تعريف الرخصة في القدر المشترك عند علماء الأصول - كما سيأتي بيانه- بأنها أسبابٌ مانعةٌ من فعل الحكم. (2)

المذهب الثاني: وهو ما اختاره ابن عاشور في تعقبه - كما هي عادته في طالعة كل فصل وتوجيه سبب المناسبة فيه - ، فأوضح أن البحث عن الرخصة والعزيمة من متعلقات البحث عن خطاب التّكليف فقال: " والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب التّكليف " (3) ووجّه كلامه أنهما صفة للحكم العارض للفعل فكانا ملحقين به، وهو رأي الإسنوي والزرکشى، وذلك لأنهما - أي: الرخصة والعزيمة- يرجعان إلي الاقتضاء والتخيير، والرخصة تحمل معنى التخيير برأيهم، وأنهما وصفان للأحكام التّكليفية، وأن كلاً من هذه الأحكام إما أن تكون عزيمة ومطلوباً، وإما أن تكون رخصة ومخيراً فيه، فهي بناء على هذا تعدّ من الأحكام التّكليفية؛ لكونهما اسمين لما طلب الشارع إباحته على وجه العموم والطلب والإباحة حكم تكليفي (4).

1 - لم ينص القرافي على صراحة على رأيه؛ لكن إيرادها في هذا الباب دليل على أنه عدها من الخطاب الوضعي . أما ابن عاشور فإنه صرح بأنها من خطاب التّكليف . ينظر : حاشية التنقيح ، ص 181 .

2 - ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 1 / 482.

3 - حاشية التنقيح ، ص 181 .

4 - ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 1 / 95 .

والرّاجح في رأي الباحث أن الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية إذ إن المكلف لا يسعه الانتقال إلى فعل آخر إلا أن يكون الشارع قد وضعه لمعنى معين.

كذلك يجاب عن الذي ذكره ابن عاشور بأن الرخصة والعزيمة يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير، وأن تعلق الرخصة والعزيمة بالحكم الوضعي أقوى من تعلقها بالحكم التكليفي؛ وذلك بأن الرخصة ترجع في الحقيقة إلى جعل الأحوال الطارئة غير الاعتيادية أسباباً لتخفيف الحكم عن المكلفين؛ لأن الحكم المشروع فيها هو جعل الأحوال الطارئة سبباً للحكم، ومعلوم أن السبب من الأحكام الوضعية، فلو سلّمنا بأن الرخصة والعزيمة من قبيل الحكم التكليفي فهل هما قسم من أقسام الحكم التكليفي ذاته فيكونان من الحكم نفسه؟ أم أنهما من أقسام الفعل الذي هو متعلق بالحكم التكليفي؟ فينتج عن هذا القول أن يختلف القائلون بهذا الرأي على مذهبين:

المذهب الأول: يرى أنّ الرّخصة والعزيمة من أقسام فعل المكلف الذي هو متعلق بالحكم، ومال إلى هذا الرأي الرازي، وابن الحاجب،⁽¹⁾ وأيده ابن عاشور من خلال ذكره لما أورده الشاطبي، ووجّه قولهم بأن الرخصة بمعنى الفعل المرخص فيه، والعزيمة بمعنى الفعل المعزوم عليه فيكون هو الحكم.

المذهب الثاني: هو أن الرّخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفي ذاته، وبه قال البيضاوي، وابن السبكي،⁽²⁾ وابن النجار حيث ذكروا أنهما وصفان للحكم لا للفعل، فتكون العزيمة بمعنى التأكيد في طلب الشيء، وتكون الرخصة بمعنى الترخيص⁽³⁾، وأن كلاً من العزيمة والرخصة ترجع إلي خطاب الشارع بالاقتضاء أو التخيير، فالعزيمة اسم لما طلبه الشارع أو أباحه غير مبني على أعدار المكلفين والرخصة اسم لما أجازته الشارع بناء على الأعدار.

1 مختصر ابن الحاجب: ص 43

2- البزدوي كشف الأسرار: 2 / 618 جمع الجوامع مع حاشية البناني، 1 / 119 منهاج الوصول: ص 7.

3 - ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 1 / 488.

المسألة السادسة: في تعريف الرخصة:

نصّ القرافي: " الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع اشتها المانع منه شرعاً." (1)

تعقب ابن عاشور: تعقب ابن عاشور التعريف الذي ذكره القرافي وبين أنه قد أفسد الحد بشبهتين: الأولى: "أخذة الجواز في تعريفه بما يرادف الإذن والتشريع، والثانية: الذهول عن مراد الإمام من المانع،" (2) حيث إن القرافي بزعمه لم يفرق بين ما يمنع من أجل المشقة وما يمنع لأجل الحرج، وقد حمل كلام الرازي على ما لم يرد، وبين ابن عاشور أن تعريف الرازي للرخصة ينطبق على ما كان عليه مراد الأصوليين. (3)

وقد حاول ابن عاشور إصلاح التعريف حين زاد عليه قيوداً في النص فيكون تعريف الرخصة عنده " جواز الإقدام على الفعل مع اشتها النص المانع منه شرعاً" (4)

التحليل والمناقشة:

ويجدر بنا في هذه المسألة التطرق إلى اختلاف العلماء في تعريف الرخصة لما لها من صلة في تعقب ابن عاشور.

فالرخصة عند الرازي هي: " ما يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع" (5)، وهذا التعريف هو المختار عند ابن عاشور مع زيادة بعض القيود كما ورد.
وعرفها الأمدي بأنها: " ما شرع من الأحكام لعذر" (6).

1 - ينظر: حاشية التنقيح ص 184.

2-المصدر نفسه ، 184و

3 - حاشية التنقيح ص 183 .

4 - المصدر نفسه ، 184.

5 - ينظر الرازي ، المحصول 1 / 120 . وممن وافق الرازي في اختيار هذا التعريف صفي الدين الهندي، وقد أضاف إليه قيد الترك ، وعرفها الإسنوي والبيضاوي أنها الحكم الثابت علي خلاف الدليل لعذر ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 1 / 65.

واقترع بعض الشافعية على تعريف الرخصة بأنها: " ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر "(1)

واعترض القرافي على تعريف الرخصة قائم على أنه غير مانع؛ وذلك لأن تحديد الرخصة بما جاز فعله مع قيام المقتضى للمنع يقتضي أن تكون الأحكام والطهارات، والجهاد، والحدود، أو التعازير رخصة؛ لأنه يجوز فعلها مع قيام المقتضى للمنع، وهو أن الأصل عدم التكليف وهو خلاف الإجماع(2).

ولهذا لم يطلق القرافي المانع وقيده بالاشتغال ليخرج الأمور المذكورة على حد الرازي وهو الذي عناه بقوله: " أريد باشتغال المانع الشرعي: نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا: أكل فلان الميتة عند الجوع "(3).

وقد أبطل القرافي التعريف الذي اختاره حيث أوجد بعض الرخص التي لا تنفر منها الطباع السليمة كالسلم، والقرض، والمساقاة(4).

أما تعريف الشافعية المذكور فمعناه "أن ما شرع من الأحكام من فعل كأكل الميتة، أو الترك كترك الصوم للمسافر جنس متناول للمطلوب وغيره ولعذر، أي: ما يطرأ في حق المكلف من أمر مناسب للتيسير عليه مخرج لما ليس كذلك من الأحكام المشروعة كوجوب الصلاة، والزكاة، والخصال المرتبة في الكفارة، ومع قيام المحرم، أي: بقاء الدليل الدال على حرمة ذلك الفعل أو الترك معمولاً به، أي مثبتاً للحرمة حتى في حق المكلف أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام"(5).

وبعد النظر في هذه التعريفات وتتبعها تجد أن تعاريف علماء الأصول كلها تدور على أن المكلف في الأصل قد شرعت في حقه أحكام يجب أن يلتزم بها

6- الأمدى ، الإحكام في أصول الأحكام، 1 / 177.
1 - ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير في علم الأصول، 2 / 204.
2 - القرافي، نفائس الأصول ، 1 / 338 .
3 - حاشية التنقيح ، ص 84 .
4 - المصدر نفسه ، ص184.
5 - ابن أمير الحاج ، التقرير والتحرير في علم الأصول، 2 / 204.

اصطاح عليها بالعزيمة، وهي الأحكام التي شرعت ابتداءً دون وجود ظروف طارئة يمر بها المكلف، ولكن قد يحدث أن تمر على المكلف ظروف طارئة، وأعدار تستدعي التخفيف، لولاها لبقى الحكم الأصلي، ولكنها شرعت تخفيفاً على المكلفين ورفعاً للخرج عنهم.(1)

الترجيح:

يظهر للباحث أنه لا إشكال في تعريف الرازي، ولا يبطله ما أورده القرافي، ولا يلزم منه الزيادة التي جاء بها ابن عاشور، وبيان ذلك أن الجواز المذكور في التعريف إنما جوزه الشارع، وقد جعل الإقدام على المحذور في الرخصة هو الفعل وليس الجواز كما توهمه القرافي، وهو ما يؤكد الإسنوي من كون نقل القرافي عن المحصول " أنه فسّر الرخصة بجواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الإقدام مع عدم المانع، وهذا غلط على المحصول، فإنه إنما فسّره بالفعل".(2)

ومعنى قول الرازي الذي يفهم من سياقه أن الحكم العام للرخصة الجواز، وأن الحكم هنا مؤقت بالحاجة وقد ينتقل للإيجاب كأكل الميتة في المخصصة أو مظنتها؛ والقصر، والفطر في السفر، وإن كانت قد لا تحصل المشقة في بعض الرخص، وأما ما أورده من كونه أنه يلزم منه أن تكون الصلوات الخمس، والجهاد، والحج رخصة؛ وذلك لأن جميعها يجوز الإقدام عليه، فيندفع بأن الشارع لم يجعله مؤقتاً بحاجة متحققة بل جعل ذلك أمراً لا بد منه ولا محيص عنه.

ولو سلمنا بمقتضى اعتبار تعريف القرافي "فإن الشرع لا يقام؛ لأنه ما من مأمور به إلا ويبدل المكلف فيه كلفة". (3)

1 - مازن مصباح صباح، اليسر ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص 5.

2 - الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 1/ 66.

3 - ينظر: عبد الحكيم حمادي، الرخصة الشرعية بين القواعد والأصول وفائدتها في واقع الناس (1 / 8) .

أمَّا الزيادة التي زادها ابن عاشور والتي أتى بها لتصلح حدَّ القرافي، فإنما جاء بها لتخرج بعض الأحكام الفقهية التي يتوهم دخولها في التعريف، التي يجوز فعلها كالإجارة⁽¹⁾ والسلم⁽²⁾، مع وجود علة التحريم وهي جهالة الأجر فيهما.

المسألة السابعة: تذكير العدد وتأيينه:

نصَّ القرافي: " والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر، ولذلك قلنا: إنَّ

المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽³⁾ الأطهار دون

الحيض؛ لأن الطَّهر مذكر والحيضة مؤنثة، وقد ورد النص بصيغة التَّأنيث فيكون المعدود مذكراً لا مؤنثاً.

نصَّ ابن عاشور "على أنَّ ذلك غفلة منه؛ لأن التذكير والتَّأنيث فيما ليس بمذكر

حقيقي ينظر فيه للفظه ولفظ القرء مذكر، ولو كان كما قال لما اختلف الفقهاء"⁽⁴⁾

التحليل والمناقشة:

لا خلاف بين أهل اللغة في أنَّ القرء من الأسماء المشتركة فيذكر ويراد به الحَيْضُ، أو الطَّهْرُ عَلَى طريق الاشتراك اللفظي فيكون حَقِيقَةً لكل واحد منهما، كما في سائر الأسماء المشتركة⁽⁵⁾ فإنه يقال في كلام العرب على حد سواء على الدم وعلى الأطهار.⁽⁶⁾

1 - الإجارة هي بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة، ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشئ عنها، ينظر: أبو عبد الله الرِّصَاع، شرح حدود ابن عرفة ص 398 .

2 - السلم هو عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين، ينظر: الرِّصَاع، شرح حدود ابن عرفة 2 / 291 .

3 - البقرة الآية 226

4 - حاشية التنقيح ص 221

5 - ينظر: السرخسي، المبسوط 6 / 22

6 - ينظر: ابن رشد، بديهة المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 90.

ولكن الخلاف بين أهل العلم في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرُوءٍ﴾⁽¹⁾ في حمل لفظ (القرء) على الحيض أو الطهر، فقد رام كلا الفريقين أن

يدلل على أن اسم القرء في الآية ظاهر في المعنى الذي يراه هو، أي: في كونه
يحمل على معنى الحيض أو الطهر، وذلك على قولين:

القول الأول: قول الجمهور وهم الشافعية والمالكية ورواية عن الحنابلة، قالوا:
القرء هو الطهر⁽²⁾.

والقول الثاني: هو ما نقله السرخسي عن مذهب الحنفية والحنابلة أن القرء المذكور
في قوله سبحانه: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽³⁾ معناه الْحَيْضُ⁽³⁾.

أما محل النزاع في المسألة بين القرافي وابن عاشور فليس على حمل لفظ
القرء على الطهر أو على الحيض؛ فكلاهما - أعني القرافي وابن عاشور - قد رجح
مذهب المالكية والجمهور في حمله على الطهر، وإنما اختلفهم في طريقة
الاستدلال، فقد استدلل القرافي لصحة مذهب مالك بالقاعدة اللغوية المعروفة وهي
أن العدد يذكر مع المؤنث ويؤنث فيه المذكر، ووجه الدلالة في ذلك أن الطهر مذكر
والحيضة مؤنثة، وقد ورد النص بصيغة التأنيث فيكون المعدود مذكراً لا مؤنثاً⁽⁴⁾.

أما ابن عاشور فقد ذكر أن التذكير والتأنيث فيما ليس بمذكر حقيقي يكون بالنظر
فيه للفظه⁽⁵⁾، وأن الاستدلال لكون القرء الطهر بتأنيث اسم العدد " استدلال غير
ناهض؛ فإن المنظور إليه في التذكير والتأنيث إمّا المسمى إذا كان التذكير والتأنيث

1 - البقرة آية 226

2 - القرافي، الذخيرة 1/ 75، والسرخسي، المبسوط، 6/ 22، وأبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير،
11/ 368، وابن قدامة، الشرح الكبير 1/ 315.

3 - ينظر: السرخسي، المبسوط، 6/ 22

4 - ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب، 2/ 347

5 - حاشية التنقيح، ص 221

حقيقياً، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التانيث اللفظي، أو إجراء الاسم على اعتبار تانيث مقدر مثل اسم البئر، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه" (1) المنظور والمعيار برأيه يجب أن يكون التذكير والتانيث حقيقياً (2).

وسبب الخلاف في ذلك مرجعه إلى أن أهل اللغة اختلفوا فيما ينبغي مراعاته في التذكير والتانيث؛ اللفظ أم المعنى، وذلك أن المتتبع يجد أن العرب تارة تراعي اللفظ، وتارة تراعي المعنى (3)، فمن نظر إلى اللفظ استدللّ به على صحة مذهبه بكون معنى القرء هو الطهر، ومن حمله على المعنى فحمل القرء على أنها للحيض، وهذا ما اختلف عليه علماء اللغة في كون الاعتبار في التذكير والتانيث بالمعنى أم باللفظ .

الترجيح:

إذا كان مستعمل اللغة قد جوز كلا الأمرين – أي: الحمل على اللفظ والحمل

على المعنى- ومن ذلك – مثلاً - أنه قد جاء في القرآن قوله - تعالى-: ﴿ تَزْعُ

النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾ (4) وقوله تعالى: ﴿ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴾ (5)

فراعى اللفظ تارة وراعى المعنى تارة أخرى، فإن الباحث يرى أن هذا الاستدلال لا يكون قاطعاً في ترجيح أحد القولين على الآخر، ومادام الدليل قد تطرق إليه الاحتمال فلا يمكن أن يثبت به صحة الاستدلال في مقام الخلاف، فينبغي أن يستدل بغيره لإثبات صحة قول كل مذهب.

1 - ابن عاشور، التحرير والتنوير 2 / 391

2 - ينظر المصدر نفسه ، 2 / 373.

3 - ينظر : الشوشاوي , رفع النقاب ص 352

4 - القمر الآية 20.

5 - الحاقة الآية 7.

الفصل الثاني

في العمومات والقضايا الأصولية، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في العام والخاص

المبحث الثاني: في القضايا الأصولية

المبحث الثالث: في النسخ

المبحث الرابع: في مسائل متنوعة

المبحث الأول

في العام والخاص، وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف العام

المسألة الثانية: هل النكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقا؟

المسألة الثالثة: في التخصيص بالعوائد القولية والفعلية

المسألة الرابعة: في التخصيص بالسبب

المسألة الخامسة: في قاعدة (ما من عام إلا وقد خصص)

المسألة السادسة: في حكم العام بعد الخاص

المسألة الأولى: تعريف العام:

نصّ القرافي على أن العام هو: " الموضوع لمعنى كَلِّي بقيدٍ تتبعه في محاله نحو المشتركين"⁽¹⁾، وبين أن المراد بالتتابع في المحال أي بالحكم كان وجوبًا، أو تحريمًا، أو إباحة، أو خبرًا، أو استفهامًا، أي شيء كان الحكم ولم يسلم لأحد في تعريفه للعام ورأى أنّ تعريف العامّ صعب التّحرير، وأنّ تحقيق معنى العموم في غاية الإشكال، كما يرى أن تعريفات العلماء للعامّ لم تسلم من النقود والاعتراضات وأكد على أن مسمى العموم قد خفي جدًّا على كثير من الفضلاء⁽²⁾

أما في نفائس الأصول فتطرّق لتعريف صيغة العموم فعرفها بأنّها موضوعة للقدر المشترك مع قيد يتبعه بحكمه في جميع مواردّه. (3)

تعقب ابن عاشور:

تناول ابن عاشور قضية العام بنوع من الاستقلالية، ونقد لتناول من سبقه، ورأى أنّ البحث فيها لا يتصور إلا من خلال ثلاثة أشياء، هي: العموم، واللفظ المستغرق وهو العام، والصيغ الدالة على العموم في ذلك اللفظ، ورأى أن الاشتغال بتعريف اللفظ العام وحده ليس له أهمية؛ لأنّه ليس قسمًا مستقلًّا من الألفاظ، وقد أبطل من خلال هذا التقسيم تعاريف علماء الأصول كالغزالي، والرازي، والقرافي، وأبي الحسين، وبيّن أنهم قصدوا في تعريفهم بيان الجزء اليسير منه، وهو بيان اللفظ الذي عرض له العموم فقط وهو القسم الثاني من الأقسام التي أشار إلى أن البحث لا يكون إلا بها، وأن تجاهل هذه الأمور الثلاثة أوقعهم في إيهام أن اللفظ موضوع للعموم⁽⁴⁾.

1 - شرح التنقيح ص 98 .

2 المصدر نفسه : ص 98.

3 - القرافي ، نفائس الأصول 4 / 729 .

4 - ينظر: حاشية التنقيح ص 337 وما بعدها .

التحليل والمناقشة :

اختلف العلماء في تعريف العامّ اختلافاً كبيراً، وتباينت تعاريفهم له تبايناً واسعاً حتى وقع بعض التناقض والاختلاف فيما نقل عنهم من تعاريف للعام، حيث يجد المتتبع لكتب الأصول أن بعض العلماء عرّفوه بتعريف ثم بدا لهم خلافه، وممن وقع في هذا الأمر أبو إسحاق الشيرازي في اللّمع حيث عرّفه بقوله: "كل لفظ عمّ شيئين فصاعداً"،⁽¹⁾ وعدل عنه إلى تعريف آخر يراه أنسب من هذا، فقال: "كل لفظ تناول شيئين فصاعداً تناولاً واحداً لا مزياً لأحدهما على الآخر"⁽²⁾ وعرفه الغزالي في (المستصفي) بأنه: "اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً"⁽³⁾ وعرفه الإمام الرازي بأنه: "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع"⁽⁴⁾، وكذلك تابعه سراج الدين الأرموي والبيضاوي في تعريفهم للعام بأنه: "لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد"⁽⁵⁾

ورجّح الشوكاني تعريف الرازي، لكن مع زيادة قيد (دفعه)، فالعام عنده هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعه.⁽⁶⁾

وقد اعترض ابن عاشور على تعاريف العلماء للعام فلم يسلم لأحد بصحة تعريفه، فأورد علي القرافي عدّة إيرادات، كوصفه لتعريفه بأنه اختراع من المصنّف، وانتقد قيوده التي وضعها "بأنه إن أراد بقيد (بالموضوع) المتبادر من معنى الوضع - يعني الوضع العيني الحقيقي وهو جعل المعين دليلاً على المعنى المعين - فسد التعريف؛ لأن صيغ العموم قضايا لا مفردات، والعموم عارض للألفاظ عند استعمالها واتصالها بأداة من أدوات العموم وليس هو من مدلولات الألفاظ الموضوعية لها، والقضايا ليست موضوعة، بل معناها حاصل من الإسناد، وإن أراد من قوله الموضوع الوضع النوعي وهو وضع المركبات صحّ التّعريف

1 - الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه ص48.

2 - الشيرازي، المعونة في الجدل ص28.

3 - الغزالي، المستصفي، 2 / 106 .

4 المحصول، 2 / 309

5 - التحصيل من المحصول، 1 / 343، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 3 / 108.

6 - الشوكاني، إرشاد الفحول، 1 / 285.

في الجملة، إلا أن هذا الإطلاق مجاز غير مشهور، ولا قرينة عليه، وذلك خلل في الحد". (1)

أما تعريف الغزالي للعام وهو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، (2) فقد أورد عليه بأنه يخرج عنه الموصولات مع صلاتها؛ لأنها ليست لفظاً واحداً، وأنه يدخل فيه المثني والمعهود والنكرة. إن وصف لفظ العموم بأنه "" يقتضي أن يكون العموم مستقداً من الصيغة نفسها بوضع اللغة، لأن

الدلالة تعني فهم المعنى مباشرة من اللفظ حسب الوضع اللغوي. أما الاستغراق (أي شمول اللفظ لجميع أفراد المعنى) فلا يعد من أنواع الدلالة الوضعية المباشرة - سواء أكانت مطابقة أم تضمناً أم التزاماً - بل يُستفاد من تركيب اسم الجنس مع أداة. وعليه، فإن مفهوم "الاستفادة" أوسع مفهوماً من "الدلالة"؛ فالدلالة خاصّة بما توضع له المفردات من معانٍ في الأصل، أما الاستفادة فتشمل كل ما يمكن أن يُفهم من الكلام - سواء كان مفرداً أو مركباً - بوساطة الوضع اللغوي، أو العرف، (3)

أما تعريف ابن الحاجب بأنه "ما دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة"، (4) فقد أورد عليه بأنه لا يشمل ما دلّ على مسميين وبأن (ما) التي

1 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 335

2 - المستصفي، 2 / 106.

3- ينظر: تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 3 / 58 .

4 - ينظر: المصدر نفسه، 3 / 61.

وقعت في التعريف مجهولة، فإن صدقت على اللفظ يرد عليه ما ذكره القرافي على تعريف الغزالي من إطلاق الدلالة على الاستفادة، وإن صدقت على قضية صحّ، لكن فيه استعمال المجهول في التعريف. (1)

وتجدر الإشارة إلى أن ما ذكره ابن عاشور في وصفه لتعريف القرافي للعام بأنه لم يسبق هو الصحيح بخلاف ما صرح به الإسنوي، حيث أورد عبارة البيضاوي، ثم قال: " ومنه أخذ القرافي حده ". (2)

غير أن المنصف المتتبع لما أورده علماء الأصول يجد أن هذه الدعوى تفتقر إلى دليل، حيث إنّه لم ينقل عن غير القرافي هذا الحدّ بهذه الكيفية، وبخاصة أنه اهتم بدراسة العام وأولاه اهتماماً بالغاً، واعتنى به اعتناءً واضحاً من خلال إفراده له بالتصنيف.

والناظر في اختلاف علماء الأصول في تعريف العام يرى أن خلافهم يكمن في القضايا الآتية:

القضية الأولى: هل يشترط الاستغراق في العام أم لا؟:

فعامة علماء الأصول كالإمام الرّازي، والشّيرازي، وإمام الحرمين في (الورقات) (3) والغزالي، يظهرون عدم اشتراط الاستغراق من خلال تعريفهم للعام، فلم يذكروا تقييده باللفظ؛ حتى يكون شاملاً للفظ والمعنى، ولا يقيدونه بالاستغراق، بل يكتفون بأن يكون فيه شمول ما (4).

ويرد على تعريفهم - بناءً على عدم اشتراطهم للاستغراق - عدة اعتراضات منها:

1 - القرافي ، العقد المنظوم، 165/1.
2 - الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، 1 / 376.
3 - ينظر في ذلك : 16 / 1 غير أن ما ذكر في البرهان خلافه حيث قال: "والذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه- أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصّاً في الاستغراق وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة" 1 / 222.
4 - ينظر: عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 285

- الاعتراض الأول: أن تعريفهم غير جامع؛ لأنه لا يشمل المعدوم والمستحيل؛ فإن لفظ المعدوم، ولفظ المستحيل من الألفاظ العامة ولا دلالة له على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم ليس بشيء عند أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم.(1)

- الاعتراض الثاني: أن التعريف بهذه الكيفية غير مانع؛ لأنه يدخل فيه كل مثنى نحو: (رجلين) و(مسلمين) مع أنه ليس بعام(2).

أما من اشترط الاستغراق كالبيضاوي وابن الحاجب (3) فيرد عليهم ما قرره القرافي إلى أن عبارة (ما يصلح له) تحتل أن يُراد بها خصوص الوضع، أو يراد بها معنى أعم من ذلك، وعلى كلا التقديرين يردُّ على الحدِّ إشكال. فإن كان المقصود به الوضع، لم يكن الحد مانعاً من دخول ألفاظ الأعداد، لأنها مستغرقة لجميع ما وضعت له؛ إذ إن لفظ المائة أو الألف موضوع لعشر من المئتين أو العشرات، وهو عند الإطلاق يتناولها بأسرها، فلا يبقى من موضوعاته شيء خارج عنه حتى يتناوله الحد، لاسيما وقد تقرّر في موضع آخر أنها نصوص لا يدخلها المجاز.

أما إن أُريد به ما هو أعم من الوضع، أي اشتمال اللفظ على حقيقته ومجازه معاً، فإن هذا الوصف لا يكاد يتحقق في العمومات، بل هو أمر نادر الوقوع، فيكون الحد غير جامع. يضاف إلى ذلك أن الاستغراق غير متحقق في الألفاظ المشتركة من جهة الدلالة الوضعية؛ إذ المشترك لفظ مجمل قاصر عن إفادة العموم، فضلاً

1 - وهذا الاعتراض أورده الأمدي، والقرافي، وغيرهما. ينظر في ذلك: الأمدي، الإحكام 2 / 443، والقرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، 1 / 171.

2 - الأمدي، الإحكام، 2 / 413، ومختصر المنتهي بشرح العضد وحاشية السعد، 2 / 577.

3 - ينظر: الرازي، المحصول، 2 / 513، والإرموي، التحصيل، 1 / 344.

عن عجزه عن إفادة الدلالة المجازية، ومن ثم لا يفهم منه إلا مجرد الدلالة الوضعية⁽¹⁾.

الترجيح: (التعريف المختار للعام):

يمكن الجمع بين تعريفات الأصوليين للعام باختيار تعريف الرازي مع إضافة قيود له حتى يكون تعريفًا جامعًا مانعًا للعموم، ويسلم من اعتراضات القرافي السابقة فيعرف بأنه: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر " وهو تعريف أبي الحسين البصري والمختار عند ابن قدامة والبناني.⁽²⁾

وهذا التعريف هو التعريف الأقرب الذي ينسجم مع تأصيلات ابن عاشور السابقة التي رد من خلالها تعاريف العلماء للأصول.

القضية الثانية: هل العام من عوارض الألفاظ؟

اتفق العلماء في كون العام من عوارض الألفاظ، واختلفوا في اتصاف المعاني بالعموم بعد اتفاهم على أنه حقيقة في الألفاظ فقال بعضهم: إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الألفاظ، "وقال بعضهم: إنها تتصف به مجازًا، وقال بعضهم: إنها لا تتصف به حقيقة ولا مجازًا⁽³⁾، واحتج المثبتون بأنها تتصف به حقيقة بأن الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم: عم الملك الناس بالعطاء والإنعام، وعمهم المطر والخصب والخير، وعمهم القحط، وهذه الأمور من المعاني لا من الألفاظ، أما القائلون بأنها تتصف به مجازًا فذهبوا إلى ذلك لوجهين:

الأول: أنه لو كان حقيقة في المعاني لا طرد في كل معنى؛ إذ هو لازم الحقيقة وهو غير مطرد؛ ولهذا فإنه لا يوصف شيء من الخاصة.

1 - ينظر: القرافي، نفائس الأصول، 4 / 180.

2 - ينظر: المعتمد، 1 / 302 ، وابن قدامة، روضة الناظر، ص 115 ، وحاشية البناني على شرح جلال المحلي، 1 / 398 ، 399.

3 - ينظر: ، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ، 1 / 306 الشوكاني ، إرشاد الفحول، 1 / 287 ، وعلاء الدين المرادوي الحنبلي، تحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 5 / 23 .

والوجه الثاني: أن من لوازم العام أن يكون متَّحدًا ومع اتِّحاده متناوِلًا لأُمور متعددة من جهة واحدة والعطاء والإِنعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء(1)

الترجيح :

والراجع برأي الباحث أنه إذا كان عروض العموم للفظ حقيقة إنما كان لمطابقتها مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى جزئياتها فكان العموم من عوارضها حقيقة. (2)

القضية الثالثة: إشكالات القرافي في تعريف صيغ العموم وتعقيب ابن عاشور عليها:

نتلخص الإشكالات التي أوردها القرافي في النقاط الآتية:

1- **إشكاله في دلالاته:** حيث أشار في أكثر من موضع إلى أنها خارجة عن الدلالات الثلاثة، وهي المطابقة، والتضمن، والالتزام (3).

2- **الإشكال الثاني:** هو أن "اللفظ إن كان قد وضع للمشترك فقط يلزم أن يكون مطلقًا والمطلق ليس بعام، (4) وإن وضع للمخصوصات وهي مختلفة فيلزم أن يكون لفظ العموم مشتركًا مجملًا لوضعه بين مختلفات، وصيغة العموم مسماها واحد ولا إجمال فيها، "ولأن المخصوصات غير متناهية، ووضع لفظ مشترك بين أمور غير متناهية محال." (5)

1 - الأمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، 2 / 221

2 - ينظر: الأمدى ، الإحكام في أصول الأحكام ، 2 / 221

3 - حاشية التنقيح ص 100

4 - بالنظر لتعريف الأصوليين للمطلق نجد أن لهم تعريفات متعددة، وتختلف باختلاف تصوُّرهم له. فعرفه الرازي بأنه: "اللفظ الدالّ على الحقيقة من حيث هي وهو اختيار القرافي ينظر : الرازي، المحصول 521/1.

5 - حاشية التنقيح ص ، 100 وشرح التنقيح، ص 266.

ولعل القرافي بعد أن أسهب في بيان الإشكالات قرر أن مدلول العام كلية لا كل (الكلية)، أي: محكوم فيه على كل فرد بحيث لا يبقى فرد "كقولنا: رجل يشبعه رغيفان غالباً، فإنه يصدق باعتبار الكلية، أي: كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالباً لا يصدق باعتبار الكل". (1)

فلا يكون عامًا بل يكتفى بما يصدق فيه المشترك والعدد، وذلك يصدق بثلاثة، فعلى هذا إذا قلنا: هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في محاله بحكمه اندفعت الأسئلة؛ "فنتقييد العام بضرورة التتبع في جميع المحال يرفع عنه صفة الإطلاق؛ إذ إن المطلق لا يستلزم التتبع، بل يصدق على فرد واحد فحسب. وحينئذ يكون المسمّى مركبًا من أمرين: الاشتراك وقيد التتبع، فينقلب اللفظ دالًا على معنى واحد لا على معانٍ متعددة، فلا يتحقق فيه الاشتراك. ومن ثمّ يحصل العموم بلا إشكال. وبناءً على هذا أبطل القرافي القول بأن العام موضوع للقدر المشترك مع قيد التتبع والاشتراك؛ لأن مجموع هذين القيدين إن اعتُبر هو المسمّى زال الاشتراك، ومع التتبع زال الإطلاق، فيتعذر الاستدلال لكونه منقلبًا إلى كلية". (2)

وقد أبطل ابن عاشور قيد التتبع الذي لجأ إليه القرافي لحل الإشكال فوصفه بالضعف؛ لأن المقصود من صيغ العموم في التخاطب والتفاهم إنما هو الأفراد أولاً فإذا سمعنا قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (3) تبادر لنا الأشخاص لا وصف السرقة، وعليه ينبغي أن يكون اللفظ موضوعًا للمتبادر منه عرفًا. (4)

1 - ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، 2 / 651، محمد الطيب الفاسي: مفتاح الوصول إلى علم الأصول في شرح خلاصة الأصول، 1 / 20
2 - ينظر: حاشية الشيخ جعيط ص 94.
3 - المائدة آية 38.
4 - حاشية التنقيح ص 99.

كذلك يمكن الإجابة عن هذا لإشكال بأن: معنى كونه عاما أنه يشترك في معناه كثيرون، لا أنه يكون مشتركًا لفظيًا، فمدلوله معنى واحدٌ مشتركٌ بين الجزئيات(1).

الترجيح :

يخلص الباحث إلى أن ما أراده علماء الأصول من تعريفات وما أبدوه من فهم واعٍ، وما أورده القرافي من إشكالات يعد تطورًا ملحوظًا في التصنيف والتفصيل الأصولي، حيث يظهر من خلال استعمالهم لمصطلح الاحتراز الذي جعله القرافي محورًا للإشكالات هو الاحتراز من أن يدخل في تعريف العام أو صيغته ما ليس فيه من الألفاظ التي توهم تداخلها مع العام كالمطلق، والمشارك؛ لأن بعض المتقدمين كانوا لا يفرقون بين المصطلحات السابقة، فيقول ابن تيمية مقررا هذا : " إن لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد سواء"(2).

ومن هذا المنطلق تناول علماء الأصول نظرية العام من خلال مقابلتها بسائر الدلائل المشابهة لها، والحث على أن تكون تعريفاتهم جامعة لكل أفراد العموم مانعة من دخول غيره فيه، وبخاصة فيما قد يوهم وقوع الشبهة فيه كالمطلق والمشارك، فبينوا أوجه الاختلاف بينها، أما ابن عاشور فقد كانت عنايته بنظرية العام عناية شمولية، فرأى أنه لا ينبغي النظر في تعريف العام من حيث كونه مصطلحًا أو مفهومًا، ولا ينبغي أن تصرف له همة الأصولي؛ لأنه قليل الأهمية، و ليس قسمًا مستقلًا من الألفاظ، ولا تظهر فائدة دراسته دون العناية بدلالته على المعنى.

وواقع الأمر أن ما أبداه علماء الأصول من حرص واهتمام بالفوارق الدلالية في تعريفهم لا يختلف عن مقصود ابن عاشور الذي رأى أن هذه التفرقة والحرص لا ينبغي أن تتوجه إلى بيان تعريف العام من دون النظر فيما يمكننا تسميته بأركان العام، وهي:

1 -العموم.

1 - ينظر: الأنصاري : غاية الوصول في شرح لب الأصول ، 287/1
2 - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى 7 / 391.

2 - واللفظ المستغرق وهو العام.

3- والصيغ الدالة على العموم.(1)

لأن العام لا تعرض له دلالاته من تلقاء نفسه، وإنما بواسطة غيره (2).

فوجب العناية بهذه الأركان حتى يتحقق المفهوم الصحيح للعموم.

المسألة الثانية: النكرة (3) في سياق النفي هل تفيد العموم مطلقاً؟:

نصّ القرافي: " وأما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين يقولون: النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق باطل." (4)

نصّ ابن عاشور: " نقض المصنف دعوى كلية عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن بعض النكرات في سياق النفي وذكر على ذلك ثلاثة شواهد الأول: النكرة المعمولة لـ (لا) أخت ليس، والثاني: (كل) الواقعة في حيز النفي وهي نكرة إذ لا تتعرف، والثالث: زيادة (من) عند قصد التعميم فلو كان

1 - ينظر: حاشية التنقيح 337

2 - المصدر نفسه ، ص 338

3 - النكرة عند النحاة هي "ما وضع لشيء لا بعينه كرجل و فرس" ، نور الدين عبد الرحمن الجامي الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب.(1|343) أما النكرة عند الأصوليين فبين القرافي أن كل شيء يقول الأصوليون: " إنه مطلق، يقول النحاة: إنه نكرة، وكل شيء يقول النحاة: إنه نكرة، يقول الأصوليون: إنه مطلق،" وإن الأمر به يتأدى بفرد منه فكل نكرة في سياق الإثبات مطلق عند الأصوليين، ينظر ، القرافي ، العقد المنظوم في الخصوص والعموم،(1|188) و فرق بعض الأصوليين بين النكرة والمطلق باعتبار القصد لأن الواضع وضعه مشتركاً بين الماهية والفرد فالمطلق عند المنطقيين موضوع القضية الطبيعية لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية نحو الحيوان كلي، والنكرة قد تكون موضوع الجزئية، وقد تكون موضوع الكلية نحو بعض من الإنسان حيوان وكل إنسان حيوان، وأما الأصوليون فإن اللفظ إذا اعتبرت دلالاته على الماهية بلا قيد يسمى مطلقاً واسم جنس أو مع قيد الوحدة الشائعة في جنسه يسمى نكرة ، ينظر : محمد الأمين الشنقيطي : نثر الورود شرح مراقي السعود\1\268 ولاشك أنه يتبين رجحان مذهب من فرق بين النكرة، والمطلق وتظهر ثمرة هذه التفرقة في بعض مسائل الفقه كقول الرجل لزوجته: "إن كان حملك ذكراً فأنت طالق"، ولم ينو عدداً معيناً ثم ولدت ذكراً، فعلى القول بأن المطلق يفارق النكرة، وأنه يفيد ماهية الشيء تطلق للجنس، وإلى هذا الفرق يشير صاحب مراقي السعود، فيقول: عليه طالق إذا كان ذكراً ... فولدت لاثنتين عند ذي نظر ، يعني أنه ينبغي على الفرق بين النكرة واسم الجنس خلاف بين الفقهاء ينظر : محمد الأمين الشنقيطي : نثر الورود شرح مراقي السعود\1\268.

4 - حاشية التنقيح، ص 344

العموم مستفادًا من النفي ما احتيج إلى زيادة (من) ثم جزم بأن مراد الأصوليين خصوص النكرات العامة".(1)

التحليل والمناقشة: أورد القرافي في هذه المسألة أنّ النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم مطلقًا، وأنّ النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بضابطين إمّا القياس أو السّماع، أما السّماعي فحصرها على ما نقله عن أئمة اللغة في اثنين وثلاثين لفظًا.(2)

وأما القياسي فقد ذكر ثلاث صور للنكرة التي تفيد فيها العموم وهي:

الصورة الأولى: أن تكون النكرة مبنية مع لا النافية للجنس، كقولك لا رجل في الدار، أما إن جاءت بالرفع فإنها لا تعم.(3)

الصورة الثانية: أن تكون النكرة في سياق النفي مجرورة بـ(من) كقوله – تعالى:

﴿ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ (4) ، وهي إما أن تكون لتأكيد العموم أو لإفادة العموم

فإن جاءت مع الألفاظ التي تدلّ على العموم بذاتها مثل: (بد) و(شيء) فتأتي (من) لتأكيد العموم.

الصورة الثالثة: أن تكون النكرة لفظًا عامًا يفيد العموم بذاته مثل: (أحد) و(شيء). (5)

أمّا ابن عاشور فيرى أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقًا، وأن إيرادها للعموم هو الأكثر استعمالًا، وأجاب عما أورده القرافي عن الأصوليين من "إطلاق عمومية النكرة في سياق النفي أن مرادهم لم يكن ذلك، كما أنهم لم يريدوا قصر ذلك على النكرات التي عدّها المصنّف، بل أرادوا أنّ النكرة في سياق النفي

1 - المصدر نفسه ، ص 344.

2 - ينظر : المصدر نفسه ص 348

3 - حاشية التنقيح ، ص 345.

4 - الأعراف آية 59 .

5 - ينظر: حاشية التنقيح ص 348.

يعرض لها العموم غالبًا فأطلقوا عبارتهم لأجل الأغلبية⁽¹⁾، ورد ما تمثل به القرافي من كون قولك: لا رجل في الدار من أنها ليست نصًا صريحًا في العموم إلا أنها ظاهرة في العموم وتحتل نفي الوحدة احتمالًا ضعيفًا؛ لأن استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور، وقرر ابن عاشور أنه إذا قصد من الصيغة الأفراد كان الاستعمال للفظ في غير ما وضع له.⁽²⁾

ومعنى ما أشار إليه أنك لو قلت: لا رجل في الدار، فإن المعنى الأقرب المتبادر إلى الذهن هو نفي الجنس لا نفي الوحدة، وأن الوحدة لو كانت مقصودة بالوضع لوضعت صيغة تدل على التثنية والجمع، وأن معيار الأمر الذي ينبغي أن يراعى هو ألا يكون المنفي معينًا بالقصد عليه وقت النفي، وإن أريد بالفرد المبهم المعنى الشائع في الأفراد آل إلى دلالتها على الماهية من حيث هي، فلا تتم دلالتها على فرد واحد في الإثبات⁽³⁾.

الترجيح:

ويظهر من خلال التحليل السابق أن هناك ثمة فرق بين عموم النفي، ونفي العموم، وأن النكرة في سياق النفي تفيد الاستغراق، أي العموم، لا مجرد نفي العموم؛ لأن نفي العموم قد يصدق مع ثبوت الحكم لبعض الأفراد.

وإفادة العموم تتحقق بطريقتين:

1. أن يُنفى ما ليس بعام في ذاته، لكن يلزم منه عموم النفي، كما في نفي الماهية.

1 - المصدر نفسه، 348.

2 - حاشية التنقيح ص 346

3 - المصدر السابق، ص 346

2. أن يتوجه النفي إلى كل فرد من أفراد العام، فمتى تحقق نفي الخاص
لزم منه تحقق نفي العام.(1)

والرّاجح برأي الباحث ما ذهب إليه علماء الأصول، وأيده ابن عاشور من أن
النكرة في النفي تعم مطلقاً من غير فرق بين الصورة المتقدمة التي صرح بها
القرافي: سوا كانت في الصورة الأولى: وهي أن تكون النكرة مبنية مع لا النافية
للجنس، أو الصورة الثانية: وهي أن تكون النكرة في سياق النفي مجرورة، أو
الصورة الثالثة: وهي أن تكون النكرة لفظاً عاماً يفيد العموم بذاته مثل (أحد)
(وشيء)، ويؤكد السمعاني ذلك " أن عامة أهل العلم [يرون] أن النكرة إذا كانت
نفيّاً استغرقت جميع الجنس كقولهم: ما رأيت رجلاً وما رأيت إنساناً".(2)

ويمكن الإجابة عن الذي نقله القرافي عن بعض أئمة اللغة بأنه غير متفق عليه؛
فقد اختلف النحاة والأصوليون في استفادة العموم في قولك: ما جاءني من رجل،
هل هو من لفظة (من)؟ أم أنه مستفاد من النفي قبل دخولها؟ على قولين:

الأول: أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم تأسيساً، ولو لم تلحق بها (من)
وهو قول المبرد واختاره القرافي.

الثاني: أنه مستفاد من النفي قبل دخولها ودخلت هي للتأكيد، وهو القول الذي
رجّحه إمام الحرمين عن سيبويه،(3) فقال الزركشي إنه " لا حجة فيما تمسك به
صاحب الكشاف مع نقل إمام الحرميين عن سيبويه إن ما جاءني رجل عام".(4)

1 - صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، 4 / 322 .

2 - ينظر : السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ، 1 / 169 .

3 - أبو المعالي الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، 1 / 143 ، ويؤيد ذلك قول القرافي : " وكشفت عن ذلك
في (كتاب) سيبويه، وسألت من هو عالم بالكتاب معرفة جيدة فقال: لا أعلم سيبويه قال هذا، وأنا أيضاً ما وجدته
في الكتاب" ينظر: العقد المنظوم، ص 489

4 - الزركشي ، البحر المحيط ، 2 / 271.

كذلك يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي

الْحَجِّ﴾ (1) على قراءة الرفع والتنوين(2)، ولا ريب في أن النفي في كلِّ للعموم لا

نفي الوحدة(3).

كما استدل القرافي على أن المقصود من النفي العموم وليس الوحدة بحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - : "الأئمة من قريش" (4) حيث فهم الصحابة - رضي الله عنهم - العموم من مجرد هذا الإطلاق، وهذا جار في النكرة في سياق النفي؛ لأنك تجد أن الذي يسبق إلى ذهن هو الاستغراق في الأزمنة المستقبلية(5)، وهو ما عناه ابن عاشور بقوله: "إن صيغة الفعل مقصودة بالوضع" (6) بالإضافة إلى أن سلوك منهج القرافي في المسألة يستلزم إبطال أدلة العموم المتقدمة؛ فإن جميعها جارٍ في النكرات المنفية التي قيلت لا تعم من ذلك كقوله - صلى الله عليه وسلم - : " لا يقتل مسلم بكافر" (7) ، وكلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عِوَجٌ وَلَا

هُمَّ عَنْهَا يُزْفُونَ﴾ (8) بأن هذه الآية تقتضي العموم "وهذا التوجيه لا يتأتى

إلا لنفي العموم عن الغول، لا لوحده، والمدح الجاري في هذه النكرات على مقتضى العموم وذم التارك لبعض أفرادها من غير دليل يخصه وكل هذه الطرق يلزم إبطالها إذا قيل بأنها ليست للعموم ويتعذر الاستدلال بها على نفيه الصيغ ولا

1 - البقرة الآية 197

2 - وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب، ينظر : شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدميطي ، منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات، 1 / 176

3 - تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم ، ص 447

4 - أخرجه أحمد (12329)، في مسند أنس بن مالك، والنسائي في (السنن الكبرى)، (5942) باختلاف يسير.

5 - د حمد بن حمدي الصاعدي: النكرة وعمومها عند الأصوليين وموقف القرافي من ذلك ص254.

6 - حاشية التنقيح ص 345.

7 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، بَابُ فَكَاكِ الْأَسِيرِ، برقم 3047 ، 4 / 84.

8 - الصافات الآية 47.

ريب في أن تأويل كلام من ذكر من أئمة العربية على أنه أراد نفي العموم على وجه الخصوصية لا نفي أصل العموم أولى من إبطال هذه الأدلة " (1).

المسألة الثالثة: في التخصيص بالعوائد القولية والفعلية:

نصّ القرافي: " العوائد القولية تؤثر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً وغيره بخلاف العوائد الفعلية " (2)

ونصّ ابن عاشور: " حكى المصنف الإجماع (3) على عدم التخصيص بها واعترض عليه هذه الحكاية ابن عرفة⁴ وغيره وأورد مسائل من المذهب وقع تخصيصها بالفعلية " (5)

بيان مصطلحات المسألة:

الحقيقة العرفية: وهي ما نقلها أهل العرف، من موضوعها الأصلي - وهو اللغة - إلى غيره بعرف الاستعمال، وقسمها علماء الأصول ثلاثة أقسام:

أ - **عرفية عامة:** والناقل فيها هم أهل العرف العام وهم الجميع، ولا يختص بطائفة دون طائفة، كلفظ (الدابة)، وقد عرّفها ابن عاشور بأنها: "ما غلب على الناس من قول أو فعل أو ترك وهي تخصص ما قارنته فإن قارنت ناصاً شرعياً خصصته وإن قارنت ألفاظ الإيمان والعقود خصصتها" (6).

ب - **عرفية خاصة:** والناقل هنا هم أهل العرف الخاص، وهم طائفة مخصوصة ينتسبون لفن أو حرفة أو نحوها، وعرّفها ابن عاشور بأنها: غلبة صدور فعل دون غيره من جنس من شخص حتى يظن أن لفظه إذا أطلق لا ينصرف إلا لما غلب

1 - صلاح الدين العلاني دمشقي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ص 488.

2 - شرح التنقيح ص 212.

3 - نقل هذا الإجماع في نفائس الأصول حيث قال: " لم أر أحداً حكى الخلاف في العادة الفعلية إلا سيف الدين الأمدي وأظن أنني سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يحكي فيها الإجماع " ينظر: نفائس الأصول، 5 / 2237.

4 - محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي المعروف: (بابن عرفة) المتوفى سنة 803هـ، ينظر ترجمته في:

ابن فرحون ، الديباج ص 419 ، وص 585 ، و مخلوف، شجرة النور، ص 227

5 - حاشية التنقيح، ص 396.

6 المصدر نفسه، ص 396

عليه فعله لأنه الذي يخطر له عند الذهن وإذا حمل اللفظ عليها كان تخصيصاً لا محالة⁽¹⁾.

ج - العوائد القولية: وهي الحقائق العرفية.⁽²⁾

التحليل والمناقشة:

وقع الخلاف بين الأصوليين في التخصيص بالعوائد الفعلية الخاصة التي ادّعى القرافي الإجماع على عدم التخصيص بها، أما العادة القولية فليس ثمة خلاف بينهم في أنها مخصصة، وقد حكى الإسنوي وغيره الإجماع على أن العادة القولية تخصص العموم.⁽³⁾

وقال ابن عاشور: " أما العوائد الفعلية العامة فلا شبهة بالتخصيص بها لعمومات الشريعة "⁽⁴⁾ والسبب في التفرقة التي وضعها الأصوليون بين التخصيص بالعوائد القولية والفعلية العامة دون الخاصة بأن هناك ثمة فرقاً بين ألا يعتاد الفعل، وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على ذلك الشيء، "وبيان ذلك أن اسم الدابة لا يصير مستعملاً في العرف إلا في الخيل فيصير كأنه ما استعمل إلا فيه " ⁽⁵⁾ ويكون هو المتبادر إلى الذهن، والشارع خاطب المكلفين بما يفهمونه ويعرفونه، وهذا في الحقيقة هو التخصيص بالنسبة إلى اللغة.⁽⁶⁾

وقد بين القرافي أنّ العرف الفعلي لا ينسخ العام ولا يخصه مطلقاً، ومثّل للعادة الفعلية التي لا تخصص بأنه: إذا كان الملك من عادته لا يلبس إلا الخبز، فإذا حلف لا يلبس ثوباً حنث بالخبز وغيره،⁽⁷⁾ وأنّ لفظ الثوب صادق على ثياب الكتان،

1 - المصدر نفسه ، 1 / 249.

2 - ينظر: الزركشي ، البحر المحيط ، 1 / 516 ، وحاشية التنقيح ص 396 ، 397.

3 - ينظر: الرهوني نهاية السؤل ، 2 / 469 ، وابن الأمير ، تيسير التحرير ، 1 / 317 ، اللكنوي : فواتح الرحموت ، 1 / 345 .

4 - حاشية التنقيح ص 396.

5- أبو الحسين البصري ، المعتمد في أصول الفقه، 1 / 279

6 - ينظر ابن تيمية ، المسودة ص 111 ، والغزالي ، المستصفى 2 / 212 ، والزركشي ، البحر المحيط ، 3 / 292.

7 - حاشية التنقيح ص 398.

والقطن، والحريز، والوبر، والشعر، وأهل العرف استعملوا من الثياب الثلاثة الأولى، دون الأخيرين، لكن هذا الاستعمال لا يخل بأصل الوضع، فأهل العرف ما زالوا يطلقون لفظ الثوب على الأخيرين؛ لذلك لا يقوى العرف الفعلي على التخصيص أو التقييد".(1)

ويكمن محل النزاع في هذه المسألة في أن الإجماع الذي نقله القرافي من عدم التخصيص بالعوائد الفعلية هو غير مطرد، وإنما وقع الخلاف بالتخصيص به، وهذا ما نقله جعيط في حاشيته بأن الحاصل ليس كما زعم المصنف أنه مجمع على عدم التخصيص به. (2).

ولا شك في أن الناظر فيما تكلم به علماء الأصول وما أوردوه يرى أن الحنفية - على الأقل - قد خرقت ما حكاه القرافي من الإجماع، وأنهم مجمعون على أن العادة الفعلية تخصص العموم، (3) ولا حجة له في تأويله أنه قد اطلع على مذهب الحنفية ورأى أن مدرّكهم في تلك الفروع العادة القولية وقد التبت عليهم بالفعلية؛ (4) حيث يعد هذا تأويلاً بعيداً ، فلا يعقل أن تلتبس على كل هؤلاء المحققين من الحنفية- وهم أعلم بمذهبهم من القرافي- ، وإن سلمنا له بالتباسها عليهم، فكيف وقد ظهر التخصيص بالعوائد الفعلية العامة في مذهب المالكية من خلال ما ذكر ابن عبد السلام (5) من أن ظاهر مسائل الفقهاء اعتبار العرف وإن كان فعلياً؟ ونقل عن الباجي أنه صرح بأنَّ العُرفَ الفعلي يعد مخصصاً، ومقيداً، ورد على ما زعمه القرافي، ولم يفرق الفقهاء بين القول والفعلي (6) .

1 - القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق ، 2 / 225 .

2 - حاشية جعيط ، ص538.

3 - ينظر: السرخسي ، الأصول 1 / 190 ، واليزدوي ، كشف الأسرار، 2 / 175.

4 - ينظر: القرافي، نفائس الأصول، 5 / 237.

5 - أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن محمد بن عبد السلام بن العربي الفاسي، الشيخ الفقيه العلامة الأستاذ المقرئ المحقق الفهامة، أخذ عن أبي حفص الفاسي وأبي عبد الله محمد بن عبد السلام البناني وأبي عبد الله جسوس وأبي عبد الله الهادي العراقي وغيرهم، توفي سنة 1214هـ ينظر ترجمته في: مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، 1 / 536.

6 ينظر: الدسوقي ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 6 / 462.

أما المثال الذي أتى به القرافي وحكم بتغليب أكابر الفقهاء المسلمين بحملهم على من حلف بأيمان المسلمين إنما يلزمه صيام شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف بناء على العادة القولية، ووجه قوله بأن عادة الناس أنهم إذا حلفوا فإنهم يحلفون بالالتزام بالحج والصوم، ولم تجر عاداتهم بنطقهم في الأيمان بالالتزام بالاعتكاف، فهذا لم يندرج الاعتكاف في أيمان المسلمين - بخلاف ما رآه ابن عاشور بأنهم أناطوا التعليل بالتخصيص بالعوائد الفعلية العامة، (1) حيث بين " أن الحكم بتغليب أكابر الفقهاء في تعليلهم ليس من التحقيق في شيء" (2).

الترجيح:

يظهر للباحث أنّ القرافي لم يفرّق بين العوائد الفعلية العامة والخاصة، فخرّج هذا المثال على التخصيص بالعادة القولية؛ لأنه لا خلاف بجواز التّخصيص بها، وحتى يستقيم له استدلاله بعدم التخصيص بالعوائد الفعلية العامة، أمّا ما رآه ابن عاشور من أن القرافي قد خلط بينهما فإنه قد توهمه من خلال النظر في الأمثلة التي ساقها في المتن وما جاء في الشرح دون الرجوع إلى ما ذكره في النفائس حيث أكد ادعاءه الإجماع، ويؤكد ذلك ما نقله عن العزّ بن عبد السلام. (3)

ويرى الباحث أنه إذا كان التخصيص بالعرف القولي هو موضع اتفاق وإجماع عند القرافي، فيقاس عليه العرف العملي لاتحاد الموجب، وهو المتبادر.

إذ إن القول بأن العرف القولي هو المخصّص دون الفعلي، تحكم صريح لا دليل عليه يندرج في العموم أولى من غيره، وعلى ذلك أكثر أصحابنا، وعن مالك فيه روايتان. (4)

1- ينظر: حاشية التنقيح، ص 399، والشوشاوي، رفع النقاب، 3 / 292.

2- حاشية التنقيح، ص 399.

3- القرافي، نفائس الأصول، 5 / 237.

4- شرح التنقيح ص 216

المسألة الرابعة: في التخصيص بالسبب: (1)

نصّ القرافي: " وليس من مخصصات العموم سببه، بل يحمل عندنا على عمومه إذا كان مستقلاً لعدم المنافاة خلافاً للشافعي(2) والمزني، وإن كان السبب يندرج في العموم أولى من غيره، وعلى ذلك أكثر أصحابنا، وعن مالك فيه روايتان."(3)

نصّ ابن عاشور: " جزم المصنّف بأنّ السبب ليس من المخصصات؛ لأنه رأى أكثر الأصحاب كما قاله، ثم ذكر عن مالك، روايتين ولم يتعرض لترجيح إحداهما"(4)

التحليل والمناقشة:

أورد على المصنّف عدم ترجيحه لما نقله عن مالك في حكم التخصيص بالسبب، ويظهر ترجيح ابن عاشور من خلال استغرابه لقول الباجي بأن مذهب مالك يقصر العام مطلقاً وبأنّه لم تختلف الرواية عنه، ثم جمع بين ما نقل عنه باختلاف الحال وعلى حمل الرواية الأولى بعد التخصيص على كلام الشارع، فإن اللفظ عليه يحمل على العموم ولا يخصه سببه؛ لأن المقام مقام تشريع، ولا خصوصية للسبب إلا من حيث كونه الموجب لورود الخطاب، فلا يخصص عموم اللفظ، وأما الرواية الثانية التي تقتضي تخصيص العام بسببه فإنه" يكون في كلام

1 - السبب هنا هو سبب الخطاب أو سبب الورد، وهو ما يدعو إلى الخطاب، ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، 1 / 280

2 - أورد الإسنوي بأن نسبة هذا القول للشافعي لا تصح ونص على أن السبب لا أثر له، فقال في باب ما يقع في الطلاق، وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ؛ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم، إذا قيل، هذا لفظه بحروفه، ومن الأم نقلته، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، 1 / 448 كذلك جاء عن السبكي أن الذي صح من مذهب الشافعي - رضي الله عنه - موافقة الجمهور خلاف ما ذكره إمام الحرمين، وأن السبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول: إن دلالاته على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة، وأبو حنيفة عكس ذلك وقال: دلالاته على سبب النزول أضعف، وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها ما لم يقم بالولد مع أن قوله - صلى الله عليه وسلم-: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" إنما ورد في الأمة، ينظر: ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 3 / 276.

3 - شرح التنقيح، ص 216

4 - حاشية التنقيح، ص 404

الناس في عقودهم ومعاملاتهم فلا يحمل العموم إن ورد على سبب خاص إلا على ما يتعلق بالعرض المسوق إليه" (1) وليس لكون اللفظ العام قد ورد على سبب خاص، فدلالته في هذه الحالة قطعية، ولا يجوز إخراج السبب عن عموم اللفظ، يقول ابن تيمية: إنه " إذا ثبت أنه يؤخذ بعموم اللفظ، ولا يقصر على خصوص السبب، فإنه لا يجوز إخراج السبب بدليل تخصيص، فتكون دلالاته عليه قطعاً " (2) .

وذكر الزركشي بأنه لا إشكال في صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداءً كقوله - صلى الله عليه وسلم-: " مفتاح الصلاة الطهور" (3) فأما ما ذكره جواباً لسؤال فأطلق جماعة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بلا خلاف(4)، ومن ذلك ما جاء صفوان بن أمية ، أنه طاف بالبيت فصلى ثم لف رداء له من برد فوضعه تحت رأسه فنام فأتاه لص فاستله من تحت رأسه فأخذه ، فأتى به النبي - صلى الله عليه وسلم- فقال : إن هذا سرق ردائي فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم- : أسرقت رداء هذا ؟ قال : نعم، قال : اذهب به فاقطع يده، قال صفوان: ما كنت أريد أن تقطع يده في ردائي، فقال له : فلوما كان قبل هذا،(5) فلم يقل أحد بخصوصية الحكم على سببه وعدم دخول باقي الأمة فيه.

كذلك بين الأصوليون وجوب التفرقة بين التخصيص بورود دلالة السياق والقرائن على العام؛ فإن ذلك يخصه بلا خلاف، وهذا ما نبه إليه ابن دقيق

1 - المصدر نفسه : ص 405

1- ينظر: ابن تيمية المسودة في أصول الفقه، 1 / 132

3 - أخرجه أبو داود في سننه، باب فرائض الوضوء، 1/ 22، وقال النووي في (الخلاصة): حديث حسن، 1/ 348.

4 - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 2/ 352.

5 - أخرجه النسائي في سننه، في باب الرجل يتجاوز للسارق عن سرقة برقم 7327 ، 8 / 10، ورواه مالك في " الموطأ " عن ابن شهاب عن صفوان بن عبد الله بن صفوان [ص: 202] قال عبد الحق في " أحكامه " بعد أن ذكره من جهة النسائي : رواه سماك بن حرب عن حميد ابن أخت صفوان عن صفوان بن أمية ، ورواه عبد الملك بن أبي بشير عن عكرمة عن صفوان ورواه أشعث بن سوار عن عكرمة عن ابن عباس ورواه عمرو بن دينار عن طائوس عن صفوان ، ذكر هذه الطرق ال ينظر : الزيلعي: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية.1994.

العيد(1)، فيما نقله عنه تاج الدين، فقال: " يجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين ورود العام على سبب، ولا تجري مجرى واحد، فإن مجرد ورود العام على سبب لا يخصه، وأما السياق والقرائن فإنها الدالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات"(2) وبيان ذلك أن السبب أو الحادثة إذا كانت خاصة ثم جاء الوحي كتاباً أوسنة بلفظ عام فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اتفاقاً، وإلى ذلك أشار السبكي حيث قال: " قدمنا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والخلاف في ذلك إذا لم تكن هناك قرينة تعميم، فإن كانت فالقول بالتعميم ظاهر كل الظهور، بل لا ينبغي أن يكون في التعميم خلاف"(3).

كذلك لم يختلفوا في "أن الكلام لا يثبت له الاستقلال دون تقدم السؤال، وكان السؤال خاصاً والجواب تنمة له وفي حكم الجزء منه". (4)

وإنما وقع الخلاف من مذهب الحنفية فيما لم تكن هناك أمارات أو قرينة تدل على العموم وعلى كلام الشارع الذي هو مستقل بحيث لو قدر نطقه به ابتداء لكان ذلك شرعاً منه وافتتاح تأسيس فهذا محل الخلاف.(5)

ويجب التنبيه إلى أنهم لم يقصدوا إخراج باقي الأمة من بعض الأحكام في كثير من المسائل، فكل من جاء من الأمة بعدهم له مثل حكمه، وإنما حصل لها التعميم بطريقة أخرى كالقياس، فهم متفقون في كثير منها، وإنما اختلفوا في طريقة الإثبات، ومن ذلك أن أبا حنيفة منع من قتل المرتدة؛ لأن المرأة وُجِدَ فيها نص خاص عنده منع من قتلها، وهو " أن عبد الله، - رضي الله عنه - أخبره أن امرأة وجدت في

1 - محمد بن علي بن وهب القشيري المصري المالكي ثم الشافعي (أبو الفتح تقي الدين) والمعروف بـ "ابن دقيق العيد" ولد سنة 625 هـ، له مؤلفات كثيرة منها: "شرح مقدمة المطرزي" في الأصول، والإمام في أحاديث الأحكام، توفي سنة 702 هـ. ينظر ترجمته في: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب 6 / 5.

2 - تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر ، 2 / 138

3 - ينظر: المصدر نفسه ص 138 .

4 - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه ، 1 / 254.

5 - ينظر : المصدر نفسه ، ص 253.

بعض مغازي النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم- مقتولةً فَأَنْكَرَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قتل النساء والصبيان" (1) فهو من باب تخصيص العموم. (2)

والسبب في أن الأسباب من المخصصات هو ظهور التوافق بينه وبين الخطاب الوارد عليه مما دفعهم إلى القول بتأثيره على الخطاب، وملخص ما ذهب إليه الحنفية ومن وافقهم أنه "لولا اختصاص الحكم بالسبب لجاز إخراجها بالتخصيص، ولما نقله الراوي لعدم فائدته، ولما أخرج بيان الحكم إلى وقوعه، ولأنه جواب سؤال، فتجب مطابقتها له". (3)

ويجاب عن هذا بأنَّ السبب أخص بالحكم من غيره؛ فلا يلزم جواز تخصيصه، وفائدة نقل السبب بيان أخصيته بالحكم، - كما ذكر إمام الحرمين - هي " معرفة تاريخه والتوسعة لعلم الشريعة، والتأسي بوقائع السلف، وتأثير نقله شبهة في وقوع مثل هذا الخلاف، وهو رحمة واسعة، وتخفيف إلى غير ذلك، وتأخير بيان الحكم إلى وقوع السبب من متعلقات العلم الأزلي؛ فلا يعطل، كتخصيص وقت إيجاد العالم به، وإلا انتقض بالأحكام الابتدائية الخالية عن أسباب لما اختصت بوقت دون ما قبله وبعده" (4) كذلك يرد عليهم قولهم: المؤول ويخفف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح. (5)

الترجيح:

واستنادا إلى ما سبق بيانه يرجح الباحث أنَّ الجمع بين الروايتين - كما بينه ابن عاشور- أولى وأرجح، ويؤيد ذلك أنَّ كثيرا ممَّن نقل خلاف الروايات عن مالك أشار إلى أن أكثر أصحابه مال إلى عدم التخصيص به مطلقاً، وأن المسائل التي خرجت على تخصيص السبب به إنما جاء تخصيصها بدليل آخر، وقد أشار إلى ذلك الجويني، على أنه لا يجوز أن ينسب إلى متعاقل تجويز استخراج السبب

1 - أخرجه البخاري ، كتاب الجهاد والسير، باب قتل النساء في الحرب. برقم 3014 ، 4 / 74 .

2 - ينظر: البزدوي، الأصول 1/ 63 . والطوفي ، شرح مختصر الروضة، 3 / 298.

3 ينظر: الطوفي ، شرح مختصر الروضة 2 / 501.

4 - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه ، 1/256، والطوفي ، شرح مختصر الروضة 2 / 501

5 - المصدر نفسه، 1 / 136.

تخصيصًا وما نقل عنه - يقصد أبا حنيفة - محمول على أن الحديثين⁽¹⁾ لم يبلغاه بكمالهما⁽²⁾.

ومن ذلك ما ذكره أبو الوليد الباجي في معرض حديثه عن اعتبار السبب أن الأحكام إذا تعلق بلفظ صاحب الشرع دون السبب؛ فوجب عدم اعتباره وعدم التخصيص به؛ لأن لفظ صاحب الشرع لو انفرد لتعلق به الحكم، والسبب لو انفرد لم يتعلق به حكم، فيجب أن يكون الاعتبار بما تعلق به دون ما لا يتعلق به الحكم، وأما إذا لم يستقل بنفسه فيقصر على سببه، ويعتبر به في خصوصه وعمومه ولا خلاف في ذلك نعلمه⁽³⁾ ومثل له بإجابة النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا"⁽⁴⁾، إذاً فهذا تندفع المعارضة بين الروایتين عن مالك.

ومما يعضد ما ذهب إليه ابن عاشور في توجيه الروايات ما نقله الشوشاوي عن اختلاف الشراح فيما ذكره في التنقيح: هل هو وفاق لما ذكره في الشرح أم هو خلافه؟ فقال بعضهم: كلامه موافق، وذلك أنه ذكر أول الكلام القول بالتفصيل، حيث بين المستقل، وغير المستقل، وذكر القولين آخر الكلام في قوله: (وعن مالك فيه روايتان)، فيعود الضمير في قوله: (فيه)، على الخطاب العام، سواء أكان مستقلاً أم غير مستقل، ومنهم من قال: كلامه في الأصل مخالف لكلامه في الشرح؛ وذلك أنه لم يذكر في الأصل إلا الخطاب المستقل دون غيره، وذكر فيه قولين، فيعود الضمير

1 - ويقصد أن أبا حنيفة استدل على نفي الحمل باللعان بأنه لم يرد في بيان اللعان عن المصطفى صلى الله عليه وسلم غير قصة العجلاني، والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة وكان سأل عن ولد أمته في ملك يمين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر. ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شديده بعتبة فما رآها حتى لقي الله، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الفرائض باب قول الموصي لوصيه لو تعاهد ولدي، وما يجوز للوصي من الدعوى برقم (2745) 4 / 4 .

2 - أبو المعالي الجويني البرهان في أصول الفقه 1 / 256

3 - الباجي: الإشارة في أصول الفقه ص38

4 - أخرجه النسائي في كتاب البيوع، اشتراء التمر بالرطب 7 / 269 ، وأخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم الحديث 1243، 2 / 348 .

في قوله: (وعن مالك فيه) على الخطاب المستقل الذي قيد به الكلام، ولم يتكلم عن غير المستقل(1).

بل إن حلولو - وهو أحد شراح التنقيح - يثبت أن للإمام مالك قولين في هذه المسألة(2).

المسألة الخامسة: قاعدة (ما من عام إلا وقد خصص):

نصّ القرافي: " وقد قيل: ما من عام إلا وقد خصّ إله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ

يُكَلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾ (3) وروى ذلك عن ابن عباس".(4)

نصّ ابن عاشور: " كثير من العمومات لم يخصّ، فقد صرح الشاطبي في أول الباب الثالث من كتابه المسمى ب(الاعتصام) أن كل دليل شرعي كلي إذا تكرر في مواضع كثيرة ولم يقترن به تقييد ولا تخصيص، فذلك دليل على بقائه على أصله ومقتضى لفظه من العموم، كقوله - تعالى - : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (5)

صورة المسألة: أصل هذه المسألة احتجّ بها القرافي على حجية الاستدلال بالعام الذي خصص، وأنه حجة عند الجميع إلا عيسى بن أبان(6) وأبا ثور(7)، وعند الرّازي إذا كان مجملاً، وبينّ القرافي بطلان قولهم: إنّه لو قلنا بعدم جواز الاستدلال

1 ينظر: الشّوشاوي رفع النقاب، 3 / 331 ، 332 .

2 - ينظر: التوضيح شرح التنقيح، ص 184 ، 185 .

3 - الأنفال آية 75 .

4 - شرح التنقيح، ص 227.

5 - فاطر الآية 18 . حاشية التنقيح ص 424

6 - أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة، فقيه حنفي مشهور، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، توفي بالبصرة سنة ٢٢١ هـ. من مؤلفاته: إثبات القياس، وخبر الواحد. ينظر ترجمته: أبو الوفاء القرشي الحنفي المصري الجواهر المضية 1 / 401

7 - إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبي البغدادي. ولد في حدود سنة 170 هـ. قال ابن حبان: "كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلماء، وورعا وفضلا وخيرا. ممن صنّف الكتب وفرع على السنن، وذب عنها، وقمع مخالفيها". توفي سنة 240 هـ. ينظر ترجمته: الذهبي سير أعلام النبلاء ، 12 / 72

به لأبطلنا حجة جميع عمومات الكتاب والسنة، وذلك تعطيل للاستدلال، وبين بطلان تفصيل الرّازي وتقييده بأنه يجوز الاحتجاج بالعام المخصوص إذا خصّ بمعين ولو خصص تخصيصاً إجمالياً فليس بحجة.(1)

التحليل والمناقشة:

ونوع التعقّب في هذه المسألة في طريقة الاستدلال لا في عدم صحة القول بكون العام بعد تخصيصه يكون حجة، فمال ابن عاشور إلى مخالفته وأيد مذهب الشاطبي في بطلان إطلاق هذه القاعدة، حيث اختلف علماء الأصول في إطلاق هذه القاعدة على قولين:

القول الأول: وهو قول ابن حزم، وابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، والشاطبي، وأيده ابن عاشور وهو أنّ أكثر العمومات لم تخصص، فقد علّق الشاطبي على رواية ابن عباس - رضي الله عنه - أنّه إذا ثبت بطريق صحيح فهو مؤول،(2) ووجه ذلك بقوله: " وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص إلا قوله - تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾"،(3)،(4) كذلك قال ابن تيمية: " من الذي يقول ما من عموم إلا قد

1 - وهو رأي أبي الحسين البصري، المعتمد 1 / 287 ، وينظر: البيضاوي، المنهاج مع شرحه الإبهاج 2 / 910 ، واعتراض القرافي على هذا بأن تقييد العموم ب(إلا) يكون قد خص تخصيصاً مجملاً يوهم بوجود مخالف في ذلك والصحيح أن هذا القيد محل اتفاق، وإنما النزاع فيما إذا كان خص تخصيصاً معيناً، أما إذا كان مجملاً فلا نزاع في عدم حجّيته"، ولاشك في أن دعوى الإجماع التي نقلها القرافي غير صحيحة فقد أورد الزركشي والسبكي ذلك حيث ذكروا أن دعوى الإجماع ليست بصحيحة فقد "حكى ابن برهان في الوجيز الخلاف في هذه الحالة وبالغ في تصحيح العمل به"، وبما أن دعوى الإجماع غير صحيحة تظهر سلامة ما ذهب إليه الرّازي، البحر المحيط في أصول الفقه، 2 / 415، والإبهاج، 2 / 910.

2 - قال محقق الموافقات أبو عبيدة مشهور بن حسن: لم أظفر به، وهو من كلام الأصوليين، وليس بمسلم لهم ينظر: الموافقات، 3 / 309

3 - الأنفال الآية 75

4 - الشاطبي، الموافقات، 4 / 48

خص إلا قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٧٥) ﴿ (1) ؟ فإن هذا الكلام

وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفهمة وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه، فإنه من أكذب الكلام وأفسده، والظن بمن قاله (أولاً) أنه إنما عنى أن العموم من لفظ (كل شيء) مخصوص إلا في مواضع قليلة كما في قوله -

تعالى- : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (2) وقوله - تعالى - : ﴿ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ

أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (3) ، وَإِلَّا فَأَيَّ عاقل يدعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب

والسنة وفي سائر كتب الله وكلام أنبيائه وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم ؟ ! (4)

القول الثاني: وهو قول كثير من الأصوليين المتأخرين وبعض النحاة

كابن جنّي، ونقله الشوكاني أنه: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا في أربعة مواضع:

أحدها: قوله - تعالى - : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (5)

ثانيها: قوله - تعالى - : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ ﴾ (6)

ثالثها: قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (7)

1 - الأنفال الآية 75

2 - النمل الآية 23.

3 - الأنعام الآية 44

4 - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى 6 / 442

5 - النساء الآية 23.

6 - الرحمن الآية 62.

7 - الأنفال الآية 75.

رابعها: قوله - تعالى - : ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (1) .

وزاد عليها الشوكاني قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ

اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (2) " (3)

الترجيح:

والرَّاجح برأي الباحث أن هذا القول - ما من عام إلا وقد خصص - اشتهر على السنة الأصوليين والعلماء باعتباره قاعدة أصولية مبنية على التتبع والاستقراء لموارد العام في الشريعة،(4) والاستقراء قد أثبت خلاف ذلك؛ فهذا يبقى العموم على ظاهره حتى يقوم برهان بأنه مخصوص، أو أنه منسوخ فيوقف عنده ولا يصح تعديته بالتخصيص إلا إذا قامت قرينة على ذلك فيكون الخلاف لفظياً تنظيرياً.

المسألة السادسة: في حكم العام بعد التخصيص:

نصّ القرافي: " لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التّخصيص حقيقة أو مجازاً قولان، واختار الإمام وأبو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية، أو سمعية، فيكون مجازاً، وبين تخصصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة، فيكون حقيقة" (5) وقال: " الحق أنه مجاز؛ لأنه وضع للعموم واستعمل في الخصوص، فقد استعمل في غير موضوعه، واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز إجماعاً." (6)

1 - آل عمران الآية 189.

2 - هود الآية 9

3 - ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 1 / 354.

4 - حمد بن حمدي الصاعدي، المطلق والمقيد، ص 87 .

5 - شرح التنقيح ص 226.

6 - المصدر نفسه ، ص 226.

نصّ ابن عاشور: " الذي يظهر أنه ليس من المجاز؛ إذ لم يعهد له نظير، ولكنه من التعارض، وإلا يلزم عليه أن تكون سائر القيود مجازًا، وذلك يفضي إلى تكثير المجاز"(1)

التحليل والمناقشة:

يخالف ابن عاشور القرافي في حكم العام بعد تخصيصه، حين رجح أنه ليس مجازًا، أم القرافي فقد رجّح أنه مجاز، وحجّته في ذلك أن اللفظ وضع للعموم، واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه، واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز إجماعًا، أما ابن عاشور ففرّق بين العام المخصوص بمتصل - فرأى أن هذا النوع يحكم عليه بأنه مجاز وأنه يجب إخراجه من الخلاف - وبين العام المراد به الخصوص من أول الأمر وهو الذي قامت القرينة كالحسّ، والعقل على تخصيصه فهو مجاز مركب قطعًا، أما المنفصل فرأى أنه هو محلّ الخلاف، واختار الحكم عليه بأنه ليس من المجاز؛ لأنه ليس له نظير، ووجهته في ذلك أنّ صيغ العموم إنما تدل على مفهوماتها من ذات معروفة بصلة في الموصولات، وأنّ دلالة اشتمالها هي استعمالًا وليست وضعًا.

وكذلك استدل على أنه يلزم من وصفه بأنه مجاز يقتضي تكثير المجاز، وللزم كذلك أن يكون المجاز يعرض للكلام بعد الاستعمال بمهلة (2).

وبيان هذه المسألة أنه لو وجدنا نصًا فيه لفظ عام وقد خصّص بمخصص فما حكم دلالاته على بقية أفراده؟ هل هي حقيقة أم مجاز؟ .

أما العام المراد به الخصوص فمجاز قطعًا، والفرق بين الصورتين "أن العام المخصوص أعم من العام الذي أريد به الخصوص، ومثال ذلك أن المتكلم إذا أراد باللفظ ابتداءً ما دلّ عليه ظاهره من العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه

1 - حاشية التنقيح، ص 422.

2 - حاشية التنقيح، ص 422.

اللفظ كان عامًّا مخصوصًا، ولم يكن عامًّا أريد به الخصوص" (1). يتضح الفرق بين الصورتين في أن العام المخصوص قد أُريد به الشمول لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لهم، لا من جهة الحكم.

أما العام الذي أريد به الخصوص فلم يُرد به استيعاب الأفراد لا من حيث اللفظ ولا من حيث الحكم، وإنما هو كلي استعمل في جزئي، ولأجل ذلك كان مجازًا قطعًا، لأنه خروج باللفظ عن معناه الأصلي، بخلاف العام المخصوص، ووجه العام المخصوص أنه لفظ عام أُريد معناه الكلي، ثم أُخرج بعض أفراده لا على سبيل الاستعمال، بل على سبيل الإرادة للإخراج، وهذا أشبه بالاستثناء. ومن ثم لا يشترط أن يقع هذا الإخراج مقارنًا لأول الكلام أو متأخرًا عنه، بل يكفي أن يكون واردًا في أثناءه، كما هو شأن المشيئة في الطلاق. وهنا وقع الخلاف في هل يُعدّ العام المخصوص حقيقة أو مجازًا؛ إذ مدار التردد في أن إخراج بعض الأفراد: هل يقتضي أن يكون اللفظ مستعملًا في الباقي وحده، أم يبقى على عمومته مع إخراج ما حُصّ منه؟؟ **فاختلف العلماء في ذلك على أقوال: (2)**

القول الأول: وهو مذهب معظم علماء الأصول أن اللفظ العام الذي خصّص بمخصص تكون دلالته على باقي أفراد مجازًا، سواء أكان ذلك التخصيص بمتصل أم بمنفصل، وسواء أكان بلفظ أم بغيره فهو مجازٌ، وهو مذهب الغزالي، وجماعة من أصحاب الشافعي، وأصحاب أبي حنيفة، واختاره البيضاوي، وابن الحاجب، والصفى الهندي (3) والمعتزلة وحثّتهم في ذلك أنه لو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك، والمجاز خير من الاشتراك، واختاره القرافي في التنقيح. (4)

القول الثاني: أن العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي، وهو مذهب الحنابلة، وجماعة من أصحاب الشافعي، وحثّتهم في ذلك أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

1 - ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 4 / 1250. ابن النجار الفتوح شرح الكوكب المنير 3 /

167

2 - ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 4 / 442.

3 - ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2 / 534.

4 - شرح التنقيح، ص 226.

وقد وجد الاستثناء، والشرط، والغاية في الاستعمال أكثر من أن تحصى؛ فدل على أن ذلك حقيقة، وأن الكلام إنما يكون مجازاً إذا عرف أنه حقيقة في شيء ثم استعمل في غيره، والعموم مع الاستثناء ما استعمل في غير هذا الوضع على سبيل الحقيقة؛ فلا يجوز أن يجعل مجازاً في هذا الوضع(1)

القول الثالث: إن كان الباقي بعد التخصيص جمعاً فهو حقيقة، وإن لم يكن جمعاً فهو مجاز، وهو قول أبي بكر الرّازي، وجماعة من الحنفية بناء على أنه لا يجوز أن ينقص العام المخصوص عن أقل الجمع.

القول الرابع: إن خص بدليل متصل "من شرط أو استثناء فهو حقيقة، وإن خص بدليل منفصل فهو مجاز، وهو قول القاضي أبي بكر"،(2) فدل من يفرق بين اللفظ المتصل والمنفصل هو أن للمتصل لفظاً يقتضي تخصيص العموم فلم يصيره مجازاً في الباقي دليله الشرط والاستثناء، ويدل عليه هو أن اللفظ اقتضى استغراق الجنس أجمع فإذا دل الدليل على أن بعض الجنس غير مراد بقي الباقي على مقتضى اللفظ فوجب أن يكون حقيقة فيه، واحتجوا كذلك بأن اللفظ عادة ما يكون موضوعاً لاستغراق الجنس، فإذا خص صار مستعملاً في غير ما وضع له فصار مجازاً كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، والحصان في الرجل البليد.(3)

القول الخامس: إن كان المخصّص شرطاً أو تقييداً بصفة فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء، وهو قول القاضي عبد الجبار.(4)

القول السادس: إن خص بدليل لفظي فهو حقيقة في الباقي، وإن خص بدليل عقلي فهو مجاز، وهو مذهب بعض الأصوليين من الحنفية (5).

1 - أبو إسحاق الشيرازي، التنصير في أصول الفقه ص123.

2 - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/ 535

3 - الشيرازي، ص 124 .

4 - شرح مختصر الروضة، 2/ 534

5 - ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 1/175.

القول السابع: إنَّه يكون " حَقِيقَةً في تناولِ الباقي، مجازاً في الإقتصارِ عليه،" (1) وهو قول إمام الحرمين وحقيقة مذهبه: أن اللفظ حقيقة ومجاز باعتبارين، فتصور المجاز فيه من حيث خرج عن بعض مسمياته، والحقيقة من حيث البقاء على بعض المسميات، فرأى أن القدر المراد وقع به التجوز في اللفظ، والمنفي باق على الحقيقة. (2)

الترجيح:

وبعد عرض هذه الآراء والأقوال فإن القول الصحيح برأي الباحث أن اللفظ إذا أُريد به الخصوص تبقى دلالاته على الباقي دلالة حقيقية، ولا يصير بذلك مجازاً؛ لأن حجة المخالفين قائمة على أن العام المخصوص لفظ استعمل في غير ما وُضع له، وهو اعتراض غير وجيه. إذ يمكن الجواب عنه بأن اللفظ استعمل في معناه الموضوع له ابتداءً، لأن دلالة العموم إنما هي على الاستيعاب إذا لم تقترن قرينة مخصّصة، أما إذا وُجدت قرينة توجب التخصيص فحينئذ يكون اللفظ باقياً على وضعه فيما وراء المخصوص، لا خارجاً عنه. (3) "وأن الكلام إنما يكون مجازاً إذا عرف أنه حقيقة في شيء ثم استعمل في غيره؛ فلا يجوز أن يجعل مجازاً في هذا الوضع" (4)،

ولأن تناوله له مع التخصيص كتناوله به بدونه، (5) فيكون حقيقة في الكل، ويعضد هذا القول ما ذكره الطوفي من أنّ اللفظ بعد التخصيص لا يزال يسبق إلى الفهم بلا قرينة، وتبادر المعنى من اللفظ بلا قرينة علامة من علامات الحقيقة. (6)

1 - ينظر: أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص 123 / 535 وابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 3 / 174 وما بعدها، والزرکشي، البحر المحيط، 2 / 499 ، . والطوفي، شرح مختصر الروضة، 2، 123 والشوكاني، إرشاد الفحول، 1 / 338
2 - تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 3 / 75.
3 - السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 1 / 178.
4 - أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص 123.
5 - أبو يحيى زكرياء الأنصاري، غاية الوصول، 1 / 65
6 - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 1 / 517

المبحث الثاني

في القضايا الأصولية، وفيه عشر مسائل:

المسألة الأولى: في أقل الجمع

المسألة الثانية: في الاستثناء المنقطع

المسألة الثالثة: في المقصود بالموت في آية سورة الدخان

المسألة الرابعة: في ما تفيد (لكن)

المسألة الخامسة: في المطلق والمقيد

المسألة السادسة: في مفهوم اللقب

المسألة السابعة: في المجمل والمبين

المسألة الثامنة: في تعريف المبين

المسألة التاسعة: في الفرق بين المجاز والحقيقة العرفية

والإيجاز

المسألة العاشرة: في مثال جواز تأخير البيان

المسألة الأولى: في أقل الجمع:

نصّ القرافي: " مذهب مالك أقل الجمع اثنان، ووافقه القاضي أبو بكر على ذلك والأستاذ أبو إسحاق(1) وعبد الملك بن الماجشون(2) من أصحابه، وعند الشافعي وأبي حنيفة - رحمهما الله - ثلاثة،(3)وحكاه عبد الوهاب عن مالك"(4)

نصّ ابن عاشور: " لا يصح عن مالك هنا إلا ما نقله القاضي عبد الوهاب، وهو أحد أساطين مذهبه ومحققي فقهاءه، وفروع المذهب تشهد له؛ فإن من اعترف بدراهم لزمته ثلاثة"(5)

صورة المسألة :

ومعنى هذه المسألة هو أن أصغر عدد يصدق عليه اسم الجمع ويترتب عليه حكمه، كالأمثلة: رجال، رقاب، دراهم. وقد جرى الأصوليون في استعماله على معناه اللغوي نفسه.

التحليل والمناقشة:

تعقب ابن عاشور المصنّف بأنه لا يصحّ عن مالك إلا ما نقله القاضي عبد الوهاب من أن أقل الجمع ثلاثة، واحتجّ على ذلك بكون القاضي أحد أساطين مذهبه ومحققي فقهاءه، وأن فروع المذهب تؤيده، حيث إن من اعترف بدراهم لزمته ثلاثة، وأن صيغ الجموع لم تعرف في كلام العرب مرادًا بها المثني.

وليس الخلاف في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين، كما أورد القرافي وذكره إمام الحرمين الجويني ، فإن (ج، م، ع) موضوعها يقتضي ضم شيء إلى

1 - هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ولد سنة 338 هـ، الفقيه الشافعي الأصولي، من مصنّفاته: الجامع، وتعليقة في أصول الفقه، توفي (418 هـ)، ابن السبكي، طبقات الشافعية 4 / 256، وابن خلكان، وفيات الأعيان 1/28.

2 - عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، والماجشون لقب لأبي سلمة، وقيل: لقب لابنه، كان مفتي المدينة في زمانه، وعنه أخذ خلق كسحنون وابن حبيب، توفي سنة 212 هـ، وقيل: 214 هـ، ينظر ترجمته في: ابن فرحون ، الديباج المذهب 6/2.

3 - السمعاني، قواطع الأدلة ص171

4 - شرح التنقيح، 233

5 - حاشية التنقيح، ص433.

شيء، وإنما محلّ الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل (مسلمين) وغيره من جموع القلّة لا جموع الكثرة في أن أقلها أحد عشر بإجماع النحاة.(1)

واختلف الأصوليون في ذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أن أقله اثنان، وهو المروي عن عمر، وزيد بن ثابت، ومن المالكية ابن الماجشون والقاضي أبو بكر بن العربي، وابن خويزمنداد، ونقل عن القاضي أبي يوسف من الحنفية، وهو قول القاضي عبد الوهاب وبعض المعتزلة،(2) ونقله ابن حزم عن جمهور الظاهرية ولم يختره (3).

وقد دللوا على قولهم بأنّ الجمع - لغةً - مأخوذ من ضمّ شيء إلى شيء، وهذا المعنى متحقّق في (الاثنين) فعليه يكون جمعاً، ونوقش بأن أصل الاشتقاق وإن كان ما ذكر إلاّ أنّه صار بعرف اللّغة ومواضعهم خاصّاً بقسم من «ضمّ شيء إلى شيء» وهو ما إذا كانوا ثلاثة منضمّين، من قبيل قولهم: (دابة) فإنّه موضوع في أصل اللغة لكلّ ما يدبّ، ثمّ صار بعرف اللغة مخصوصاً لدابة بعينها(4).

المذهب الثاني: أن أقلّ الجمع ثلاثة وهو مذهب الشيرازي(5) والرّازي(6) وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوي(7) عن جمهور النحاة، ورجّحه ابن حزم(8) والشوكاني حيث قال: " وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع وهو

1 - الفيومي، المصباح المنير 696/2، وشرح العضد علي المختصر 105/2، والإبهاج، 3 / 168 والزرركشي، البحر المحيط، 2 / 292

2 - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1 / 239.

3 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4 / 414

4 - أصول السرخسي، 151\1 - 152، و الطوسي، العدة في أصول الفقه 1 / 300، الأمدي الإحكام 1 / 437.

5 - التبصرة في أصول الفقه، 127/1

6 - الرازي : المحصول، 1 / 272

7 - هو سعيد بن المبارك بن علي، أبو محمد الأنصاري، المعروف بابن الدهان، النحوي، المولود سنة أربع وتسعين وأربعمائة هـ، كان من أعيان النحاة وأفاضل اللغويين، قال العماد الكاتب: هو سيبويه عصره، ووحيد دهره، توفي سنة تسع وستين وخمسائة 569هـ، من آثاره: "تفسير القرآن، وشرح الإيضاح، والفصول في النحو"، ينظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء 20 / 581

8 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4 / 414

السَّابِق إلى الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة، ولم يتمسك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال به" (1)، واختاره ابن عاشور.

مستدلين بأنَّ أهل اللغة قد فرّقوا بين التثنية والجمع، فقالوا: "التثنية تكون بالألف والنون، والجمع يكون بالواو والنون والألف والتاء، كما فرّقوا بين الواحد والاثنين، فإن جاز أن يدعى في التثنية أنّه جمع جاز أن يدعى في الواحد أنّه تثنية أو جمع، والحال أنّه لا يصحّ ذلك: (2)

المذهب الثالث: أنّ أقلّ الجمع واحدٌ، وهذا حكاة بعض أهل الأصول (3) وأخذ من كلام إمام الحرمين (4) ونقله الزركشي عن الإسفراييني (5)، وقد ذكر ابن فارس في فقه العربية صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد واستشهد على ذلك بقوله - تعالى ﴿فَنَازِرَةٌ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (6) على أن المراد بالمرسلين سليمان أو

الهدهد، وفيه نظر؛ لاحتمال إرادتها الجيش (7).

ومثله بعضهم بقول الزوج لامرأته - وقد رأها تتصدى لناظريها -: تتبرجين للرجال؟ ولم يرَ إلا واحداً، فإن الأنفة من ذلك يستوي فيها الجمع والواحد (8).

المذهب الرابع: التفصيل بين جمع الكثرة وجمع القلة فيكون «أقلّ الجمع» في جمع الكثرة أحد عشر، وفي جمع القلّة ثلاثة. قيل: "إنّه المشهور بين النحاة" (9)

1 - الشوكاني، إرشاد الفحول، 312/1.

2 ابن قدامة، روضة الناظر: 121، الطوفي، شرح مختصر الروضة 2\490.

3 - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 2 / 258

4 - البرهان في أصول الفقه، 1 / 242

5 - البحر المحيط 3 / 139

6 - النمل، الآية 35.

7 - ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 3/151.

8 - السبكي، الأشباه والنظائر، 2 / 124.

9 - شرح الرضي على الكافية 3 / 397 .

المذهب الخامس: أن أقلّ الجمع ثلاثة حقيقةً ويطلق على الاثنين مجازاً، ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازاً (1).

المذهب السادس: بأن أقلّ الجمع ثلاثة حقيقةً ولا يطلق على الاثنين أقلّ الجمع ثلاثة حقيقةً ولا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازاً (2).

المذهب السابع: الوقف وهو قول الأمدي فبعد أن أورد الخلاف في المسألة قال: " إذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازم" (3)

ولا شك في أن الاختلاف يظهر بشكل دقيق بين المذهبين الأول والثاني حيث تظهر ثمرته دون المذاهب الأخرى، وهو الموضع الذي يحتاج فيه إلى معرفة "أقلّ الجمع، وذلك بأن يوصى للمساكين، أو لأقل من يتناول هذا الاسم، فمن حمل الجمع في أقله على الثلاثة ألزم صرف الوصية إلى الثلاثة، ومن قال: أقلّ الجمع اثنان صرف ذلك إلى الاثنين" (4).

وبيان ضعف المذهب الثالث والرابع بين واضح؛ فالمذهب الثالث يندفع بأنه لا يحمل عليه إلا بقريئة فقط، وهو مقتضى كلام إمام الحرمين الذي قال: " إنه لا يعتقد أنه من مقتضى اللفظ لا في الأقل ولا فيما يزيد عليه، ولكن إذا تبين في مقصود المتكلم استواء الواحد والجمع فلا يبعد إطلاق الجمع عند ظهور الواحد" (5).

1 - ينظر: الأصفهاني بيان المختصر، 2 / 127
2 - بيان المختصر لأصفهاني 2 / 127 ، وشرح مختصر المنتهى ، 2 / 603
3 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 2 / 247.
4 - أبو المعالي الجويني، التلخيص في أصول الفقه، 2 / 173.
5 - البرهان في أصول الفقه، 1 / 242.

أما مذهب التوقف فلم يصرح به أحد سوى الأمدي، ولم ير مصرحاً بحكايته في كتاب يعتمد عليه كما أورد به السبكي(1) ، كذلك بين الشوكاني بأن هذا الموطن ليس من مواطن الوقف، فإن موطنه إذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها، ومثل هذه المسألة لم يأت من خالف الجمهور بشيء يصدق عليه اسم الدليل، فضلاً عن أن يكون صالحاً لموازنة ما يخالفه.(2)

أما المذهب الأول وهو أن أقل الجمع اثنان فقد استدلوا عليه بكثير من الأدلة التي لا تخلو من المعارضة، ومنها استدلالهم بقوله - صلى الله عليه وسلم-: "الاثنان فما فوقهما جماعة"(3) ، وهو يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع؛ لأن الأول أمر شرعي وهذا لغوي وقرائن حاله - صلى الله عليه وسلم - يرجح الحمل على الشرعي(4)، واحتجوا أيضاً بقوله - تعالى - : ﴿إِنْ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ

قُلُوبُكُمْ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ

بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾ (5) فقد جمع (القلوب)، "وإنما كان لهما قلبان، ويعترض

عليهم أنه لا حجة لهم في هذا؛ لأن هذا باب محفوظ في الجوارح خاصة، وقد نقل النحويون هذا الباب وقالوا: إن كل اثنين من اثنين فإنه يخبر عنهما كما يخبر عن الجمع كأن العرب عدت الشيين المخبر عنهما ثم أضافتهما إلى الشيين اللذين هما منهما فصارت أربعة فصح الجمع".(6)

1 - ينظر: السبكي، الإبهاج ، 3 / 168.

2 - ينظر: إرشاد الفحول، 1 / 313.

3 - ترجم البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب (اثنان فما فوقهما جماعة) وساق حديث مالك بن الحويرث " برقم: (685) وأخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب (الاثنان جماعة) برقم: (972) وفيه:

الربيع بن بدر، ووالده بدر، وهما ضعيفان ينظر: الزيلعي : نصب الراية ، 2/198،

4 - ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، 4 / 414.

5 - التحريم آية 4.

6 - الأمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، 2 / 243.

كذلك احتجوا بقوله - تعالى-: ﴿ قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ (١٥)

﴿ (1) لأن المراد بهم موسى وهارون، وقوله - تعالى-: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ

الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ (2)

واعترض عليهم في قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ (3) بأن المراد بهم

موسى وهرون وفرعون وقومه وهم جمع، وفي قوله -تعالى-: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا ﴾ (4) بأن كل طائفة جمع، وأما قصة داود فلا حجة فيها؛ فإن

الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة، فيقال: هذا خصمي، وهؤلاء خصمي،
وليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً (5).

أما القائلون بأنه (ثلاثة) فملخص حجتهم الدالة على صحة مذهبهم - كما بينها
ابن عاشور- أن صيغ الجموع لم تعرف في كلام العرب مراداً بها المثني خاصة،
وأن حملها عليها لا يستلزم قرينة كما أكد ذلك إمام الحرمين في البرهان. (6)

كما استدلوا بحديث ابن عباس - رضي الله عنه - أنه دخل على عثمان -
رضي الله عنه - فقال: إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث، فإن الله - سبحانه-

1 - الشعراء الآية 15

2 - الحجرات، الآية 9

3 - الشعراء، الآية 14.

4 - الحجرات الآية 9.

5 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 2 / 244

6 - البرهان في أصول الفقه ، 1 / 242

يقول: ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ ﴾ (1) والأخوان ليسا بإخوة بلسان

قومك، فقال عثمان: لا أستطيع أن أورد أمرًا توارث عليه الناس، وكان قبلي ومضى في الأمصار. فلو كانت تطلق على الاثنين لما سلم عثمان - رضي الله عنه - لصحة استدلال ابن عباس. (2)

الترجيح:

يبدو للباحث أن ما اختاره ابن عاشور من تلك الآراء المتعارضة هو الأقرب إلى الصواب، ويعضد هذا الترجيح أن أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع كما فصلوا بين الواحد والجمع، فكما فرقنا بين الواحد والجمع؛ وجب أن نفرق بين التثنية والجمع (3)

أما الخلاف المنقول عن الإمام مالك في الموطأ فمنشؤه أنّ السنة مَضَتْ عَلَى أَنَّ الإِخْوَةَ اثْنَانِ فَصَاعِدًا (4)، ونفى صحته ابن عاشور مستدلًا على ذلك بأن صيغ الجموع لم تعرف في كلام العرب مرادًا بها المثني - كما تقدم ذكره -، والظاهر من رواية الإمام مالك التي ينقلها علماء الأصول أنها محمولة على أنه مجاز؛ لأنه نص على أنه إذا قال: لفلان عليّ دراهم، لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة (5)

وأما مالك - رحمه الله - فإنه لم ير التفسير باثنين على حال، وكذلك يقول الشافعي، وهذا يدل على أنهم رأوا أقل الجمع ثلاثة، وأما تخريجهم مذهب مالك بكونه يحجب الأم من الثلث إلى السدس باثنين من الإخوة - فإنه يلزم أن يكون الاثنان في رأيه جمعًا، ولكن استقرّ في قاعدة المواريث أن كل موضع فرق فيه بين

1 - النساء الآية 11.

2 - أخرجه البيهقي في سننه، باب فرض الأم، برقم (12665)، 6 / 227. وضعفه الألباني، ينظر: إرواء الغليل، 6 / 122.

3 - الرّازي، المحصول، 1 / 272

4 - ابن رشد، البيان والتحصيل، 18 / 304 وعلي بن أحمد الصعيدي العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، 2 / 493.

5 - الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، 3 / 94

الواحد والجمع، سلك بالاثنتين مسلك الجمع، لا مسلك الواحد. (1) "وهذا القول يوافق كثيراً من المسائل الفقهية التي خرّجها علماء المالكية، فقد نصّوا على أنّه من يحلف: لا أكلمه سنين أو شهوراً أو أياماً حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة(2)، واشتراطهم لتحقق صلاة الجماعة أن يكون العدد ثلاثة" (3).

المسألة الثانية: الاستثناء المنقطع: (4)

نص القرافي: " وهو ينقسم إلى الإثبات والنفي، والمتصل والمنقطع، وضبطهما مشكل فينبغي أن تتأمله؛ فإن كثيراً من الفضلاء يعتقد أن المنقطع هو الاستثناء من غير الجنس، وليس كذلك، فإن قوله تعالى:- ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا

الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَّهَهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٥٦﴾ (5) منقطع على الأصح، مع أن

المحكوم عليه بعد إلا هو بعض المحكوم عليه أولاً ومن جنسه" (6)

نص ابن عاشور: " لا يصح الحكم بانقطاعه، ولا ملجأ للقائلين به ممن لزم أصل الاستثناء، وهو لغوية هذا الاستدراك؛ لأنه كما لا يصح أن تكون الموتة الأولى مستثناة من ذوق أهل الجنة للموت، لا يصح أن تكون مستدركة منه؛ لأن شرط الاستدراك سبق توهم عكس المستدرك، ولا يتوهم أحد أنهم إن لم يذوقوا موتاً في الجنة لا يذوقونه في الدنيا، فالظاهر أن في الآية إيجازاً بليغاً". (7)

1 - الأبياري ، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه ، 2 / 32

2 - ينظر: أحمد الصاوي ، بلغة السالك لأقرب المسالك ، 2 / 26

3 - الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 2 / 396

4 - وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف الاستثناء اصطلاحاً وذلك بحثاً منهم عن تعريف جامع مانع، فعرفه الرازي بقوله: " هو الحكم بإخراج الثاني من الحكم الأول من الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه " واختار هذا التعريف كثير من أهل العلم المحصول، 3 / 38 ، وعرفه الزركشي بأنه: "إخراج ما لولاه لتناوله اللفظ، والزركشي، البحر المحيط ، 1 / 405 وعرفه القرافي "ما لا يدخل في الكلام إلا بإخراج بعضه أو بعض أحواله أو متعلقاته"، وعرفه كذلك "بأنه إخراج بعض الجملة، أو ما يعرض لها من الأحوال والأزمنة، والبقاع، والمحال، والأسباب، بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المخرج"، القرافي، شرح التنقيح ، ص 238 ، والاستغناء في الاستثناء ص 24،

5- الدخان الآية 53

6 - شرح التنقيح، ص 239

7- حاشية التنقيح، ص 442

التحليل والمناقشة:

أورد القرافي أن الحد الصحيح للاستثناء المنقطع هو الحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولاً، أو بغير نقيض ما حكمت به أولاً⁽¹⁾، وليستقيم له ذلك جعل الاستثناء في قوله تعالى -: ﴿ لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ

وَوَقَعَهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾⁽²⁾ استثناء منقطعاً وأوجب ذلك أن يبطل تعاريف

كثيرة من أهل العلم الذين رأوا أن تعريف المنقطع بأنه الاستثناء من غير الجنس⁽³⁾. وقيد الاستثناء المتصل بقيدين جعلهما معياراً، وهما: أن يكون الاستثناء من الجنس، وأن يكون الحكم بالنقيض⁽⁴⁾.

أما ابن عاشور فقد أبطل ما ذهب إليه القرافي ورأى أن الحكم بانقطاعه لا يصح، وبين "أن في الآية إيجازاً بليغاً وهو أن الله - تعالى - أراد أن يطمع أهل النار بالموت الذي هو أمنيتهم فأخبر أن لا موت في الجنة، وهذا يطمع أهل النار بالموت فجاء الاستثناء مؤدناً بمستننى محذوف تقديره: ولا موت لأحد إلا الموتة الأولى، فجاءت خيبة آمالهم."⁽⁵⁾

وقد اختلف جوابه عن جواب كثير من المفسرين الذين أوردوا أن الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ من تأكيد الشيء بما يشبه ضده لزيادة تحقيق انتفاء ذوق الموت عن أهل الجنة، فكأنه قيل: لا يذوقون الموت البتة، وقرينة ذلك وصفها بالأولى⁽⁶⁾.

1 - حاشية التنقيح، ص 443 ، ولقد اختار هذا الحد كثير من علماء الأصول، ينظر: أبو الحسن المرادوي الحنبلي شرح التحرير في أصول الفقه، 6/ 2558.

2 - الدخان الآية 53.

3 - تناول كثير من النحاة مثل هذا الحد ، ينظر : الشاطبي ، شرح ألفية ابن مالك المقاصد الشافية ، باب الاستثناء، 3/ 361 .

4 - حاشية التنقيح، ص 443 .

5 - حاشية التنقيح، ص 443،

6 - الزمخشري، الكشاف، 4/ 283 وابن عاشور، التحرير والتنوير، 25/ 319.

وقبل بيان أقوال أهل العلم ينبغي الإشارة إلى أن من قال بجواز وقوع الاستثناء المنقطع⁽¹⁾ فرق بينه وبين الاستثناء المتصل بأمرين يتحقق بوجودهما أنّ الاستثناء متصل، وإن اختلف واحد منهما فهو منقطع ؛ الأول: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، نحو : جَاءَ القوم إلَّا زيّدًا ، فإن كان من غير جنسه فهو منقطع، نحو: جاء القوم إلَّا حمارًا، والثاني: أن يكون الحكم على المستثنى بنقيض الحكم على المستثنى منه، ومعلوم أنّ نقيض الإثبات النفي كالعكس.

ومن هنا كان الاستثناء من النفي إثباتًا، ومن الإثبات نفيًا.⁽²⁾

وقد اختلف العلماء في حكم الاستثناء في هذه الآية على أقوال:

القول الأول: وهو قول مكي بن أبي طالب⁽³⁾، وأبي حيان⁽⁴⁾ والقرطبي والشوكاني⁽⁵⁾ والقرافي، وابن تيمية⁽⁶⁾ وابن القيم⁽⁷⁾ ووافقهم الشوشاوي

1 - اختلف العلماء الأصوليون في وقوع الاستثناء المنقطع فمنعه قوم مطلقًا وهو قول كثير من الشافعية كالأرموي والغزالي وبعض الحنابلة كابن قدامة ومن المالكية محمد بن خويز منداد وجعلوه لغوا وحملوا ما جاء منه في القرآن والسنة على أنه مجاز واستدلوا بأن الاستثناء إما يصح لتعلقه بالأول، لعدم استقلاله، وإلّا فيصح استثناء كل شيء من كل شيء، لاشتراكهما في معنى عام، ولأنه لو قال: جاء الناس إلّا الكلاب وإلّا الحمير، عد قبيحا لغة وعرفا، ولأنه تخصيص، فلا يصح في غير داخل وأجازه مالك وأبو حنيفة والباقي وبعض المتكلمين مطلقًا مستدلين لذلك بأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة، وذهب بعضهم إلى صحته بالمعنى دون اللفظ إذا كان معنى الجنس يتفقان من وجه فيكون الاستثناء على هذا عائدًا إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ المختلف فيقول: لفلان على ألف درهم إلا دينارًا فيستثنى من الألف بقيمة الدينار. وذكر السمعاني أن هذا القول هو الأولى بمذهب الشافعي، ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة 1/ 213 وينظر أبو الوليد الباجي، الإشارة 1/ 9. وابن النجار، شرح الكوكب المنير، 288/3 وابن قدامة، روضة المناظر 253/1

2 - الشنقيطي، أضواء البيان، 467/3.

3 - هو مكي بن أبي طالب بن حموش، أبو محمد القيسي، ثم الأندلسي القرطبي. له مصنفات كثيرة، منها: "التبصرة في القراءات"، و"التفسير"، و"مشكل إعراب القرآن"، و"الرعاية" في التجويد، و"الموجز في القراءات". توفي سنة 437هـ، ينظر ترجمته في الذهبي، "طبقات القراء 2/ 309، والسيوطي، طبقات المفسرين 2/ 331، 337،

4 - محمد بن يوسف بن علي، الغرناطي، الأندلسي، أثير الدين، أبو حيان، توفي سنة خمس وأربعين وسبعمائة 745هـ في القاهرة، بعد أن كف بصره، من آثاره: "البحر المحيط"، و"طبقات نحاة الأندلس"، ينظر ترجمته في ابن الجزري بقات القراء، 285/2 وشذرات الذهب، 6/ 145.

5 - محمد بن علي الشوكاني الصنعاني، ولد سنة 1173هـ، وتوفي سنة 1255هـ. من مؤلفاته: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار في الفقه، وغير ذلك كثير.... ينظر: الشوكاني، البدر الطالع 2/ 214-225 الشوكاني، فتح القدير، 6/ 434

6 - ابن تيمية، المجموع، 17 / 441.

7 - ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد 3/ 576

والشنقيطي⁽¹⁾ على أن الاستثناء منقطع وأن (إلا)⁽²⁾ جاءت بمعنى (لكن) ، وهو قول كثير من المفسرين⁽³⁾ ، ومعنى ذلك أن قوله - تعالى - : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا

الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ ﴾⁽⁴⁾ أي: لكن الموتة الأولى فإنهم قد ذاقوها في الدنيا،

لكن للذين شاءهم الله أن يؤمنوا منكم في الدنيا⁽⁵⁾ ، ويتضح هذا من خلال تفسير القرافي للذوق في الآية بأنه هو إدراك ما قام بالذائق نحو: ذاق الفقر، وذاق الغنى، وهذا مجاز⁶ ، وأن المعنى: أنهم لم يذوقوا في الجنة الموت، لكنهم قد ذاقوا الموتة الأولى في الدنيا، فلم يعد ثمة موت، بل خلود أبد الأبد⁽⁷⁾ .

وقد اعترض على هذا بأنه "كيف استثنيت الموتة الأولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي، ويجب عن هذا الاعتراض أنهم لا يذوقون فيها الموت البتة، فوضع قوله: ﴿إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ موضع ذلك؛ لأن الموتة الماضية محال

ذوقها في المستقبل، فإنهم لا يذوقونها"⁽⁸⁾ .

1 - رفع النقاب، 4 / 76 وأضواء البيان ، 3 / 466.

2 - واختلفوا كذلك فيما تفيده (إلا) فذهب بعضهم إلى أنها جاءت بمعنى (سوى) وهو قول النيسابوري ، ونقله الطبري وضعفه، وهو صحيح شائع ولا وجه لتضعيفه كما قال ابن عطية : (وليس تضعيفه بصحيح ، بل هو كونها بمعنى سوى مستقيم مُتَّسِقٌ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (5 \ 78)

3 - أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ، 4 / 646 ، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، 16 / 154 ، وذهب آخرون إلى أن (إلا) بمعنى (بعْد) ، واختاره الطبري، وعلل جواز أن توضع (إلا) في موضع (بعد) بتقارب معنييهما في هذا الموضع وذلك أن القائل إذا قال: لا أكلم اليوم رجلاً إلا رجلاً بعد رجل عند عمرو قد أوجب على نفسه أن لا يكلم ذلك اليوم رجلاً بعد كلام الرجل الذي عند عمرو ، وأباه الجمهور؛ لأن (إلا) بمعنى (بعد) لم يثبت ، وقد ذكر ابن عادل الدمشقي أن هذا من أقسَد الأقوال، وأنكرها، ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز ، 5 / 78 و ابن عادل، تفسير اللباب ، 1 / 449.

4 - الدخان الآية 56

5 - السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، 5 / 51.

6 - حاشية التنقيح ص 443.

7 - الصابوني صفوة التفاسير، 3 / 203

8 - أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط 8 / 32.

والاعتراض الثاني: أن "أهل النار أيضاً لا يموتون فلم بشر أهل الجنة بهذا دون أهل النار؟" والجواب أن البشارة إنما وقعت لهم بدوام الحياة مع سابقة حصول تلك الخيرات والسعادات فظهر الفرق⁽¹⁾.

القول الثاني: وهو أنه متصل، وهو الظاهر من كلام الزمخشري⁽²⁾، واختاره الألوسي⁽³⁾، وبه قال ابن عاشور وبين أنه لا يصح أن تكون الموتة الأولى مستثناة من ذوق أهل الجنة للموت، ولا يصح أن تكون مستدركة منه لكون أهل الجنة قد ذاقوا الموت في الدنيا وأن في الآية إجازة بليغاً، وأن الله تعالى أراد أن يطمع أهل النار بالموت الذي هو أمنيته فأخبر أن لا موت في الجنة وهذا يطمع أهل النار بالموت فجاء الاستثناء مؤذناً بمستثنى محذوف تقديره: ولا موت لأحد إلا الموتة الأولى⁽⁴⁾، ومعنى ذلك أن الاستثناء المنقطع يفيد الاستدراك لا التخصيص، لأنه استثناء من غير الجنس؛ لأن الشيء إنما يُخصَّصُ جنسه، والآية لا تدل على الاستدراك.

وقد يجاب بأن عدم استثناء أهل النار مع أنهم يشاركون أهل الجنة في عدم تكرار الموت هي أن البشارة ما وقعت بدوام الحياة فقط بل مع سابقة حصول تلك الخيرات والسعادات فيظهر الفرق⁽⁵⁾.

واستدل أصحاب هذا القول كذلك بأن الموتة الأولى من الاستثناء السابق زمانه زمان المستثنى منه ولما كانت الموتة الأولى من جنس الموت المنفى عنهم، ولا معنى لهذا إلا كونه استثناء متصلاً، وقد يجاب عن هذا "أنه ليس المراد إخراج الموتة الأولى من الموت المنفى ولا ثم شيء متوهم يحتاج لأجله إلى الاستثناء،

1 - الرازي، مفاتيح الغيب، 218/27.

2 - الزمخشري، الكشاف، 283/4.

3 - محمود بن عبد الله الحسين الألوسي الملقب بشهاب الدين، أبو الثناء، مفسر، محدث، أديب، يعتبره البعض من المجددين، وهو من أهل بغداد تقلد الإفتاء ببغداد، فعزل فانقطع للتأليف. سافر خلال حياته للأستانة عاصمة الدولة العثمانية، وبقي هناك قرابة السنتين، وهو صاحب التفسير المشهور المعروف بـ(روح المعاني)، وغيره من المؤلفات الجليلة. ولد سنة (1217)، وتوفي سنة (1270)، وقبره ببغداد ينظر ترجمته في: مصطفى بن قحطان الحبيب، الأوهام الواقعة في أسماء العلماء والأعلام، 5/1، والألوسي، روح المعاني، 134/13.

4 - حاشية التنقيح ص 442.

5 - الرازي، مفاتيح الغيب 666/27.

وإنما المراد الإخبار بأنهم بعد موتهم الأولى التي كتبها الله عليهم لا يذوقون غيرها" (1).

الترجيح:

وخلاصة هذه المسألة أن الاستثناء في هذه الآية يكون منقطعاً باعتبار ومتصلاً باعتبار آخر، فمن رأى أن الموت في الشرط الثاني من جنس الموت في الشرط الأول فهو عنده متصل، ومن نظر إلى عدم دخول الموتة الأولى في جنس المستثنى منه حكم بانقطاعه.

ويرى الباحث أن ما ذهب إليه جمهور المفسرين واختاره القرافي هو الأقرب إلى الصواب، وهو أن الاستثناء منقطع؛ وذلك لأن الاستثناء المنقطع يكون داخلياً في ماهيته ومسماه، فنحو: جاء القوم إلا فرساً منقطع اتفاقاً، ونحو: جاؤوا إلا زيداً متصل، ورأيت زيداً إلا وجهه منقطع على الاعتبار الأول؛ لأن الوجه ليس فرداً من أفراد المستثنى منه (2).

المسألة الثالثة : في المقصود بالموت في آية سورة الدخان:

نص القرافي: " الجواب أن هذه الآية يمكن حملها على الأرواح، وهي لا

تموت إلا مرة واحدة عند الصعقة الأولى، لقوله - تعالى-: ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ

مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ

﴿ ٦٨ ﴾ (3) " قال المفسرون: الإنسان قبل أن يصير منياً كان متصلاً بجسد أبيه، فهو

حينئذ أجزاء حية، وإذا انفصل منياً مات، ثم ينفخ فيه الروح وهو جنين، ثم يموت

1 - ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد 576/3.

2 - المصدر نفسه : 582 / 3

3 - الزمر الآية 68.

عند أجله، فهاتان موتتان للجسد والموتة الواحدة للروح، فحصل الجمع بين الآيتين." (1)

نص ابن عاشور: "وما قرره المصنّف فيه بعد وسماجة، والأولى في الجواب أن هذا حديث عن قول أهل النار، فلا يعارضه الحديث عن أهل الجنة، والمراد من الاثنتين مطلق التكرير على حد ما قيل في قوله: ﴿ثُمَّ أَرْجَعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (2) أو أنهم قالوا ذلك بعد أن تكرر عليهم الموت والإحياء في النار مرتين، فقالوا: ﴿فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ (3) للإشارة إلى شدة ما ذاقوا حتى ظنوا أن ذلك يكفر ذنوبهم." (4)

التحليل والمناقشة:

اتفق كل من القرافي وابن عاشور على أن آية سورة غافر صريحة في أن المقصود بالموت هو موت الذات، وقد بيّن ابن عاشور صحة إطلاق الموت على الذات حتى لو كانت غير موجودة حين وصفها؛ لأن وصف الشيء لا يتعلق بوجوده، وإنما يتعلق بإمكانية قبوله له؛ فيكون وصفهم بالموت نظير قبولهم لملكة الحياة.

ومحل النزاع في هذه المسألة في دفع الإشكال الذي قد يتبادر إلى الذهن بين الآيتين؛ حيث ذهب القرافي في دفعه إلى أن المقصود من الموت في سورة الدخان هو موت الروح؛ فإنها لا تموت إلا مرة واحدة، وأما الموتان في الآية الأخرى

1 - شرح التنقيح 240.

2 - الملك الآية 4 .

3 - غافر الآية 11.

4 - حاشية التنقيح ص 445.

وهي قوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ (1) فيقصد بهما موت الروح والجسد،(2)

أما ابن عاشور فبين أنه لا تعارض بينهما؛ لاختلاف المقام، ففي سورة غافر الكلام مخصوص لأهل النار، وفي سورة الدخان لأهل الجنة، وأن المقصود هو مطلق التكرير، وأنهم قالوا ذلك بعد أن تكرر عليهم الموت والإحياء في النار، فقالوا: ﴿ فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴾ (3) للإشارة إلى شدة ما ذاقوا حتى ظنوا أن ذلك يكفر ذنوبهم. (4)

أقوال المفسرين في معنى الآيتين:

القول الأول: وهو قول ابن عباس، وقتادة(5) : إنهم كانوا أمواتاً في أصلاب آبائهم فأحياهم الله في الدنيا، ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم للبعث يوم القيامة، فهما موتتان وحياتان، وقال ابن مسعود هي كقوله - تعالى - : ﴿ كَيْفَ

تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ ﴾ (6) فالإماتة الأولى كونهم في بطون أمهاتهم، والثانية صيرورتهم

إلى قبورهم، والإحياءة الأولى في دار الدنيا والثانية: البعث من القبور للحساب.(7)

1 - غافر الآية 11.

2 - شرح التنقيح، ص 240.

3 - غافر الآية 11،

4 - حاشية التنقيح، ص 445.

5 - ابن دعامة بن قتادة بن عزيز، وقيل : قتادة بن دعامة بن عكابة، قدوة المفسرين والمحدثين أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الأكمه، ولد سنة 60هـ. وتوفي سنة 118هـ، ينظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء 5/ 270.

6 - البقرة الآية 28.

7 - علاء الدين بالخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل 4/ 71.

القول الثاني: قال السدي(1): إن الله أحياهم حين خلقهم في الدنيا، ثم أماتهم فيها عند انقضاء آجالهم، ثم أحياهم في قبورهم للمساءلة، ثم أماتهم إلى وقت البعث، ثم أحياهم للبعث.(2)

القول الثالث: قال ابن زيد(3): خلقهم من ظهر آدم حين أخذ عليهم الميثاق، فلما أخذ عليهم الميثاق أماتهم ثم خلقهم في الأرحام، ثم أماتهم ثم أحياهم يوم القيامة.(4) فإن قيل: فأين الحياة في الآخرة؟ قلنا: المراد - على هذا القول-: حياتان وموتتان في الدنيا سوى الحياة في الآخرة(5).

وقد ضعّف ابن كثير هذين القولين - قول السدي وابن زيد - لأنه يلزمهما ثلاث إحياءات وثلاث إماتات.(6)

الترجيح:

يظهر للباحث أن القول الصحيح هو ما ذهب إليه ابن عاشور، أي: أنه لا تعارض بين الآيتين لاختلاف المقام بينهما، ومما يرجح ذلك أنه يرد على قول القرافي أن كثيرا من أهل العلم يرون أن الأرواح: لا تموت، فإنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان، وقد دلّ على ذلك الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها.(7)

يقول ابن كثير في معنى هذه الآية: "في هذه الآية الكريمة تلطفوا في السؤال، وقدموا بين يدي كلامهم مقدّمة، وهي قولهم: (رَبَّنَا أَمَنَّاتُنُنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَّا ائْتُنُنَيْنِ) أي:

1 - هو أبو محمد الحجازي، ثم الكوفي، الأعور، السدي، أحد موالى قريش وقال أحمد بن حنبل: ثقة، وقال مرة: مقارب الحديث توفي سنة 127هـ ينظر ترجمته في: الذهبي، سيرة أعلام النبلاء 265/5.
2 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 298/15، وأبو الحسن علي الماوردي، تفسير الماوردي 146/5
3 - أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي ولد سنة 384هـ، له مصنفات جليلة أكبرها كتاب "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال" وكتاب "المجلى في الفقه، مجلد، وكتاب "المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار" توفي سنة 456هـ، ينظر ترجمته في: الذهبي سير أعلام النبلاء 184/18.
4 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 133 / 7
5 - السمعاني، تفسير القرآن 9/5
6 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 133 / 7
7 - العز بن عبدالسلام، شرح العقيدة الطحاوية، 390/1.

قدرتك عظيمة، فإنك أحبيتنا بعد ما كنا أمواتًا، ثم أمتنا ثم أحبيتنا، فأنت قادر على ما تشاء، وقد اعترفنا بذنوبنا، وإننا كنا ظالمين لأنفسنا في الدار الدنيا، (فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ) أي: فهل أنت مجيبنا إلى أن تعيدنا إلى الدار الدنيا؟ فإنك قادر على ذلك". (1)

المسألة الرابعة: فيما تفيد (لكن):

نص القرافي: " وأما قوله خلافًا لمن قال: إنه مقدر بـ(لكن)، فقد وافقت الإمام على هذه العبارة، وهي باطلة، بسبب أن الاستثناء المنقطع عند الناس أجمعين مقدر بـ(لكن)، معنى هذا التقدير أن (إلا) في هذا المقام تشبه (لكن) من جهة أن (لكن) يكون ما بعدها مخالفًا لما قبلها و(إلا) كذلك فأطلق على لفظ (إلا) (لكن) لهذه المشابهة، هذا تقدير البصريين، وقدرها الكوفيون بـ(سوى)؛ لأن سوى أيضًا فيها معنى المغايرة فيما بعدها لما قبلها ". (2)

نص ابن عاشور: " إذا كان كذلك فـ(إلا) مستعملة في حقيقتها والمجاز (3) في الإثبات كما هو معلوم وبه يظهر أن قول الإمام: (خلافًا لمن قال: إنه مقدر بـ(لكن)) (يريد به خلافًا لمن يرى (إلا) مستعملة في الاستدراك عوض الإخراج، تشبيهًا ما يتوهم دخوله من فحوى الكلام بما يتوهم دخوله في اللفظ، فتكون (إلا) استعارة تبعية مقدر بـ(لكن) أو بـ(سوى) على خلاف، فهي عبارة صحيحة عند التحقيق

1 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 7 / 133

2 - شرح التنقيح ، ص 242

2- أراد القرافي بيان أن الأصوليين الذين أجازوا وقوع الاستثناء المنقطع اختلفوا في كونه حقيقة أو مجازًا على أقوال، فمنهم من قال: إنه مجاز وهو قول السرخسي والقاضي عبد الوهاب والإسنوي والسبكي والقول الثاني: إنه حقيقة، وهو قول الغزالي وابن حزم والماوردي وابن جني وهو الظاهر من كلام النحاة ويترجح للباحث أن (إلا) في الاستثناء المنقطع من باب المجاز، بمعنى (لكن) أو بمعنى (العطف) .وبيانه كما في قوله تعالى: { لَا يَلْمُوكَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ } البقرة 78، أي: لكن أباطيل. قال تعالى: (فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) أي: لكن رب العالمين الذي خلقتني. وقال: { لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا إِلَّا سَلَامًا } مريم 62. أي: لكن سلامًا. ولكون الاستثناء المُنْتَصِل هو الأَصْلُ والمتبادر إلى الذهن، ينظر: أصول السرخسي، 2 / 42 ، . ينظر: الغزالي ، المستصفي ، 2 / 169 والسبكي، الأشباه والنظائر 2 / 214 وينظر: الزركشي ، البحر المحيط 2 / 426. والإسنوي ، التمهيد 1 / 392. وابن حزم ، الاحكام ، 4 / 10 والشوكاني، ارشاد الفحول 1 / 361

وحكم المصنف عليها بالبطلان بعد أن تابع عليها الإمام ذهولاً عن مراد الإمام
لخفائه لا بطلانه"⁽¹⁾

التحليل والمناقشة:

يقتضي المقام قبل الخوض في هذه المسألة أن نبين مراد القرافي فيها، فمعنى ما
ذكره في المتن: (خلافًا لمن قال إنه مقدر بـ(لكن) هو التفرقة بين مذهب الرازي
من كون الاستثناء المنقطع مجاز، وبين من قال: إن (إلا) في الاستثناء من غير
الجنس تكون مقدر بـ(لكن) فتكون مجموع الأقوال التي ذكرها القرافي هي المجاز
والحقيقة لقوله: (ولمن قال: إنه كالم متصل) لاتفاق علماء الأصول أن الاستثناء
المتصل حقيقة، فوافق الرازي في المتن ثم تعقب ما ذكره في المتن ومراده من
التعقب في الشرح أن (إلا) في الاستثناء المنقطع عند الكل سواء القائلين بأنه مجاز
أو أنه حقيقة تكون مقدر بـ(لكن)، فلا فرق بينهما من هذه الجهة

أما الفرق الذي بينه من أن (إلا) في الاستثناء المتصل إذا قدرتها بـ(لكن) فإن ما
قبلها يدل على ما بعدها فتكون خصوصية المنقطع عن المتصل أن ما بعد (إلا) إذا
قدرتها بـ(لكن)، فإن ما قبلها لا يدل على ما بعدها، وهي في لكن وليست في
المتصل.⁽²⁾

وأراد من ذلك إبطال المشابهة التي أوردها الرازي؛ فإنك لو قلت: جاء الناس إلا
حمارًا، و قلت: جاء الطلاب إلا طالبًا، وقدرت (إلا) في المثالين بـ(لكن) تجد أن
(لكن) في المتصل دلت على ما قبلها بخلاف (لكن) في المنفصل، فلا يكون ما
بعدها دل عليه ما قبلها، فالفرق بين المثالين ظاهر.

أما ابن عاشور فانتصر لما بينه الرازي، وذكر الفرق بين قول الرازي ومذهب
الجمهور الذين يرون أن (إلا) استعملت بمعنى (لكن) للإخراج في المنفصل،

1 - حاشية التنقيح، ص 447.

2 - شرح التنقيح، ص 242.

وهو خلاف ما أراده الرازي من أنها استعملت للاستدراك، فبين أن الذين قالوا: إنها مقدره بـ(لكن) خالفوا الجمهور من هذا الاتجاه، وبين أن استخدام (إلا) بمعنى (لكن) هو تشبيهه بالاستدراك عوضاً عن الإخراج فاستخدام (لكن) و(بل) يراد به الاستدراك أو الإضراب عن الكلام الأول وهذا ليس استعمال (إلا) والقائل بهذا الكلام لا يوافق كلام الجمهور .

الترجيح :

ويترجح عند الباحث أن ما ذهب إليه ابن عاشور في تعقبه في الشرح هو الأقرب بالنظر لكونه موافقاً لمذهب النحاة الذين قرروا أن (إلا) تقدر بمعنى (لكن) من حيث كونها حقيقة في الاستدراك. (1).

المسألة الخامسة: في المطلق والمقيد:

نصّ القرافي: " ووقوعه في الشرع على أربعة أقسام: متفق الحكم والسبب، كإطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسوم" (2) ثم استدرك على نفسه في الشرح على عدم صحة التمثيل بزكاة الغنم فقال: " سبب وجوب الزكاة واحد وهو نعمة الملك، وهذا المثال عليه إشكال من جهة أن مطلقه عموم، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام-: " في كل أربعين شاة شاة" (3) ومتى كان المطلق عمومًا كان التقييد مخصصًا منقصرًا لمقتضى اللفظ، وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر، وتوقف فيه الإمام لضعف المفهوم" (4)

1 ينظر : أبو حيان الاندلسي، التذييل والتكميل، 70 / 8

2 - شرح التنقيح، ص 266

3 - حديث يذكره كثير من الفقهاء والأصوليين يقول ابن الصلاح : "أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة النصب". نقله الزركشي في المعبر، ص 170، غير أن معناه وارد في الصحيح، ومن ذلك: كتاب أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - إلى أنس بن مالك - رضي الله عنه - في الصدقات، وفيه: "وفي صدقة الغنم في سائمها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة" أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم 238/2. وأخرجه أبو داود في الزكاة، باب في زكاة السائمة برقم (1568)، وابن ماجه في الزكاة، باب صدقة الغنم برقم (1805)، كلاماً من طريق سالم عن أبيه قال: كتب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتاب الصدقة ... وفيه: "وفي الغنم كل أربعين شاة شاة".

4 - شرح التنقيح، ص 267

نصّ ابن عاشور: " تمثيله بحديث: (في كل أربعين شاة شاة) فيه تسامح؛ لأن مورد العموم فيه غير مورد الإطلاق، إذ المطلق هو فيه ماهية الشاة والعام هو لفظ النصاب وهو عدد الأربعين"(1) وقال بعدها مرجحاً ما ورد في المتن: " وبه يظهر أن تمثيل المصنف للقسم الأول صحيح، لأن مورد حديث إطلاق الغنم عن السوم هو ذكر نصاب زكاتها، ومورد الحديث المقيد بالسوم هو ذكر وجوب زكاة هذا الجنس"(2)

التحليل والمناقشة :

تعدّ هذه المسائل من الأمور التي استدرك القرافي في شرحه ما ذكره في المتن، فنناقش هذا التمثيل من جهة أن مطلق هذا المقيد في المثال عموم وليس إطلاقاً، بل مقابلة تقييد لعموم فيكون المثال من باب تخصيص العموم.

أما ابن عاشور فقد رجّح أن التمثيل بالمثالين صحيح، فالمطلق في الحديث الأول هو ماهية الشاة وذكر نصاب زكاتها، أما في الحديث الثاني فهو وجوب الزكاة في هذا الجنس وهو السوم،(3) واحتج على ذلك بأنه إذا كان نصّاً واحداً من روايتين وأحدهما مقيد، فذلك من زيادة العدل وهي مقبولة.(4)

ومحل الخلاف الأصولي في هذه المسألة، قائم في كون هذا الحديث يحمل على التقييد والإطلاق، أم أنه من باب ذكر بعض أفراد العام؟ فينتج عن هذا اختلاف الفقهاء في حكم زكاة الغنم إلى قولين:

1 - حاشية التنقيح، 485
2 - المصدر نفسه، ص 487
3 - حاشية التنقيح، ص 487
4 - المصدر نفسه ، ص 487

القول الأول: هو قول الليث ومالك (1) وابن حزم (2) وما استقرّ عليه القرافي في الشرح: إنه من باب ذكر بعض أفراد العام، فيكون لازم مذهبهم أن تكون الزكاة واجبة في السائمة والمعلوفة. (3)

ووجهة هذا القول أن المطلق والمقيد إنما هو موضوع بين العلماء في المطلقات التي هي مفهوم المشترك، بخلاف الكلية العامة والفرق الذي يميز العموم عن الإطلاق، والتخصيص عن التقييد هو أنه في العام يحصل التعارض بينه وبين الخاص بخلاف المطلق، حيث لا يحصل ذلك ويكون اللفظ زائداً لا يبطل شيئاً من الإطلاق. (4)

القول الثاني: هو قول جمهور العلماء، واختاره القرافي في المتن، ورجّحه ابن عاشور: إنه من باب حمل المطلق على المقيد فيكون ثمرة قولهم أن تكون الزكاة في الغنم السائمة دون المعلوفة. (5)

وقد أوردوا على المالكية اعتبارهم أن المفهوم حجة، ويحملون المطلق على المقيد في الظاهر، وأجاب عن هذا القرافي بأن هذا من باب التخصيص بالمفهوم وقد بسط ذلك في الفروق فقال: "ومن أثبت الحكم بدون موجب ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع إلى قاعدة أخرى وهي تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء أنه باطل لأن البعض لا ينافي الكل أو من قاعدة تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف." (6)

1 - ابن رشد، بداية المجتهد، 252/1.

2 - ابن حزم، المحلى 67/7.

3 - ذكر ابن حزم أقوالاً أخرى، وهي أن الإبل، والغنم تزكى سائمتها وغير سائمتها، وأما البقر فلا تزكى إلا سائمتها، هو قول أبي بكر بن داود، والقول الثاني: إنها تزكى غير السائمة من كل ذلك مرة واحدة في الدهر، ثم لا تعود الزكاة فيها، ينظر: المحلى، 45/6.

4 - شرح التنقيح، ص 267.

5 - حاشية التنقيح، ص 487.

6 - القرافي، الفروق 2 / 268.

كذلك يجاب عن الذي أورده الجمهور من وجه آخر وهو أن المفهوم وإن كان حجة فهناك ما يعارضه، وهو دلالة المنطوق؛ لأن دلالة المنطوق أولى من دلالة المفهوم، وهي من القواعد المقررة عند علماء الأصول، ولأن المفهوم مختلف فيه هل هو حجة أم لا؟ وقد قرر الزركشي ما قاله مالك من أن دليل الخطاب لا يخص العموم بل يكون العموم مقدما واستدل بأن العموم نطق ودليل الخطاب مفهوم من النطق فكان النطق أولى (1)، وأن المفهوم إنما يكون حجة إذا لم يخرج مخرج الغالب والمفهوم ها هنا خرج مخرج الغالب؛ لأن غالب أغنام الحجاز السوم دون العلف(2).

كذلك أجاب المالكية أن السائمة صفة لها كالاسم، والماشية كلها سائمة، ومن حال بينها وبين الرعي لم يمنعها ذلك أن تسمى سائمة (3)، ويرد عليهم بأن تخصيص بعض أفراد العام بالذكر، إنما يكون فيما ليس له مفهوم، وأما إذا كان لها مفهوم فإن ذلك المفهوم يخص به العام، كما هو مذهب الجمهور، ويرد على القرافي بأن مذهب المؤلف أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال(4)، فإن السوم في الغنم حالة من حالاتها، فالغنم بالنسبة إلى السوم مطلقة، وكذلك بالنسبة إلى العلف، فيصير من باب المطلق والمقيد لا من باب العام والخاص (5)

ويجاب عن هذا بأن مذهب القرافي في هذه القاعدة التي شغف بها(6) قد خالف بها جمهور الأصوليين، يقول السبكي محرراً ما ذهب إليه القرافي: "أما القاعدة، فحق لا سبيل إلى جردها، ولكن ما ظنه لازماً، غير لازم"(7).

1 - الزركشي ، البحر المحيط ، 513 / 2 .

2 - الشوشاوي ، رفع النقاب 245 / 4 .

3 - ابن عبد البر، الاستذكار 194/3

4 - المراد بالأحوال الأمور العارضة للذات أو للأفراد في حد ذاتها ، ينظر: إسعاف المطالع بشرح البدر الطالع 1 / 360

5 - هكذا نقله الشوشاي عن شرح المسطاسي ص 20. وينظر: رفع النقاب 244 / 4

6 - لم ينفرد القرافي في هذه القاعدة بل غاية أمره أنه أكثر من ذكرها وأشاعها في مصنفاة غير أن غيره قد سبقه إليها كالأمدي حيث أورد أن الخبر وإن كان عامًا في الأصحاب والمقتدين بهم غير أن ما فيه الاقتداء غير عام ولا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال. ينظر الإحكام في أصول الأحكام 201. / 4

7 - تاج الدين السبكي ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، 84 / 3

والقول بأن العام في الأشخاص عام في متعلقاته هو المعروف والمتداول عند العلماء، وممن صرّح به ابن السمعاني في معرض كلامه عن استصحاب الحال فقال: " لأن لفظ العموم دلّ على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان والأزمان، فأبي عين وجدت ثبت فيها الحكم، وأي زمان وجدت ثبت فيه الحكم يكون اللفظ دالاً عليه ويتناوله بعمومه"⁽¹⁾

الترجيح:

يترجّح للباحث ما ذهب إليه مالك، وما اختاره القرافي في الشرح؛ لما تقرر عند الأصوليين من أن التنصيص على بعض أفراد العام لا يوجب نفي الحكم عن بقية الأفراد، فيكون الحديث من هذا الباب، وأن الزكاة في الغنم تجب في المعلوفة كما تجب في السائمة .

المسألة السادسة: مفهوم اللقب:

نصّ القرافي: " حكى الإمام أنّ مفهوم اللقب⁽²⁾ لم يقل به إلا الدقاق"⁽³⁾، وقال في الشرح عن السبب في عدم الاحتجاج به مع أنه يعدّ مفهومًا: " والفرق بين مفهوم اللقب في كونه لم يقل به إلا الدقاق، وبين غيره من المفهومات: أنّ غيره من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها، فيه رائحة التعليل"⁽⁴⁾ . وقال في الفروق مؤكداً ذلك: " وهو مفهوم اللقب ولم يقل به إلا الدقاق وسماه مفهوم الصفة"⁽⁵⁾

1 - ابن السمعاني : قواطع الأدلة 35/2

2 - عرّف القرافي مفهوم اللقب بأنه: " تعليق الحكم على مجرد الذوات" نحو: في الغنم الزكاة وهو أضعفها، وعرّفه الأمدي بأنه: " تعليق الحكم إما باسم جنس كالتنصيص على الأشياء الستة بتحريم الرّبا أو باسم علم كقول القائل: زيد قائم أو قام" ، ينظر : شرح التنقيح، ص53 والأمدي ، الإحكام 104/3

3 - هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعي، الفقيه الأصولي القاضي، المعروف بابن الدقاق ؛ نسبة إلى الدقيق وعمله وبيعه، ويلقب بـ "خباط" قال الخطيب البغدادي: "كان فاضلاً عالماً بعلوم كثيرة، وله كتاب في الأصول في مذهب الشافعي، وكانت فيه دعابة". ولد سنة 306هـ وتوفي عام 392هـ، "ينظر ترجمته، الصفي في الوافي بالوفيات 116/1، النجوم الزاهرة 206/4، الاسنوي، وطبقات الشافعية 52/1، وشرح التنقيح. ص 270 .

4 - شرح التنقيح ص270

5 - الفروق 255/2.

نصّ ابن عاشور: " لكنّ التّحقيق أنّه قال به الصّيرفي وابن خويز منداد من المالكية(1) وبعض الحنابلة"(2).

التحليل والمناقشة:

اختلف الأصوليون في اعتبار مفهوم اللقب على أقوال:

القول الأول:

وهو مذهب معظم الأصوليين وهو عدم عدّه حجة كالأمدي(3) والسبكي(4) والإسنوي(5)؛ لأنّ القول بمفهوم اللقب يؤدي إلى نفي المجمع عليه،(6) وهذا ما عناه الطوفي حين ألزم القائلين بحجّية مفهوم اللقب بقصر الرّبا على الأصناف الستّة، "فيلزم على ذلك عدم ثبوت الرّبا في غيرها، وهذا باطل، فإنّ الرّبا قد ثبت في كل ما وجدت فيه العلة كالذرة، وأشباهها من المكيلات، والحديد والرصاص والنحاس، وغيرها وهذا يدلّ على أن مفهوم اللقب ليس بحجة".(7)

القول الثاني:

أنه حجة وهو قول أبي بكر الدقاق والصيرفي(8) ونسبه بعضهم إلى الحنابلة(9)

1 - محمد بن أحمد بن علي، أبو بكر بن خويز منداد المالكي، الفقيه الأصولي، له كتاب في أصول الفقه وتوفي تقريبا سنة (390 هـ). ينظر ترجمته في ابن فرحون: الديباج المذهب (22912) ومخلوف الشجرة الزكية ص 153.

2 - حاشية التنقيح ص 498.

3 - الأحكام 104/3

4 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، / 283.

5 - الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول 261/1.

6 - التفنازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح 1/ 267.

7 - ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة 3 / 773.

8 - غير أن الزركشي علق على نقله عن الصيرفي فقال: "عن أبي بكر الصيرفي ولعله تحرفت عليه بالدقّاق" ينظر: البحر المحيط 3 / 107. ولكن نقل عنه هذا غير واحد من أهل العلم كالصنعاني، ينظر: إجابة السائل شرح بغية الأمل 1/ 254. وهو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي، الإمام الجليل الأصولي، كان له نبوغ في النظر والقياس، تفقه على إمام المذهب ابن سريج، قال عنه القفال: "من أعلم الناس بالأصول بعد الإمام الشافعي"، توفي بمصر عام 330 هـ. من مصنفاته: شرح الرسالة للإمام الشافعي، وكتاب الإجماع، ودلائل الأعلام على أصول الأحكام في الأصول. ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات 2/ 193، وابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3/ 186

9 - ينظر: الأمدي 3 / 104. عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار 2/ 373

وهو قول ابن خويز منداد(1)، ونسبه إلى مالك(2).

واحتج من قال بمفهوم اللقب بأنه لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن الغير، وبأن من قال : ليست أخته بزانية يتبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم، ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد، ولولا مفهوم اللقب لما تبادر له ذلك(3).

القول الثالث : التفصيل وهو ما صرح الغزالي به في المنخول "بأن مفهوم اللقب حجة مع قرائن الأحوال(4) وأشار ابن دقيق العيد إلى أن التحقيق أن يقال: "اللقب ليس بحجة ما لم يوجد فيه رائحة التعليق فإن وجدت كان حجة".(5)

واستدلوا على قولهم: بما جاء في الحديث الصحيح : " إِذَا اسْتَأْذَنْتِ امْرَأَةً أَحَدَكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعُهَا "(6) يحتج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا بإذنه لأجل تخصيص النهي بالخروج للمسجد، فإنه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب، وهو كونه محل العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره(7).

1 - السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 8/4.

2 - ابن اللحام ، المختصر في أصول الفقه 134/1. ومما يجب التنبيه عليه ما ذكره ابن عاشور من زعم بعضهم نسبة هذا القول لمالك بسبب أنه يرى عدم جواز الأضحية ليلاً فيما نقل عنه أنه سئل عن رجل قدم على أهله من الليل بعد يوم النحر ، فوجد عندهم ضحية قد أعدها ، فضحى بها بالليل ، قال: أرى أن يعود بضحية أخرى . ينظر: ابن رشد ، البيان والتحصيل 163\17. وقال أيضا : إنما ذكر الله الأيام في هذا ولم يذكر الليالي، ينظر : مالك بن أنس ، المدونة الكبرى 482/1 وقد ذكر مثل هذا المازري فقال: " أشير إلى أن مالكا - رضي الله عنه - يثبت في الاسم العلم لأجل استدلاله في المدونة على أن الأضحية إذا ذبحت ليلاً لا تجزئ." ينظر: المازري، إيضاح المحصول ص 338. فرأى ابن عاشور أنه لا يصح عدها من باب كونها مفهوم لقب بل رأى أنها من باب التمسك بأقل ما ورد؛ لأن شؤون العبادة لا تثبت إلا بتوقيف، فقد ثبت حكم النهار ولم يثبت حكم الليل . ينظر: حاشية التنقيح، ص 498 وليس الأمر كما ذكر فلا يكون هذا الاستدلال منه اقتصاراً على أن المسكوت عنه بخلاف المنطوق به، لكن لأجل هذه القرينة، ينظر: المازري ، إيضاح المحصول ص 338 وإنما استفيد التحريم من أجل القرينة التي رآها وهي حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - (من ضحى بليل فليعد)، ولأن الله تعالى ذكر في كتابه العزيز (أَيَّامًا مَعْلُومَاتٍ)، وَ(أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ)، أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير 4/ 930

3 - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع 319/2.

4 - الغزالي ، المنخول 302/1.

5 - الزركشي ،البحر المحيط، 107\3، حسن بن محمد العطار ، حاشية العطار 334/1.

6 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد 49 /7 برقم 5238.

7 - حسن بن محمد العطار ، حاشية العطار 334 /1.

الترجيح:

بالنظر إلى ما سبق يترجح للباحث أن مفهوم اللقب وإن كان في الأصل ليس بحجة لكنه قد يرتقي لذلك فيكون مفهوماً مستفاداً من القرائن لا من اللقب، وهذا ما اختاره أصحاب القول الثالث الذي ذكره الغزالي وابن دقيق العيد، غير أنه تجدر الإشارة إلى أن الاعتبار بالقرائن دل على أن اللقب غير معتبر فيجب التنبيه على هذا.

وبالإضافة إلى هذا يتبين صحة تعقب ابن عاشور في عدم انفراد الدقاق بالقول باعتبار مفهوم اللقب، وأن غاية الأمر هي أنه اشتهر به، وقد التبس هذا الأمر على كثير من الأصوليين فقد ذكر الزركشي التباسه على غير القرافي فقال: " وزعم ابن الرفعة(1) وغيره أنه لم يقل به من أصحابنا غيره وليس كذلك "(2) ونقل إمام الحرمين القول بالاعتبار به عن بعض الشافعية (3)

المسألة السابعة: في المجمل والمبين:

نصّ القرافي: "المجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً، إما بسبب الوضع وهو المشترك، أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً"(4)

نص ابن عاشور: " مالم تتضح دلالاته على المراد منه"(5)

التحليل والمناقشة: أراد ابن عاشور أن يبين أن تعريف القرافي غير مانع؛ لأنه لا يشمل الربا الوارد في قوله -تعالى-: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (6) مستشهداً بقول

1 أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، فقيه شافعي، من فضلاء مصر، معروف بابن الرفعة، ولد سنة خمس وأربعين وستمائة هـ، وتوفي سنة عشر وسبعمائة، من آثاره: "الإيضاح والتبيين في معرفة المكيال والميزان" ينظر ترجمته في ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب 6/ 22 .

2 - البحر المحيط . 107/3 .

3 - ينظر : الجويني ، البرهان في أصول الفقه 68/1 .

4 - شرح التنقيح ص 274

5 - حاشية التنقيح ص 505

6 - البقرة، آية 275

عمر -رضي الله عنه-: " إنكم تزعمون أنا لا نعلم أبواب الربا ولأنّ أكون أعلمها أحب إلي من أن يكون لي مثل مصر وكورها "(1).

ولم تتفق كلمة الأصوليين في تعريف المَجْمَل فعرفه السرخسي بأنه: لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار وبيان من جهته يعرف به المراد. (2)

عرفه الحنفية: "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهًا لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل"(3) ، ويرد على هذين التعريفين أنه كما أنه قد يكون في دلالة الألفاظ فقد يكون في دلالة الأفعال(4) وعرفه السبكي بأنه: "ما لم تتضح دلالاته،"(5) وهو ما اختاره ابن عاشور.

ويرد عليه كذلك أنه يدخل فيه اللفظ المهمل؛ فإنه لا يفهم منه شيء عند إطلاقه وليس بمجمل؛ لأن الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له(6).

وعرفه الأمدي بأنه: ما له دلالة على أحد معنيين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه (7) ، وهذا التعريف لا يرد عليه ما ورد على ما سبقه من تعريفات؛ فهو جامع مانع.

تحرير محل النزاع بين التعريفات السابقة :

إن ما أورده ابن عاشور على القرافي، من أن حدّهم للمجمل لا يشمل الربا؛ سببه أنه يرى أن لفظ الربا مخالف لما كان عليه فهم العرب الذين فهموا منه مفهومًا واحدًا وهو الزيادة، فجاءت الشريعة وغيرته إلى معنى جديد لم يتضح كمال المراد منه؛ فكان لفظًا مجملًا مستشهدًا بأن عمر- رضي الله عنه- قابل بها البيان

1 - أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كتاب البيوع، رقم الحديث (14161) 26 / 8 .

2 - السرخسي ، أصول السرخسي 168/1 .

3 - البزدوي ، أصول البزدوي 9 / 1 .

4 - الأمدي ، الإحكام 13/3 .

5 - المحلي ، ابن السبكي، شرح جمع الجوامع 285/1 .

6 - الأمدي، الإحكام 11 / 3 .

7 - المصدر نفسه 11 / 5 .

مستشكلاً ذلك ، فيكون تعريف القرافي وما اختاره معظم الأصوليين من تعريف المجمل وتقييده (بالوضع) غير مانع لكون الربا لفظاً مجملاً، ومع أنه موضوع للزيادة غير أن الشريعة غيرته إلى معنى آخر.

وقد نقل السيوطي مذاهب العلماء في كون آية الربا مجملة أم لا؟ فقول: إنها مجملة؛ لأن الربا الزيادة، وما من بيع إلا وفيه زيادة، فافتقر إلى بيان ما يحل وما يحرم، وقيل: لا؛ لأن البيع منقول شرعاً، فحمل على عمومه ما لم يحم دليل التخصيص.(1)

وقد نقل الطوفي في معرض كلامه فيما قد يتوهم أنه مجمل، فبين خطأ من زعم أن من ذلك البيع في قوله- عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (2) لتردده بين البياعات الجائزة والمحرمة، ثم ورد البيان من الشرع، بالمحرم منها من الجائز، مرجحاً أن عدها من باب العام المخصوص يكون أولى، وأكثر، وأشهر.(3)

الترجيح:

يظهر للباحث أن ابن عاشور قد جانبه الصواب في تعقبه لهذه المسألة، وهذا ما يؤكد ما ذكره في تفسيره ليس مراد عمر أن لفظ الربا مجمل؛ لأنه قابله بالبيان وبالتفسير، بل "أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة لم يعمله النبي -صلى الله عليه وسلم- بالتخصيص، لأن المتقدمين لا يتوخون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية، فهؤلاء الحنفية سموا المخصصات بياناً" (4)، كذلك ما ذكره

1 - السيوطي ، الإتيان في علوم القرآن 53 /2 وللشافعي في هذه المسألة أربعة أقوال، الأول : أنها عامة ، فإن لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ، ويقتضي إباحتها جميعها إلا ما خصه الدليل ، وهذا القول أصحها عند الشافعي وأصحابه ، لأنه - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ، ولم يبين الجائز ، فدل على أن الآية تناولت إباحتها جميع البيوع ، إلا ما خص منها ، فبين - صلى الله عليه وسلم - المخصوص ، الثاني : أن العموم في : (وأحل الله البيع) والإجمال في : (وحرم الربا) البقرة : 275. والثالث : أنه كان مجملاً ، فلما بينه - صلى الله عليه وسلم - صار عاماً فيكون داخلًا في المجمل قبل البيان ، وفي العموم بعد البيان، الرابع : أنها تناولت بيعاً معهوداً ، ونزلت بعد أن أحل النبي - صلى الله عليه وسلم - بيوعاً وحرم بيوعاً ، : السيوطي، الإتيان في علوم القرآن 53/2 .

2 - البقرة الآية 275

3 - ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة 2 / 662.

4 - ابن عاشور ، التحرير والتنوير 2 / 554.

في قوله: (لم يتضح كمال المراد منه)⁽¹⁾ يندفع بأن الشريعة لم تكن لتترك أحكامًا لم تبينها.

ولا يسوغ أن يفهم من كلام عمر- رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لم يبين معنى الربا، وقد ذكر الشاطبي أنه إن وجد في الشريعة مجملًا ومبهم المعنى، أو ما لا يفهم؛ فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال.⁽²⁾

وعلى القول بأن لفظ الربا مجمل فقد جاءت السنة موضحة له مبينة ما فيه من إشكال.

وهذا الأصل قرره ابن تيمية حين ذكر أن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لا بد أن يبينها الرسول - صلى الله عليه وسلم - بيانا عاما ولا بد أن تنقلها الأمة⁽³⁾.

المسألة الثامنة: في تعريف المبين:

نصّ القرافي: " المبين هو اللفظ الدالّ بالوضع على معنى، إما بالأصالة، وإما بعد البيان."⁽⁴⁾

نصّ ابن عاشور: " قوله اللفظ الدال بالوضع إلخ" هكذا في النسخ ولا شك أن كلمة بالوضع سهو من الناسخ أو غيره؛ لأنه لا يندرج تحته قول المصنّف: (وإمّا بعد البيان) "⁽⁵⁾.

التحليل والمناقشة:

تعقّب ابن عاشور الحدّ الذي رسمه القرافي للمبين، وأوضح أن كلمة (الوضع) زيادة في الحدّ، وأنها قد تكون سهوًا من الناسخ، ورأى أنّ الحدّ مكتمل دون الحاجة

1 - حاشية التنقيح ص 505

2 - الشاطبي: الموافقات ، 4 / 137.

3 - ينظر: ابن تيمية ، مجموع الفتاوى 25 / 236.

4 - شرح التنقيح ، ص 274.

5 - حاشية التنقيح، ص 506.

إلى تقييد المبين بأن يكون موضوعاً فقد أغنى عنه ما ذكره في قيده الأخير (بعد البيان).

ويظهر من خلال التتبع لما ذكره القرافي في الفصل السادس أنه التزم هذا القيد فيه، فقوله: (اللفظ الدال بالوضع على معنى بالأصالة)، هو معنى قوله أولاً: (هو ما أفاد معناه بسبب الوضع)، وقوله ها هنا: (وإما بعد البيان)، هو معنى قوله أولاً: "أو بضميمة بيان إليه"، (1) ثم التزمه كذلك في تمثيله لأقسام المبين متمثلاً بأنه إذا قال له: عندي عشرة، قلنا: هذا اللفظ مبين بالوضع أي: بينه الواضع والمستعمل، فإن كان اللفظ أولاً مجملاً نحو: (القرء) ثم بينه بعد ذلك، قلنا: صار مبيئاً، فصدق المبين على القسمين. (2)

ولقد نقل غير واحد ممن كانت لهم كثرة العناية بالعزو للقرافي كالطوفي (3) فلم ينبهوا لما ذكره ابن عاشور من السهو في زيادة قيد (الوضع).

ويمكن تحرير الفائدة من الزيادة التي أتى بها القرافي بأنه ثمة فرق بين القيدتين في تقسيم المبين إلى قسمين: فقسم رأى القرافي أنه لفظ مبين نصّ في معناه بمعنى أن واضعه قد استعمله أصالة فيه، وقسم وضع مجملاً ثم بين قيل له: مبيئ. (4)

الترجيح:

لما كان الغرض من القيود التي توضع في التعريف هو شرح اللفظ، وتوضيح دلالاته، وإزالة الغموض عنه كان ينبغي أن لا يذكر فيه شيء لا أهمية له، أو أن يحترز فيه من أي شيء يجلب الشبهة، أو يترتب عليه أن يدخل فيه ما ليس مراداً في التعريف، وعليه فإن الباحث يرجح رأي ابن عاشور ويرى أن قيد (الوضع) كان يمكن الاستغناء عنه بقوله: (بعد البيان)؛ فالمبين بنفسه - وهو القسم الأول -

1 - شرح التنقيح ، ص 38 وينظر : الشوشاوي ، رفع النقاب 4/294.

2 - شرح التنقيح ، ص 38

3 - شرح مختصر الروضة 2/672.

4 - شرح التنقيح ص274.

نحو: ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (1) و ما وضع مجملًا ثم بين - وهو القسم الثاني

- نحو: آية الصلاة ، لأنها مجملة بينها النبي عليه السلام بقوله وبفعله فكلاهما قد تبين معناه؛ فصار كل قسم منهما مبيّنًا سواء بالوضع كما في الأول أو بعد البيان كما في الثاني.

المسألة التاسعة: في نسبة الأحكام إلى الذوات:

نصّ القرافي: " إضافة التحليل والتحرير إلى الأعيان (2) ليس مجملًا فيحمل على ما يدلّ العرف عليه في كل عين خلّاقًا للكرخي (3)، فيحمل في الميئة على الأكل وفي الأمهات على وجوه الاستمتاع، يقول الكرخي: الحقائق غير مكتسبة إيجابًا ولا إعدامًا، وما ليس مكتسبًا لا يتعلق به تكليف، لأنّنا إنّما نكلف بما نقدر على كسبه من أفعالنا، وأما الأعيان فلا تكتسب لنا، فيكون المنطوق به وهو الأعيان غير مرادة، والمراد غير منطوق به، فليس تقدير بعض ما يصلح أولى من البعض فيتعين الإجمال، والجماعة يجيبونه ويقولون: العرف عين المقصود بالتكليف في كل عين، حتى صار ذلك المركب في العرف موضوعًا لذلك الفعل المخاطب به في تلك العين، والمركب حينئذ حقيقة عرفية، ولا يحتاج في هذه الحقيقة العرفية إلى تقدير شيء غير المتبادر من هذه الحقيقة، وقد تقدم أن النقل كما يحصل في المفردات

1 البقرة الآية 282.

2 - المراد بالأعيان الذوات والمواهي التي لا تتحق لها إلا في الذوات ينظر: حاشية التنقيح، ص 508.

3 - اختلف أهل الأصول في كون إضافة التحريم إلى الأعيان مجملًا أو مبيّنًا، فذهب الكرخي والقاضي أبو يعلى، وأبو عبد الله البصري إلى أنّه مجمل ولا يصح التعلّق بظاهره؛ لأن التحريم متعلّق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدومًا فكيف وهو موجود فلم يجوز أن تحرم علينا، ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلّق بالأمهات، وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكورًا في الآية لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان تحريم ذلك الفعل بعينه ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان، وذهب جمهور الأصوليين على أنه لا إجمال فيه، وبينوا أن كل من اطلع على عرف أهل اللغة ومارس ألفاظ العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الأكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم وطء النساء والأصل في كل ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة إما بالوضع الأصلي أو بعرف الاستعمال والإجمال منتف بـكل واحد منهما، وأجابوا عن دليلهم بأنّه للذات إذا كانت محرمة فينبغي أن يصادف التحريف ما لا قاهما من الأفعال ، حتى يحرم النظر إلى الأم ، وغير ذلك مما لم يقل به أحد. ينظر: الأمدي الأحكام 16/3. وأبو الحسين البصري، المعتمد 307/1، وتاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر 19/2 .

يحصل في المركبات، ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية مجازاً لغوياً، وهو مجاز في التركيب اشتهر حتى صار حقيقة عرفية"⁽¹⁾

نصّ ابن عاشور: " وبه يظهر أن هذا ليس حقيقة عرفية إذ ليس لفظ الميتة منقولاً للأكل، ولا لفظ الأمهات منقولاً للتزوج، ولو كان كذلك للزم عليه أن قوله - تعالى -: ﴿أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾⁽²⁾ مجاز عرفي، وكان قوله - تعالى -: ﴿إِلَّا أَنْ

يَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾⁽³⁾

بمعنى: إلا أن يكون أكلاً، فليس ما ورد في مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾⁽⁴⁾

من قبيل نقل المفردات ولا معنى للنقل في المركبات إذ المجاز في المركبات وهو التمثيل لا يكون إلا في استعمال الخبر في الإنشاء والعكس واستعمال أنواع كل في نظيره، وأما الاعتماد على القرينة وال لزوم ونحوه في الكلام فليس من إخراج اللفظ عما وضع له "⁽⁵⁾

التحليل والمناقشة:

اتفق ابن عاشور والقرافي على أنّ إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ليست مجملة؛ لأن العرف قد أخرجها من حيّز الإجمال إلى البيان كما في قوله -تعالى- : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾⁽⁶⁾ وإنما وقع الخلاف في عدّها حقيقة عرفية انتقلت

واشتهرت فأصبحت من الحقائق أم أنها حقيقة لغوية؟ فذهب ابن عاشور إلى أنّ القرافي قد توهم أنّها حقيقة عرفية وأنّها باقية على الوضع الأول وأنّها إيجاز، وبين أن المكلف لا يسعه حين إطلاق اللفظ كما في قوله -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

1 - شرح التنقيح، ص 276.

2 - النور الآية 61

3 - الأنعام الآية 145

4 - النساء الآية 23

5 - حاشية التنقيح ، ص 509.

6 - النساء الآية 23.

أُمَّهَاتِكُمْ ﴿ إِلَّا أَنْ يَفْهَمَ مِنْهُ الْمَنْعُ مِنَ النِّكَاحِ فَلَا يَتَّبَعُ إِلَى ذَهْنِهِ شَيْءٌ آخَرَ

كالرضاع أو غيره ، أما القرافي فعدها حقيقة عرفية، مبيئاً أنّ أهل العرف كما ينقلون المفردات، نحو (الدابة) و (الغائط) فلذلك ينقلون المركبات،(1) وهذا منها؛ فإن هذه الصيغة تقتضي بمعنى اللغة العموم في تحريم الأمهات، فنقلها العرف للعموم في تحريم أنواع الاستمتاع، ولو لم ينقلها أهل العرف، لكننا نقدر فيها مضافاً محذوقاً، تقديره: (عليكم استمتاع أمهاتكم)، ولكننا بعد نقل العرف لا نقدر ذلك؛ لأن اللفظ يدل على تحريم الاستمتاع بالمطابقة من جهة الوضع العرفي(2).

الترجيح:

يترجح لدى الباحث صحة ما ذهب إليه ابن عاشور لأن القرينة التي اعتمد عليها القرافي لا تخرج اللفظ عما وضع له، بل إن الأصل في كل ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقةً إما بالوضع الأصلي أو بعرف الاستعمال، والإجمال منتفٍ بكل واحدٍ منهما ولهذا كان الإجمال منتفياً عند قول القائل: رأيت دابةً لما كان المتبادر إلى الفهم ذوات الأربع بعرف الاستعمال(3).

1 - قسم أهل الأصول المجاز ثلاثة أقسام، الأول: أن يكون في مفردات الألفاظ فقط، كقولك: رأيت أسداً، تعني: الرجل الشجاع، الثاني: أن يقع في التركيب، وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب، الثالث: يكون في الأفراد والتركيب معاً، ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل 206/1. والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 400/1.

2 - القرافي، نفانس الأصول ، 571/4.

3 - ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام 1 / 245.

المسألة العاشرة : في مثال جواز تأخير البيان: (1)

نص القرافي: " ثانيها: قوله- تعالى- في قصة بقرة بني إسرائيل: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا

فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ﴾⁽²⁾ ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ﴾⁽³⁾ ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذُلُّ لَهَا﴾⁽⁴⁾ فتصرف إلى

ما أمروا به من ذبح البقرة، وهم لم يؤمروا إلا ببقرة منكرة والمراد بها معينة، فيحتاج إلى البيان، ويدل على أنها كانت معينة قوله -تعالى-: (إنها) والأصل في الضمائر أن تعود إلى الظواهر، فهذا بيان تأخر عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجة"⁽⁵⁾

نص ابن عاشور: " التَّحْقِيقُ أَنَّ مَا وَقَعَ فِيهَا لَيْسَ بَيِّنًا بَلْ إِعْنَاتًا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ إِظْهَارُ الْمُرَادِ خَفِيٌّ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ ذَبْحَ بَقْرَةٍ مَا فَلَمَا تَعَنَّتُوا شَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَلَا يَصِحُّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ لِتَأْخُرِ الْبَيَانَ بَلْ هُوَ مِنْ وَرُودِ الْمُقِيدِ بَعْدَ وَقْتِ الْعَمَلِ فَهُوَ نَسْخٌ لِلْمَطْلُوقِ، وَمَا ذَكَرَهُ الْمَصْنُفُ مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّ الْبَقْرَةَ كَانَ الْمُرَادَ مِنْهَا بَقْرَةَ مُعَيَّنَةٍ لَا دَلِيلَ فِيهِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ وَالْحَدِيثُ يَنَافِيهِ."⁽⁶⁾

التَّحْلِيلُ وَالْمُنَاقَشَةُ:

1 - لا يجوز تأخير بيان المجرم عن وقت الحاجة، أي: الوقت الذي قام الدليل على إيقاع العمل بالمجرم فيه على التضييق من غير فسحة في التأخير؛ لأن الإتيان بالشئ مع عدم العلم به ممتنع، والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق، وقد أكد ذلك الأمدي فقال: " أما عن وقت الحاجة فقد اتفق الكل على امتناعه سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق ومدار الكلام من الجانبين " الأمدي، الإحكام 27/3 وفي هذا السياق أشار ابن عاشور أنه لا طائل لإيراد هذا الفصل؛ لأنه محل اتفاق حتى لا يقع أحد في الاشتباه بينه وبين تأخير البيان عن وقت الخطاب، حاشية التنقيح ص 520. ولاشك في أن ما ذهب إليه غير معتد به، فقد درج علماء الأصول على إيراد لما فيه من ردّ على المعتزلة وعلى بعض تأصيلاتهم العقائدية.

2 - البقرة الآية 69

3 - البقرة الآية 69

4 - البقرة الآية 71.

5 - شرح التنقيح ، ص 284.

6 - حاشية التنقيح، ص 522.

ونوع التعقّب في هذه المسألة هو في الاستدلال، فقد استدلل القرافي على مذهبه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ ﴾⁽¹⁾ ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾⁽²⁾ ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذُلُولٌ ﴾⁽³⁾ على تأخير البيان بأن الله أمرهم بذبح بقرة معينة فاحتجج إلى بيان واستدل على أنها كانت معينة بقوله تعالى: (إنها)، أما ابن عاشور فرأى أنّ ما وقع ليس بياناً بل إعناتاً منهم وأنّ الله أمرهم بذبح بقرة ما فلما شددوا شدّد الله عليهم. اختلف المفسرون، ومن تناول هذه الآية من علماء الأصول، في المقصود منها: هل أمر الله بني إسرائيل بذبح بقرة مطلقة دون تقييد بصفات، أم أنه قصد بقرة بعينها، فجاء الخلاف على قولين.:

القول الأول: وهو الذي مال إليه القرافي والمشهور⁽⁴⁾ عند الأصوليين، وهو صحة الاستدلال بهذه الآية، واستدلوا على ذلك بأنه لو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة بأية بقرة كانت، وأنهم لم يؤمروا بأمر متجددة، ولو كان تكليفهم بأمر متجددة غير ما أمروا به أولاً لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخرًا دون ما ذكرت أولاً، وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة وهو خلاف الإجماع على أن المأمور به كان متصفاً بجميع الصفات المذكورة، وأن الأصل في الضمائر أن تعود إلى الظواهر⁽⁵⁾.

نوقش الدليل الأول بأنهم سألوا عن تعيينها ولو أمروا بمنكر لما سألوا عن تعيينه بأن ظاهر الأمر يدل على التنكير حيث قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾⁽⁶⁾

1 - البقرة الآية 69

2 - البقرة الآية 69

3 - البقرة الآية 71.

4 - ينظر: ابن النّجار، شرح الكوكب المنير 441 / 3.

5 - ينظر: البزدوي، البزدوي، كشف الأسرار 170/3 والقرافي، شرح التنقيح، ص 286 والامدي، الإحكام 41 / 3.

6 - البقرة الآية 67

وأن الله قد أوجب عليهم بعد السؤال الأول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة أولاً ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانياً ولا منافاة بين الحالتين.(1)

القول الثاني: عدم صحة الاستدلال بهذه الآية وأن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة في نفس الأمر وقد اختاره ابن العربي(2) والرّازي(3) والآمدّي(4)، وابن تيمية،(5) وابن القيم(6) ومن المفسرين الطبري(7)، وهو رأي ابن عاشور.

واستدلوا على ذلك بأن الله تعالى لم يرد منهم إلا تلك البقرة المنعوتة بعينها، ولم يبينها لهم أول مرة حتى تكررت منهم الأسئلة(8)، وأنهم لو ذبحوا بقرة مطلقة كان ذلك يقتضي سقوط التكليف، وأن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديداً، ولو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان، بل كانوا يستحقون المدح عليه، فلما عنفهم الله - تعالى - في قوله - تعالى - : ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا

يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ (9)(10).

وقد أوضح ابن تيمية ذلك بأن الآية نكرة في سياق الإثبات فهي مطلقة والقرآن يدل سياقه على أن الله ذمهم على السؤال (مَا هِيَ؟) ولو كان المأمور به معيناً لما كانوا ملومين(11). ويقول ابن جرير الطبري: " وقد زعم بعض من عظمت جهالته واشتدت حيرته ، أن القوم إنما سألوا موسى ما سألوا بعد أمر الله إياهم بذبح بقرة

1 - ينظر: الأمدي، الإحكام /41.

2 ابن العربي : أحكام القرآن . ج.1. ص 41 .

3 - الرّازي، المحصول 291 /3

4 - ينظر: الإحكام في أصول الأحكام 3 /41.

5 - ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 105/7

6 - ينظر: ابن قيم الجوزية، إغائة اللهفان من مصائد الشيطان 316/2.

7 - ينظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 102/2.

8 - ينظر: أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه 222/2.

9 - البقرة الآية 71

10 - الرّازي، المحصول 3 /291.

11 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى 105/7.

من البقر ؛ لأنهم ظنوا أنهم أمروا بذبح بقرة بعينها خصت بذلك ، كما خصت عصا موسى في معناها ، فسألوه أن يجليها لهم ليعرفوها. "(1)

الترجيح:

يترجح لدى الباحث أن تعقّب ابن عاشور هو الصّواب، وهو أنّ البقرة كانت غير معينة؛ لأنّ هذا القول منسجم مع سياق الآية ولحاقها، حيث إنّ هؤلاء الذين استفهموا ذلك هم الذين قالوا: (أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا)، فمن خاطب نبي الله صلوات الله عليه بمثل ذلك لم يبعد من الخطأ في الاستفهام والمراجعة، وعلى أن تعنتهم قد صار سببا للتغليظ عليهم عقوبة لهم على ذلك. (2)

ولعلّ الدليل الأبرز هو ما روي عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أي بقرة كانت لأجزأهم ذلك ولكنهم شددوا فسألوا فشدد الله عليهم. (3)

1 - الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 102/2

2- الجصاص، الفصول في الأصول 125/1.

3 - الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 79/2

المبحث الثالث

في النسخ ، وفيه ثماني مسائل:

المسألة الأولى: في الاستدلال على جواز نسخ الكتاب بتحويل القبلة

المسألة الثانية: في نسخ الفحوى

المسألة الثالثة: الزيادة على النص

المسألة الرابعة: في تعريف الإجماع

المسألة الخامسة: حجية الإجماع

المسألة السادسة: إجماع أهل المدينة

المسألة السابعة: في تكفير منكر حجية الإجماع

المسألة الثامنة: حكم إحداث قول ثالث في المسألة

المسألة الأولى: الاستدلال على جواز نسخ الكتاب بتحويل القبلة:

نصّ القرافي: " أما جواز نسخ⁽¹⁾ الكتاب بالأحاد فجائز عقلاً غير واقع سمعاً، خلافاً لأهل الظاهر، والباجي⁽²⁾ منا، مستدلاً بتحويل القبلة عن بيت المقدس إلى مكة"⁽³⁾ وقال في الشرح: " أما تحويل القبلة فقالوا: احنفت به قرآن وجدها أهل قباء لما أخبرهم المخبر من ضجيج أهل المدينة، وغير ذلك حصل لهم العلم، فلذلك قبلوا تلك الرواية، سلمنا عدم القرآن لكن ذلك فعل بعض الأمة، فليس حجة، ولعله مذهب لهم فإنها مسألة خلاف"⁽⁴⁾

نصّ ابن عاشور: " الأولى منع الاستدلال به؛ لأن استقبال بيت المقدس المنسوخ لم يثبت بالقرآن إلا أن يقال: إنه لما وقع بياناً لآيات الصلاة كان كالمذكور كما يؤخذ من كلام المصنف في مسألة نسخ السنة بالكتاب إثر هذه فيكون قبول أهل مسجد قباء لخبر الواحد فيه كما في الصحيح دليلاً على اعتماد نسخ الكتاب بالأحاد، وفيه أنا لا نسلم كون آيات الصلاة مجملة بالنسبة للتوجه كما هي مجملة بالنسبة للكيفية؛ لأن الكيفية لا بد من بيانها لمعرفة كيفية هاته الصلاة وذلك لا يستلزم التوجه لجهة مخصوصة إلا أن يكون الاستدلال تنظيراً لنسخ قطعي بظني الذي أباه

1 - اختلف الأصوليون في تعريف النسخ، ومدار اختلافهم في كونه هل يأتي بمعنى الإزالة والرفع أو بمعنى البيان؟ فمن هنا نحو الاتجاه الأول عرفه بأنه: الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً مع تراخي الخطاب الدال على ارتفاعه، وهو قو كثير من الأصوليين، كالغزالي، وابن قدامة، وابن رشد، والأمدى. وأما أصحاب القول الثاني فقد عرفوه بأنه: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده، ودَهَبَ إلى هذا القَاضِي أبو الطيب، وإمام الحرمين، والرازي، واختاره القرافي. ينظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه 41/1، الإحكام 125/3 والسبكي، رفع الحاجب 35/4. وابن قدامة، روضة الناظر 69/1، وابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في علم الأصول 56/3 والزركشي، البحر المحيط 146/3، والخطاب، قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين 30/1.

2 - يختلف قول الظاهرية عن الباغي فالظاهرية يرون جوازه مطلقاً بخلاف الباغي الذي يرى وقوعه في زمانه لا بعده، ينظر الباغي، الإحكام الفصول 467/1، وينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول القرآن 297/1.

3 - التنقيح، ص 311.

4 - شرح التنقيح، ص 312.

المانعون نسخ الكتاب بالسنة فإن التوجه لبيت المقدس متواتر عندهم وقد قبلوا خبر واحد في نسخه"⁽¹⁾

التحليل والمناقشة:

تناول القرافي هذه المسألة في معرض كلامه عن رد أدلة الشافعية، فهو يبين أن نسخ الكتاب بالأحاد جائز عقلاً، غير واقع سمعاً، وتعقب ابن عاشور ذلك بأن الأولى منع الاستدلال بهذا؛ وذلك لأن استقبال بيت المقدس لم يثبت بالقرآن، فلا يصح الاستدلال به، وإنما يستدل به على جواز نسخ السنة المتواترة بالأحاد.

ومحل النزاع في هذه المسألة في ثبوت استقبال بيت المقدس أكان بالقرآن أو بالسنة، فمن قال: إنه ثبت بالقرآن فاستدل به على جواز وقوع نسخ القرآن، وأما من قال: إنه ثبت بالسنة فاستدل به على جواز نسخ السنة بالسنة، وعلى ذلك فإن النزاع يكون دائراً بين القولين الآتين:

القول الأول: إن التوجه لبيت المقدس لم يثبت بالقرآن بل كان ثابتاً بالسنة المتواترة، وقد استدل أصحابه على ذلك بأنه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه وأن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بناء على السنة المتواترة⁽²⁾.

القول الثاني: إن التوجه إلى بيت المقدس كان من الكتاب مستدلين، على أنه ليس متلوّاً في القرآن، وهذا قول ابن عباس وقتادة واختاره القرافي والإسنوي⁽³⁾. وحثهم في ذلك أنه "إن كان التوجه إلى الكعبة أولاً بالكتاب، فقد نسخ بالسنة الموجبة إلى التوجه إلى بيت المقدس، فدل على جواز نسخ الكتاب بالسنة، وإن كان بالسنة فلا شك في أن التوجه الثابت إلى القدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿٤﴾" ⁽⁵⁾ واستدلوا كذلك بأن المنسوخ كان ثابتاً

1 - حاشية التنقيح ص 536.

2 - ينظر: أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه 524/2 الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام 161/3.

3 - الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. 498/1. ينظر: شرح التنقيح 32/2.

4 - سورة البقرة، الآية 144.

بكتاب نسخ لفظه وأن يجعل بيان المجمل كالمفوض به، وقوله - تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ﴾ (1) "مجمل فسر بأمر منها: التوجه إلى بيت المقدس فيكون كالمأمور به

لفظاً في الكتاب". (2)

وقعد القرافي لهذا أن كل بيان لمجمل يعد مراداً (3) ومعنى هذا أن التوجه لبيت

المقدس كان بياناً لما جاء عن كيفية الصلاة في قوله -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (4)

وأجيب عن الأول والثاني بأن مساق هذا التجويز يفضي إلى أن لا يعلم ناسخ من منسوخ بعينه أصلاً، فإن هذين الاحتمالين مطردان في كل ناسخ ومنسوخ والحق أن هذا التجويز ينفي القطع اليقين بالنظر إليه إلا أن تحتف القرائن بنفي هذا التجويز كما في كون الحكم بالتحويل إلى القبلة مستنداً إلى الكتاب العزيز، وأجيب عن الثالث بأن لا نسلم بأن البيان كالمفوض به في كل أحكامه. (5)

كذلك أجاب عن قولهم بأن في الآية إجمالاً بأن لا نسلم كون آيات الصلاة مجملة بالنسبة للتوجه كما هي مجملة بالنسبة للكيفية؛ لأن الكيفية لا بد من بيانها لمعرفة كيفية هاته الصلاة وذلك لا يستلزم التوجيه لجهة مخصوصة (6)

الترجيح:

يترجح لدى الباحث صحة تعقب ابن عاشور وما عليه جمهور الأصوليين من أن التوجه إلى بيت المقدس لم يرد في القرآن وإنما جاء في السنة فقط.

وقد كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً وليس في ذلك قرآن، (7) وكان يحب أن يصلي نحو الكعبة فكان

5 - بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داود 356/4.

1 - البقرة الآية 110

2 - ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. 133/1.

3 - شرح التنقيح 32/2.

4 - البقرة الآية 110

5 - شرح التنقيح ، 133/1.

6 - ينظر : حاشية التنقيح ص 536.

يرفع رأسه إلى السماء فأنزل الله: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ﴾ (1) ، فوجه نحو

الكعبة(2).

المسألة الثانية: في نسخ الفحوى:

نص القرافي: " يجوز نسخ الفحوى الذي هو مفهوم الموافقة تبعاً للأصل، ومنع أبو الحسين من نسخه مع بقاء الأصل دفعاً للتناقض بين تحريم التأليف -مثلاً- وحل الضرب، ويجوز النسخ به وفاقاً، لفظيةً كانت دلالاته أم قطعية أم على الخلاف. قال الإمام فخر الدين اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معاً، وأما نسخ الأصل وحده فإنه يقتضي نسخ الفحوى؛ لأن الفحوى تبع، وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل فمنعه أبو الحسين؛ لئلا ينتقض الغرض في الأصل كما تقدم في التأليف، فتحريمه لنفي العقوق وإباحة الضرب أبلغ في العقوق، فيبطل المقصود من تحريم التأليف. قال سيف الدين: تردد قول القاضي عبد الجبار في نسخ الفحوى دون الأصل(3)، فجزه تارة ورآه من باب التأليف"(4)

نص ابن عاشور: " ويجوز نسخ أصل الفحوى دون الفحوى؛ لأنه أثبت حكماً، فلا يرتفع إلا بدليل ناسخ فيجوز أن ينسخ تحريم التأليف ويبقى تحريم الضرب؛ لأنه أشد، وقد صرح ابن الحاجب باختيار جواز نسخ الأصل وبقاء حكم الفحوى دون العكس. وأما تمثيل كون الفحوى ناسخاً للنص فإن لم أظفر له بمثال(5) ويمكن أن

7 -القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن 151/2.

1 - البقرة الآية 144

2 - السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور 7/2.

3 - قال أبو الحسين موجهاً ما ذهب إليه القاضي: يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض ومنع منه في الدرس، وهو الصحيح؛ لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا وقد انتقض الغرض؛ لأنه إذا حرم علينا التأليف على سبيل الإعظام للأبوين كان إباحة ضربيهما نقضاً للغرض. أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه 405/1. وحاشية التنقيح ص 569. ومن هنا يترجح ما أشار إليه ابن عاشور بقوله: "الظاهر أن تردد القاضي عبد الجبار تردد بين حالتين لا لاضطراب لأن مثله لا يظن به إلا ذلك" حاشية التنقيح ص 569.

4 - شرح التنقيح ، ص 315.

5 - النسخ بها يذكرونه عادة على سبيل الفرض والتقدير؛ ولهذا ذكر ابن عاشور أنه لم يظفر له بمثال ويمكن أن يمثل له بقوله تعالى: {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} الحجرات 6، فإنه يقتضي بالفحوى إبطال شهادة المشرك لأن الشرك أشد من الفسق فينسخ به قوله تعالى: {ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم} المائدة 105 وعلى تفسير (غير) بغير المسلم، ينظر ، حاشية التنقيح ص 507. وقد ذكر لها الشنقيطي مثلاً بما لو فرضنا أن قوله -

يمثل له بقوله -تعالى-: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾⁽¹⁾ فإنه يقتضي بالفحوى

إبطال شهادة المشرك؛ لأن الشرك أشد من الفسق فينسخ به قوله -تعالى-: ﴿ذَوَا

عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾⁽²⁾ على تفسير (غير) بغير المسلم.⁽³⁾

صورة المسألة:

المقصود بالمسألة أنه هل يجوز أن ينسخ مفهوم الموافقة ويبقى أصله بناءً على تصور العلاقة بين دلالة اللفظ ومفهومه؟ وهل الموافقة هي علاقة تلازم أم أنها منفكة؟ وقوله -تعالى-: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾⁽⁴⁾ هل يستلزم تحريم ضرب الوالدين بحيث إذا ثبت أحدهما ثبت الآخر وإذا نسخ أحدهما ينسخ الآخر تبعاً له؟ وهل إذا نسخت دلالة الأصل نسخ مفهومه الموافقة وإذا نسخ مفهوم الموافقة نسخت دلالة الأصل؟ وهذه طريقة القرافي وبعض الأصوليين، أما الطريقة الثانية التي رجحها ابن عاشور فهي محاولة التفرقة بين الدالتين وتوضيح أن دلالة الأصل مستقلة عن دلالة مفهوم الموافقة؛ فاذا استقلت الدالتان جاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر⁽⁵⁾.

صلى الله عليه وسلم -: " ليُّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته" ورد قبل نزول آية ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ وعمل به قبل نزولها ؛ لأن التخصيص بعد العمل بالعام نسخ -كما قدمنا - وإيضاحه أن قوله في الحديث : يحل عرضه ، أي: بقوله: مطلني، وعقوبته أي: بالحبس ، وعموم الحديث يشمل الوالد اذا مطل دين ولده وهو غني ، وفحوى قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ تدل على أنه لا يحبس الوالد في دين عليه لولده؛ لأن الحبس أشد إيداءً من التأفيف، فان ورد هذا المخصص قبل العمل بالعام فهو تخصيص ، والا فهو نسخ وهو المقصود بالتقدير في المثال المذكور . الشنقيطي:مذكرة أصول الفقه 91/1.

1 - الحجرات الآية.6.

2 - المائدة الآية 106.

3 - حاشية التنقيح ص 569.

4 - الإسراء الآية 23.

5 - ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحريير في علم الأصول3/95.

ومن خلال ما بينه ابن عاشور من أن النسخ إبطال الحكم لا رفع ما يدل عليه، فإذا كانت الفحوى تابعة للفظ الذي هو أصله في الاستفادة فليس الحكم الثابت بالفحوى تابعاً للحكم الثابت بأصله حتى يستلزم نسخ أحد الحكمين نسخ الآخر (1)

التحليل والمناقشة:

اتفق علماء الأصول على جواز النسخ بفحوى الخطاب، وإنما اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى والفحوى دون الأصل فاختلفوا على أقوال هي:

1- . جواز نسخ الأصل دون الفحوى، وذلك لأنه أثبت حكماً، وهو قول ابن الحاجب والذي رجحه ابن عاشور وقد تردّد فيه القاضي عبد الجبار فجوّزه تارة، لأنّه جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف والضرب، فكأنّه حرّمهما، فرفع حكم أحدهما لا يفيد رفع حكم الآخر، ومنع أخرى(2)، ورأى ابن الحاجب أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب وإلا لم يعلم منه من غير عكس للأولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الأصل معناه بقاء تحريم التأفيف، وانتفاء تحريم الضرب، وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال، وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع. (3)

وهو يشير إلى أن نسخ المنطوق ملزوم والمفهوم لازم، ورفع الملزوم يستلزم رفع اللازم، لجواز أن يكون الأعم. الملزوم أخص واللازم أعم، ومعلوم أن رفع

1 ينظر : حاشية التنقيح ، ص 569.

2 - قال أبو الحسين موجهاً ما ذهب إليه القاضي "يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض ومنع منه في الدرس، وهو الصحيح؛ لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا وقد انتقض الغرض؛ لأنه إذا حرم علينا التأفيف على سبيل الإعظام للأبوين كان إباحتهم ضرباً نقضاً للغرض". أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه. 1/ 405. وحاشية التنقيح ص 569. ومن هنا يترجح ما أشار إليه ابن عاشور بقوله: "الظاهر أن تردد القاضي عبد الجبار تردد بين حالتين لا لضطراب؛ لأن مثله لا يظن به إلا ذلك" حاشية التنقيح ص 569. وقد لخص الطوفي ذلك فقال: "ن كان علة المنطوق مما لا تحتل التغيير؛ كإكرام الوالد بالنهي عن تأفيفه، امتنع نسخ الفحوى دونه، لتناقض المقصود كما قلنا، وإن احتملت التغيير؛ جاز؛ لاحتمال الانتقال من علة إلى أخرى، وذلك كما لو قال لعلامة: لا تعط زيدا درهما، يقصد بذلك حرمانه، لغضبه عليه؛ ففحواه أن لا يعطيه أكثر من درهم بطريق الأولى، فإذا نسخ ذلك بأن قال له: أعطه أكثر من درهم، ولا تعطه درهما، جاز، لاحتمال أنه انتقل عن علة حرمان زيد، إلى علة إعطائه، ومواساته، والتوقير له، لزوال غضبه عليه، وبراءة ساحته عنده مما رمي به الطوفي"، شرح مختصر الروضة 2/ 339.

3 - عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى 3/ 261

الأخص لا يستلزم رفع الأعم، واعترض عليه بما استدل عليه أصحاب القول الثاني بأن إفادة اللفظ للأصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الأخرى ضرورة، الجواب: لا نسلم دلالة التغير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وإنما يصح ذلك إذا لم يكن أحد الـ(غيرين) مستلزماً للآخر.

2- أنه يمتنع نسخ كل منهما بدون الآخر وهو قول البيضاوي واستدلوا بعدم الجواز؛ لأن نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق، لأن المفهوم لازم، والمنطوق ملزوم، ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم؛ لأن اللازم إما مساوٍ أو أعم، وأما الأصل دون الفحوى فلأن الفحوى تابع للأصل فإذا ارتفع الأصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاعه وإلا لم يكن تابعاً له.

3. جواز نسخ الفحوى تبعاً للأصل، فينسخ المنطوق ويبقى المفهوم، وينسخ المفهوم ويبقى المنطوق، فنسخ أحدهما لا يستلزم نسخ الآخر، وهذا القول لبعض الأصوليين كالرازي والقرافي.

وأصحاب هذا القول سلكوا طريقة التفرقة بين الدالتين؛ لأن دلالة المنطوق ودلالة المفهوم دلالتان متغايرتان، والأمران المتغايران لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر والتفرقة⁽¹⁾.

فيكون هذا القول مغايراً لمن سلك طريقة نسخ أصل الفحوى دون الفحوى؛ لأن المنطوق أثبت حكماً فلا يرتفع إلا بدليل⁽²⁾.

وإن كانت دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل لكنها ليس حكمها تابعاً لحكمه.

¹ - ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول 3/376. والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 3/179. والسمعاني، قواطع الأدلة 1/425. وعضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى، 3/261، وأبو زكريا الأنصاري، طريقة الحصول على غاية الوصول 1/393. وعبد الوهاب الشحات بدوي، النسخ وأحكامه عند الأصوليين" ص 119، 120.

² - حاشية التنقيح. ص 570.

الترجيح:

الذي يظهر لي - والله تعالى أعلم- أن ما قاله ابن عاشور هو أقرب للتنظير مما قاله الإمام القرافي، وذلك أن مفهوم الموافقة يدل على حكم مستقل عن حكم أصله، فلو افترضنا أنه جاء دليل على نسخ قوله - تعالى-: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ بدليل

آخر ينص على جواز قول: (أُفِّ)، ففي هذه الحال لا يلزم من نسخ الأصل الذي جاء بخصوص قول: (أُفِّ) أن تنسخ فحواه التي هي الضرب؛ لأن الضرب ثبت اعتبار حرمة في الشرع قياساً على التأفيف قبل نسخه، فإذا نسخ اعتبار التأفيف فإن اعتبار الضرب مازال قائماً بحاله؛ لأنه ثبت بطريق الأولى، ولأن فائدة القياس هو الإلحاق المبني على معرفة علة الحكم، فإذا شرع الله حكماً بناءً على علة معينة، وكانت هذه العلة عامةً، فإن نسخ بعض أفرادها لا يقتضي أن ينسحب على نسخ كلها أفرادها، فعلة النهي في قول: (أُفِّ) هي الأذية، فيدخل فيها قول: (أُفِّ)، وهو أدناها ويدخل فيها غيرها مما هو أعلى منها كالسب ورفع الصوت بالرفض، والضرب ونحو ذلك، فعندما يأتي دليل بنسخ خصوص التأفيف الذي هو بعض أفراد العلة التي بني عليها الحكم فإنه لا يستلزم نفي كل الأفراد التي يحملها معنى الأذى،

"ولو سلم أن اللزوم في الحكم، فرفع اللازم مع بقاء الملزوم في الحكم إنما يمتنع عند عدم التنصيص أما لو نص عليه كما إذا قيل: اضربه ولا تقل له: أف فلا (1)

يعني أن المستنبط فهم أن الله حرم التأفيف لأجل الأذى وليس لخصوص التأفيف فإذا نسخ التأفيف بقي أصل العلة التي شرع من أجلها حكم التأفيف.

ولهذا بين ابن عاشور أنه يجوز أن ينسخ تحريم التأفيف الذي مثلت به الآية ويبقى تحريم الضرب لأنه أشد(2).

ولهذا فإن التأفيف غير منظور له في أصل الحكم إلا تبعاً لعلته التي من أجلها شرع منع التأفيف.

1 - ينظر : عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى 262/3.

2 - ينظر: حاشية التنقيح ص 570.

المسألة الثالثة: الزيادة على النص:

نصّ القرافي: " والزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخاً عند مالك وعند أكثر أصحابه والشافعي، خلافاً للحنفية(1)، وقيل: إن نفت الزيادة ما دل عليه المفهوم الذي هو على الخطاب أو الشرط كانت نسخاً، وإلا فلا، وقيل: إن لم يجز الأصل بعدها فهي نسخ وإلا فلا، فعلى مذهبنا زيادة التغريب على الجدل ليست نسخاً، وكذلك تقييد الرقبة بالإيمان وإباحة قطع السارق في الثانية، والتخيير بين الواجب وغيره، لأن المنع من إقامة الغير مقامه عقلي لا شرعي، وكذلك لو وجب الصوم إلى الشفق."(2)

نصّ ابن عاشور: " والحق أن الزيادة على النص تكون نسخاً متى تضمنت رفعاً لحكم شرعي، فزيادة القطع على التغريم نسخ لا محالة؛ لأنها نسخت تحريم أعضاء الإنسان، وكذا كل زيادة تناقض مفهوماً ما يقتضي حكماً شرعياً -كما قدمنا- أما زيادة لا تنافي ذلك أو ترفع مقرر البراءة أو ترفع الأجزاء أو عدم الأجزاء، فليست من النسخ في شيء"(3).

صورة المسألة:

لو أن حكماً شرعياً تقرر في الشريعة ثم تغير هذا الحكم بزيادة متأخرة عنه فهل تكون هذه الزيادة جزءاً من الحكم مكملاً له أم تكون ناسخةً له؟ ومثال ذلك في قوله تعالى:- ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾(4) فحددت الشريعة هذين النوعين من الشهادة التي تثبت بها الحقوق، ثم جاءت السنة عن ابن عباس أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم-

1 - بعض الحنفية فصلوا في القول فلم يقولوا بالنسخ مطلقاً كالجصاص وهو من كبار منظريهم، وقد ذكر الجويني بأن أرباب الأصول نقلوا عن أهل العراق مطلقاً أن الزيادة على النص نسخ، ولم يفصلوا القول في ذلك حق التفصيل. الجويني، التلخيص في أصول الفقه 502/2.

2 - شرح التنقيح: ص 317.

3 - حاشية التنقيح ص 574.

4 - البقرة الآية 282

قضى بيمين وشاهد⁽¹⁾، فهذه زيادة على النص فمن يقول: إن الزيادة على النص ليست نسخاً إنما هي تشريع جديد سيكون ما ورد في السنة - في رأيه- نوعاً جديداً يضاف إلى ما جاء في القرآن، ومن يقول: إن الزيادة على النص نسخ فتطبق عليه قواعد النسخ من إثبات أن الأحاد لا ينسخ القرآن.

فمثار الخلاف على كونها رفعت حكماً شرعياً أم لا؟" فعند الجمهور لم ترفع، وعند الحنفية رفعت؛ نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها، فهي رافعة لذلك المقتضى".⁽²⁾

ومن خلال هذا التصور يمكننا إيجاد تعريف للمسألة، فعلى مذهب الحنفية يكون التعريف الذي يتماشى معهم ما ذكره السرخسي أن: الزيادة على النص هي بيان صورة ونسخ معنى سواء أكانت الزيادة في السبب أم الحكم⁽³⁾.

أما التعريف الذي يناسب مذهب الجمهور من كون الزيادة ليست نسخاً فهي أن الزيادة على الحكم الثابت بالنص التي لم يرتفع بها الحكم، وإنما لزمته منه الزيادة فقط، ومثال ذلك أنه " لو كان في الكيس مئة درهم فزيد عليه شيء آخر لم يكن ذلك رفعاً لما في الكيس ".⁽⁴⁾

التحليل والمناقشة:

قبل تحرير محل النزاع وبيان اختلاف الأصوليين في حكم الزيادة على النص، لا بد من الإشارة إلى أن الزيادة تنقسم - بالنظر إلى علاقتها بالمزيد عليه - إلى قسمين زيادة مستقلة عن النص، وزيادة متعلقة به.

فالزيادة المستقلة تقع على نوعين:

1 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب القضاء باليمين والشاهد، برقم (4569) ، 5 / 128
2 أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، طريقة الحصول على غاية الوصول 405/1.
3 - أصول السرخسي 82 / 2.
4 - ينظر : الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه 1 / 277.

1. زيادة من غير جنس المزيد عليه: كإيجاب الصوم مع إيجاب الصلاة، فهذه ليست نسخًا بإجماع العلماء؛ لانتفاء التنافي بينها وبين المزيد عليه، ولأنها لا تُغيّر حكم النص الأول.

2. زيادة من جنس المزيد عليه: كفرض صلاة سادسة إلى جانب الصلوات الخمس. وهذه أيضًا ليست نسخًا عند الجمهور؛ إذ لم تُغيّر حكم الخمس المفروضة، بل أضافت حكمًا آخر بجانبها.(1)

أما اختلاف علماء الأصول ومحل البحث فهو في حكم الزيادة على النص المتعلقة بالمزيد عليه ، هل تُعدُّ نسخًا له أو بياثًا وتقييدًا أو حكمًا مستقلًا على أقوال :

القول الأول: إن الزيادة على نفس العبادة ليست نسخًا، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة وهو ما اختاره القرافي.(2) واستدلوا على ذلك بمثال ما إذا فرض الله تعالى على عباده خمس صلوات في اليوم والليلة، ثم فرض صوم شهر رمضان، فلا يكون فرض الصوم نسخًا للصلوات، كذلك هاهنا، (3) ومعنى هذا أن حقيقة النسخ لم توجد في هذه الزيادة؛ لأن حقيقته رفع وتبديل الحكم الشرعي بدليل شرعي، وهذه الزيادة تقرير للحكم الشرعي فقط ولم يكن له أثر بقي في أصل، فلو وجبت الصلاة ركعتين ثم جعلت أربعًا؛ فانتقال الحكم صيرها كالبراءة الأصلية في باقي العبادة من كون الركعتين لم تعودا تجزئان إلا بانضمام باقي الحكم وهما الركعتان الأخريان، ولهذا نرى أن حكم المزيد عليه لم يرتفع بعد إلحاق الزيادة به، كذلك ذكر القرافي صورًا عدة لأمثلة جاءت فيها زيادة على النص ولم تكن نسخًا واعترض عليها جميعها ابن عاشور بأنه اقتصر على الزيادات التي لا تنافي الإجزاء(4) وهذا الاعتراض برأي الباحث اعتراض وجيه؛ إذ إن الحنفية ذكروا عدة

1 الأمدى في الأحكام (170/3) ، والطوفي في مختصر الروضة وشرحه (291/2) ؛ والبخاري في كشف الأسرار (284/3)

2 - ينظر: شرح التنقيح ص317. والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه 192/3.

3 - ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه 816/3.

4 - ينظر: حاشية التنقيح ص 576.

أمثلة حصلت فيها زيادات تنافي الأجزاء كما سيأتي بيان ذلك؛ ولأن في هاتين الصورتين إن أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الإعادة.(1)

القول الثاني: إن الزيادة في النص إذا وردت بعد استقرار حكمه منفردا عنها كان نسخا، والزيادة إن وردت متصلة بالنص معطوفة عليه - كاتصال الاستثناء بالجملة - فإنهما جميعا مستعملان، فيكون النص مستعملا بالزيادة الواردة معه، وغير جائز في مثله أفراد أحدهما عن الآخر، كما لا يجوز أفراد الجملة عن الاستثناء. ومدار استدلال أصحاب هذا القول إن كل حكم حكّم الله - تعالى - به ونص عليه مطلقاً أو مقيداً بصفة فهو محمول على ما ورد، لا يجوز الزيادة فيه، ولا النقصان منه، ولا يجري على المذكور الواجب غير المذكور مما ليس في صفته المشروطة(2)، والخلاف بين هذا القول والقول الأول خلاف لفظي؛ إذ إنهما يجتمعان في أن الزيادة على النص ليست نسخاً.

القول الثالث: التفصيل والتوسط بين الأقوال إن كانت الزيادة منافية لما دل عليه المفهوم فهو نسخ وإلا فهو تأسيس لحكم شرعي آخر.(3)

القول الرابع: وهو اختيار الجويني: بأنه لو تضمنت الزيادة رفع حكم في المزيد عليه فهو نسخ لكونه تضمن رفع الحكم ، أما إن لم يتضمن رفع حكم في المزيد عليه لا يعد نسخاً وبيان ذلك أنه إذا ثبت أن الصلاة في ابتداء الإسلام كانت ركعتين، ثم زيد عليهما أخريان فصارتا أربعاً فهذا يتضمن نسخاً، وذلك أنه تضمن رفعاً للحكم، وذلك أن ما ثبت في ابتداء الإسلام اقتضى صحة الركعتين المفردتين وكونهما عبادة تامة ثم اقتضت الزيادة رفع ذلك الحكم وهو جواز الاقتصار على ركعتين فكان ذلك رفعاً لهذا، ومعناه إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم تكن نسخاً، فزيادة التعريب في المستقبل على الحد يكون نسخاً وصورة ذلك أن يزداد في

1 - ينظر: عبيد الله البخاري الحنفي، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه 80 / 2.

2 - ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول 313/2.

3 - ينظر: الباجي، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة 17 / 1. والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه 276/2. وشرح التنقيح، ص 317.

الصلاة التي هي ركعتان ركعتان أخريان، فهذا يكون نسخًا؛ لأن الركعتين الأوليين حينئذ لا تكونان صلاة شرعية، "أما إذا لم تغير الزيادة ولا النقصان حكم المزيد عليه، ولا المنقوص منه، فليس بنسخ، مثل أن يؤمر في حد شارب الخمر بأربعين ثم يؤمر فيه بثمانين، فإن هذه الزيادة لا تبطل حكم المزيد عليه"⁽¹⁾. وهو الذي اختاره ابن عاشور⁽²⁾.

القول الخامس: الزيادة على النص نسخ مطلقًا وهو مذهب الحنفية،⁽³⁾ واستدلوا بما استدل به الجصاص في القول الثاني، وأن النسخ هو الإزالة، وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام؛ لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب، أو في الندب، أو في الإباحة، أو في الحظر، فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وأزالتها، نحو زيادة التغريب في الحد؛ لأنه لم يكن واجبًا ثم صار واجبًا، وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر⁽⁴⁾.

الترجيح:

وبعد عرض الآراء السابقة يظهر للباحث ترجيح ما اختاره ابن عاشور؛ لأنه إن تضمنت الزيادة رفع حكم في المزيد عليه فهو نسخ لما تضمنت رفعه، وإن لم تتضمن رفع حكم في المزيد عليه لا يعد نسخًا.

والتفرقة بين النسخ والزيادة على النص يختلف باختلاف المراد بالنسخ في هذا المقام؛ فإن أريد به الإطلاق العام عند المتقدمين فالنسخ أعم من الزيادة على النص، وإن أريد بالنسخ المعنى المتأخر فالنسخ رفع للحكم، بخلاف الزيادة فلا تتضمن رفع المزيد عليه، وخالف الحنفية ذلك الرأي فلم يفرقوا بينهما إلا من حيث الصورة والمعنى فالزيادة عندهم بيان في الصورة، ونسخ في المعنى.⁽⁵⁾

1 - ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد 405/1، والباجي، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة 17/1 الجويني، التلخيص في أصول الفقه 2/505.

2- ينظر: حاشية التنقيح ص 574.

3 - ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي 3/169.

4 - ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه 410/1.

5 - ينظر: هشام بن محمد السعيد، الفروق في مباحث الكتاب والسنة عند الأصوليين ص 16.

بالإضافة إلى أن حقيقة النسخ هي رفع الحكم الثابت على الحد الذي اختاره علماء الأصول، وهذا معنى متحقق في الصورة التي استشهد بها ابن عاشور من أن زيادة القطع على التغيريم نسخ، فإنه ثبت بما سبق جواز الاقتصار على ذلك رفعًا لهذا الحكم.

المسألة الرابعة: في تعريف الإجماع:

نصّ القرافي: " هو اتفاق أهل الحل والعقد في هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق: الاشتراك إما في القول أو الفعل أو الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات والعقليات والعرفيات". (1)

نص ابن عاشور: " لا شك أن بين التعميم في المجتهد فيه والتخصيص في المجتهد بالأحكام الشرعية تدافعًا واضحًا؛ لأن غير الشرعي إن آل إلى شرعي فهو شرعي وإلا فليس للمجتهد الشرعي رأي فيه وإن اجتهد فيه لا يقبل قوله، وأما قضاؤهم بأقل الحمل وأكثره ونحو ذلك فهو مستنبط من ظواهر شرعية" (2)

التحليل والمناقشة :

تعقب ابن عاشور تعريف القرافي من جهتين، الأولى: أن هناك تعارضًا وتدافعًا بين تعميمه للمجتهد فيه من جهة، وكونه يشمل الأمور الشرعية والعقلية والعرفية، وبين تخصيصه للمجتهدين في العلوم الشرعية فقط، دون المجتهدين في الأمور العقلية والعرفية وذلك لأن المجتهدين في العلوم الشرعية لا يعد إجماعهم في غير تخصصهم حجة، فلو أجمعوا على أمر عرفي وخالفهم أهل العرف فيما أجمعوا عليه فإن القول قول أهل العرف.

1 - شرح التنقيح ص 322،

2 - حاشية التنقيح ص 584.

أما الجهة الثانية: فهي تأييده لما نقله القرافي في شرح التنقيح عن إمام الحرمين بأنه لا أثر للإجماع في العقليات (1) فقد أيد ابن عاشور ذلك ورأى أن ما قاله إمام الحرمين هو تخصيص لما عممه القرافي في قوله: (في أمر من الأمور). (2)

اختلف الأصوليون في تعريف الإجماع اصطلاحًا تبعًا لاختلافهم في كثير من مسائله المتعلقة بأركانه وشروطه وأحكامه.

فعرفه إمام الحرمين بأنه: "اتفاق الأمة [أو] اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة" (3).

وعرفه الغزالي بأنه: "اتفاق أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- خاصة على أمر من الأمور الدينية." (4)

وعرفه الرازي بأنه: عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم - على أمر من الأمور" (5) ووافقه القرافي في شرح التنقيح، والبيضاوي والإرموي. (6)

ويرد على هذه التعاريف التعميم في مسائل الاجماع فأدخلوا فيها الشرعي، واللغوي، والعقلي.

ويلزم كذلك من هذا التفسير أن الإجماع لا يوجد إلى يوم القيامة؛ لأن أمة محمد -عليه الصلاة والسلام- تشمل كل من اتبعه إلى يوم القيامة ومن وجد في بعض الأعصار منهم، وإنما هم بعض الأمة لا كلها وليس هذا مذهبًا لأحد وبأنه غير مطرد، فإنه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا على أمر ديني، فإن اتفقهم عليه لا

1 - استحسن القرافي ما تعقبه امام الحرمين في النفائس وقال: " فهذا تفصيل حسن، ويصير الحد به غير مانع" ينظر النفائس 545/6.

2 - شرح التنقيح ، ص 322، وحاشية التنقيح ص 584

3 - التلخيص في أصول الفقه 6/3.

4 - الغزالي، المستصفى 325/1.

5 - الرازي : المحصول، 20/4.

6 - الإرموي: الحاصل من المحصول 474 /2 والبيضاوي، الإبهاج شرح المنهاج 2 / والشوشاوي، رفع النقاب، 579/4

يكون إجماعاً شرعياً بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه وغير منعكس، فإن الأمة والمجتهدين "لو اتفقوا على عقلي أو عرفي كان إجماعاً مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين"⁽¹⁾ .

كذلك يرد عليه أن الاجماع لا ينعقد في عصره -صلى الله عليه وسلم- إذ لا عبرة إلا بقوله (2) - عليه الصلاة والسلام - ويرد كذلك دخول العقليات في التعريف وهي محل خلاف (3)

وقد ساق علماء الأصول عدة تعاريف أخرى لم تسلم من المعارضة كتعريفهم للإجماع بأنه اتفاق علماء العصر على حكم النازلة⁽⁴⁾ واستحسن هذا الحد السمعي⁽⁵⁾ وليس ببعيد عنه ما ذكره الشيرازي في تعريف الإجماع⁽⁶⁾، ويرد عليهم بأنه غير مطرد، فإنه لو خلا عصر من المجتهدين واتفقوا على أمر ديني، فإن اتفاقهم عليه لا يكون إجماعاً شرعياً⁽⁷⁾، واعترض على هذا بأن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام؛ أفضى إلى تعطيل الشريعة واندراس الأحكام وذلك ممتنع لأنه على خلاف النصوص كقوله -صلى الله عليه وسلم-: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر" (8) " (9)

ويجاب عن هذا أنها معارضة بما يدل على نقيضها، فمن ذلك قوله - عليه السلام-: " بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ"⁽¹⁰⁾ وقوله -عليه الصلاة والسلام-:

1 - ينظر: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 337/3.
2 - ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 2 / 137.
3 - ينظر: حاشي التنقيح، ص 584.
4 - القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه 170/1.
5 - ينظر: قواطع الأدلة في الأصول 461/1
6 الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه 1 / 359.
7 - علاء الدين البخاري، كشف الأسرار 337/3.
8 - أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق" برقم ٧٣١١،
9 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 4 / 241.
10 - أخرجه مسلم في صحيحه، باب (بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً) برقم (389) 90/1.

"إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبقَ عالم اتخذ الناس رؤساء جهلاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا" (1) .

تجدد الإشارة إلى أن ابن عاشور لم يورد تعريفاً للإجماع ولكن من خلال بحثه فيه يتضح أنه تابع القرافي في الحد غير أنه تعقبه في جزء يسير منه ، وهو المتعلق بمسائله فذكر أن المجتهد ليس له رأي في المسائل التي لا تخص الشريعة، وأنه إن اجتهد فيها فلا يقبل رأيه، فتبين من كلامه أن الإجماع لا يدخل في العقليات وهو ما يظهر من خلال تعليقه لنقل كلام القاضي عبد الوهاب في هذا السياق حتى لا يتوهم عدم الخلاف (2) فيكون التعريف الظاهر من كلامه هو: اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في الأمور الشرعية.

الترجيح:

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن التعريف المناسب للإجماع هو تعريفه بأنه: اتفاق مجتهدى هذه الأمة بعد وفاة نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- في أمر ديني، (3) وبذلك يكون سالمًا من كافة الاعتراضات التي أوردها علماء الأصول ولا يدخل فيه عوام هذه الأمة، وتقييد التعريف بكونه بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأنه لا عبرة - قبل وفاته - إلا بقوله- عليه السلام-، وقيدت كذلك مسائله في قوله: (بأمر ديني) حتى لا يدخل فيه ما ليس منه، فإن قيل: إن هناك بعض المسائل التي تكلم فيها الشرع كالقضاء بأقل مدة الحمل، فيجاب عن هذا بأن ما آل إلى الشرع فهو شرعي وأن معظم المسائل هي مستنبطة من الشرع كما عبر بذلك ابن عاشور (4)

1 - أخرج البخاري في صحيحه، كتاب كتاب الإيمان. ، باب (كيف يقبض العلم) برقم (34) 1/ 36.

2 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 585.

3 - ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص 74.

4 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 584.

المسألة الخامسة: حجية الإجماع:

نص القرافي: " وهو عند الكافة حجة خلافاً للنظام والشيعية والخوارج، لقوله

تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ

نُورِهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّلِهِ جَهَنَّمَ سَاءَتْ مَصِيرًا ۝ ﴾ (1) وثبوت الوعيد على المخالفة يدل

على وجوب المتابعة، وقوله - عليه السلام - : " لا تجتمع أمتي على خطأ" (2) يدل على ذلك" (3)

نص ابن عاشور: " المعروف هو لا تجتمع أمتي على ضلالة، أو لن تجتمع أمتي على الضلالة، أو لا تجتمعوا على ضلالة، ولا دليل فيه للغرض، إذ الخطأ في الإجماع ليس من الضلالة على أن العصمة تثبت للأمة في إجماع جميعها، وذلك هو المعلوم ضرورة؛ لأن طريقة النقل هي التواتر، على أن الحديث متكلم فيه ولم

1 - النساء الآية 115

2 - وليبيان صحة ما تعقبه ابن عاشور من ناحية صحة المتن والسند ينبغي الإشارة بشيء من التفصيل في تخريج الحديث، فقد ورد بألفاظ مختلفة ومن طرق مختلفة، منها: ما أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب العلم بلفظين : لا يجمع الله هذه الأمة - أو قال : أمتي - على الضلالة أبداً، ثم ذكر الخلاف الحاصل على بعض رواياته فقال : " فقد استقر الخلاف في إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان، وهو أحد أركان الحديث من سبعة أوجه، لا يسعنا أن نحكم أن كلها محمولة الخطأ بحكم الصواب لقول من قال عن المعتمر عن سليمان بن سفيان المدني عن عبد الله بن دينار، ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوي إلى الجهالة فوهنا به الحديث، ولكن نقول: إن المعتمر بن سليمان أحد أئمة الحديث، وقد روي عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث، فلا بد أن يكون له أصل بأحد هذه الأسانيد، ثم وجدنا للحديث شواهد من غير حديث المعتمر، لا أدعي صحتها، ولا أحكم بتوحيثها، بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام". المستدرک 1/ 201 ، برقم (397). وأخرجه عنه الترمذی في سننه في کتاب الفتن، باب (لزوم الجماعة) ولفظه: (إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ في النار)، ثم قال بعد ذلك: "هذا حديث غريب من هذا الوجه". سنن الترمذی، کتاب الفتن، باب (ما جاء في لزوم الجماعة) برقم (2320) 8/330 . وضعفه النووي في شرحه على مسلم، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. 13/67. وأخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري - رضي الله عنه - مرفوعاً في كتاب الفتن، باب (ذكر الفتن) : " إن الله أجاركم من ثلاث خلال" وذكر منها: "وأن لا تجتمعوا على ضلالة". ينظر: سنن أبي داود، كتاب الفتن، باب (ذكر الفتن ودلائلها) برقم (5244) 4/158. وأخرجه ابن ماجه في "السنن" كتاب الفتن، باب (السواد الأعظم) 2/1303، رقم (3950)، وابن أبي عاصم في (السنة) 1/ 41، رقم (84)، وقال ابن حجر: وفي إسناده سليمان بن سفيان، وقد ضعفه الأكثرون. ينظر التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير 1/30.

3 - شرح التقيح ص 324.

يخرجه البخاري ومسلم، وإنما رواه بعض أصحاب السنن مثل أبي داود، والترمذي غير أنه نبه على ضعف بعض رجاله"⁽¹⁾

التحليل والمناقشة:

ومحل النزاع في هذه المسألة ليس كون الإجماع حجة أو لا؛ فهو أمر متفق عليه عند عامة علماء الأصول ولم يخالف فيه إلا قلة منهم، فقد ساق القرافي هذا الدليل لصحة الاحتجاج بالإجماع وتعقبه ابن عاشور بأنه لا دليل فيه للغرض من جهة، ومن جهة أخرى من ناحية صحة الحديث فنبه على ضعف رجاله كما نقله عن الترمذي.

وقد ذكر الأصوليون هذا الحديث في باب (الإجماع)، ووجه الدلالة فيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نفى عنهم وجود الضلالة، والخطأ ضلالة، فيكون ما أجمعوا عليه حقاً، فيجب اتباعه.

ونقل عن ابن حزم قوله بعد استدلاله بالحديث: " وإن لم يصح لفظه ولا سنده فمعناه صحيح"⁽²⁾

وقال إمام الحرمين: "وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله -صلى الله عليه وسلم-: لا تجتمع أمتي على ضلالة، والشرع ورد بعصمة هذه الأمة"⁽³⁾.

وذكر الرازي أن الحديث قد تلقاه كثير من التابعين بالقبول وكانوا يستدلون بهذه الأخبار، والاستقراء دل على أن أمتنا لا يجمعون على موجب خير لأجل ذلك الخبر إلا ويكونون قاطعين بصحة ذلك الخبر؛ فهذا يدل على قطعهم بصحة هذا الخبر⁽⁴⁾.

وبين بعض علماء الأصول أن هذا الحديث من الحجج المتعلقة في إثبات كون الإجماع حجة، بل جعله بعضهم " أدلّ على الغرض من نصوص الكتاب، وإن كانت

1 - حاشية التنقيح ص 588.

2 - الإحكام في أصول الأحكام، 4 / 527.

3 - الورقات، 1 / 24.

4 - المحصول، 4 / 126.

دونها من جهة التواتر. وتقرير هذا الدليل أن الروايات تظاهرت عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعصمة هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة".(1)

أما من رجح الاتجاه الآخر- وهو عدم الاستدلال بهذا الحديث - فسلك مسلكا مغايرا في رده؛ فذهب بعضهم إلى تأويله بغير المعنى الذي أراده من استدلال به على كون الإجماع حجة؛ فأولوا معنى الحديث على البدعة والضلالة في الدين والاعتقاد وعلى الإخلال بأصل الدين, فضعف عندهم التمسك به من هذا الوجه(2).

وأأن المقصود بالضلالة هو الكفر، فيكون في ذلك شهادة لها بالأمن من الارتداد مطلقاً، غير أن ذلك لا يستلزم عصمتها من الوقوع في الخطأ عند الاجتهاد؛ لأن الكفر أخص من الخطأ، ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، ومن ثم فليس في هذا دليل على تحقق الإجماع.(3).

وبعضهم جمع بين الألفاظ والمعاني التي جاءت في الحديث فنفى عن الأمة الاجتماع على الباطل أصولاً وفروعاً، فأفرد للأصول نفي الضلال، وللفروع نفي الخطأ(4).

أما المسلك الآخر فقد رده أصحابه من جهة ثبوته محتجين على ضعفه, وكونه من الأحاد، وأخبار الأحاد لا يجوز التعلق بها في القطعيات من جهة أخرى.(5)

أما دليلهم العقلي فهو أن خطأ المجتهدين في الأحكام ليس بضلالة، وهذا المتمسك الذي تمسك به ابن عاشور.(6)

1 - عبد العزيز، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 3/ 380.

2 - الغزالي، المنحول، ص 403.

3 - ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة 3/ 141، ص 23.

4 - ينظر: أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه. 1/ 436..

5 - ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 2/ 212.

6 - حاشية التنقيح ص 588. ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، 2/ 211، وحاشية التنقيح ص 588.

وأجابوا على استدلالهم بأن الأمة وإن تلتقت هذه الأحاديث بالقبول، بأن "المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع".(1)

الترجيح: وبعد بيان آراء علماء الأصول يتضح لدى الباحث صحة الاستدلال بهذا الحديث في إثبات الإجماع، وهو ما ذهب إليه القرافي.

وأما تعقب ابن عاشور بأن الخطأ في الإجماع ليس من الضلالة فمردود بأن إجماع الأمة على شيء إما أن يكون حقاً، وإما أن يكون باطلاً، فإن كان حقاً فهو حجة، وإن كان باطلاً فكيف يجوز أن تجمع هذه الأمة التي هي أكرم الأمم على الله منذ عهد نبيها إلى قيام الساعة على أمر باطل لا يرضى به الله؟ هذا من أكبر المحال.(2)

ويؤكد هذا أن مفهوم الحديث هو أن عدم اجتماع الأمة على ضلالة يقتضي أن الأمة على حق وأن كثيراً ممن لم يستدل بهذا الحديث، لا لكونه لا يدل على الإجماع، بل لضعفه عنده كما فعل بعض شراح الحديث.(3)

وإيرادهم له رغم عدم صحته عندهم دليل على أن معناه يدل دلالة واضحة على الإجماع وبخاصة أن معظم الأحاديث التي جاءت في الإجماع لا يختلف معناها عن هذا الحديث كقوله -صلى الله عليه وسلم -: " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون"(4).

1 - أبو المعالي الجويني ، البرهان في أصول الفقه 436/1

2 - ينظر: ابن عثيمين، الأصول من علم الأصول 1 / 65.

3 - النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 67/13

4 - أخرجه البخاري ,كتاب المناقب باب : لا تزال طائفة ، " برقم "3640".

المسألة السادسة: إجماع أهل المدينة:

نص القرافي: " وإجماع أهل المدينة (1) عند مالك فيما طريقه التوقيف، حجة خلافاً للجميع." (2)

تعقب ابن عاشور: بعد أن أورد مسلك علماء مذهب الإمام مالك في فهمهم للمراد بعمل أهل المدينة وتقسيمهم له أبطل ما في حكاية المصنف من التداخل واعتراض على جزمه بأن الجميع يخالف المالكية بعدم العمل بهذا الأصل، حيث إن أصحاب الشافعي برأي ابن عاشور يوافقون المالكية فيه. (3)

التحليل والمناقشة:

لا نزاع بين القرافي وابن عاشور في أصل الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وإنما النزاع في كون القرافي جعل عمل أهل المدينة التوقيفي خاصاً بمذهب مالك دون غيره، وهو ما تعقبه ابن عاشور فهو يرى أن أصحاب الشافعي يوافقون مذهب مالك في جعل إجماع أهل المدينة الذي طريقه الاجتهاد دليلاً مرجحاً على غيره وذكر أن

1 - اختلف أهل العلم في المقصود بأهل المدينة الذين يرى مالك الاحتجاج بهم فذهب الغزالي إلى أن مذهب مالك أن الإجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة وهم فقهاء المدينة ولا نبالي بخلاف غيرهم وقد جمعوا في قول القائل إذا قيل: من في العلم سبعة أبحر ... روايتهم ليست عن العلم خارجه؟ ... فقل: هم عبيد الله، عروة، قاسم ... سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجه ... وهو ما رده القاضي عياض وبيان ذلك ووجه قوله بأنه كانوا عنده أهل الاجتهاد في ذلك الوقت دون غيرهم وهذا ما لم يقله مالك ولا روي عنه، وحكى بعضهم إننا لا نقبل من الأخبار إلا ما صححه عمل أهل المدينة وهذا جهل أو كذب لم يفرقوا بين قولنا برد الخبر الذي في مقابله عملهم وبين من لا يقبل منه إلا ما وافقه عملهم. ولعل الأقرب للصواب في نظر الباحث ما أشار إليه عياض في الفتاوى بقوله: " والذين يحتج الإمام بعملهم هم التابعون الذين أدركهم وهم لا يخرجون عن نهج الصحابة وكل من الفريقين حجة - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين " ينظر: محمد بن أحمد عياض فتح العلي، المالک في الفتوى على مذهب الإمام مالك، 1/ 53. أبو الفضل القاضي عياض، ترتيب المدارك 71/1، والغزالي، المنحول، ص72،

2 - شرح التنقيح، 334.

3 - ابن عاشور، حاشية التنقيح. ص 665.

ما يناسب ما ذهب إليه القرافي قول من عمم في حجية إجماع أهل المدينة بنوعيه

النقلي والاستدلالي ولم يفرق بينهم إلا من فصل تفصيل المحققين.(1)

ويمكن تلخيص رأي الإمام الشافعي من عمل أهل المدينة على مر مرحلتين:

· المرحلة الأولى: كان فيها يميل إلى الأخذ بعمل أهل المدينة واعتباره دليلاً معتبراً،

ويظهر هذا الرأي في قوله: "إن علماء المدينة إذا انفقوا على مسألة، فإن هذا الاتفاق يُعد

إجماعاً يعتبره العلماء في سائر الأمصار. وقد نقل عنه قوله في مناظرة: "والله ما أقول لك

إلا نصيحة: إذا وجدت أهل المدينة قد أخذوا بأمر، فليثق قلبك بأنه الحق. وكل قول يصل

إليك وكان قوياً جداً، ولكنك لم تجد له سنداً أو أصلاً في عمل أهل المدينة، فاعلم أنه

ضعيف فلا تهتم به ولا تعوله".(2)

· المرحلة الثانية (في كتابيه "الأم" و"الرسالة"): نجد له موقفاً مغايراً ومعارضاً

بشدة لمسألة الاحتجاج بعمل أهل المدينة، حيث انتقده انتقاداً لاذعاً. فقال: "اعلموا

أنه لا يجوز لكم أن تقولوا: 'أجمع أهل المدينة' إلا إذا كان يقيناً أنه لم يوجد بين

علمائهم مخالِف. بل قولوا في المسائل التي حصل فيها خلاف بينهم: 'اخترنا هذا

الرأي'، ولا تطلقوا لفظ 'الإجماع' فتزعموا أمراً يخالفه الواقع المشاهد. وما أعلم أن

1 - حاشية التنقيح ص 611

2 - مناقب الشافعي: ص 169

أحدًا من أهل العلم نُسب إليه قول أسوأ من هذا الادعاء، ولا يجوز لكم أن تدعوا
الإجماع مطلقاً إلا في مسألة لا خلاف فيها بين أهل المدينة أصلاً. وما لا يوجد
فيه خلاف بالمدينة، فهو لا يختص بهم بل يكون إجماعاً يعم جميع البلدان، ولا
يوجد أمر أجمع عليه أهل المدينة إلا ووجد الإجماع عليه في سائر الأمصار،
باستثناء ما اختلف فيه أهل المدينة أنفسهم بينهم" (1)

وإجماع أهل المدينة على أقسام: نقلي شرعي : وهو ما نقل من جهة النبي -صلى
الله عليه وسلم- من قول، أو فعل، أو إقرار، **فالقول:** كنفلهم الصاع والمد والأذان
والإقامة والأوقات والأحباس والمنبر ونحوه، **والفعل:** كنفلهم العمل المتصل في
عهدة الرقيق، وغير ذلك، **والإقرار:** كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها
كانت تزرع بالمدينة، ولم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء من بعده منها
زكاة، وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا المصير إليه، وترك الأخبار
والمقاييس له، (2) فهو محل اتفاق بين العلماء جميعاً، ومما يستدل لهذا ما رواه أنس
بن مالك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "اللهم بارك لهم في مكيالهم، وبارك
لهم في صاعهم ومدهم" (3) وليس هذا محل النزاع في المسألة .

أما ما كان طريقه الاستدلال، فاختلف العلماء على ثلاثة أوجه:

¹ الأم: 188/7 .

² ينظر: القاضي عبد الوهاب ، الملخص ، ص253 ، 252. توسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي
اختلفا فيها من مسائل المدونة لأبي عبيد القاسم ، من الملاحق في كتاب المقدمة في الأصول لابن القصار ، ص
211 ، 212 ، ينظر: فاتح زقلام ، الأصول، ص145

³ أخرجه عنها في كتاب فضائل المدينة، باب بركة صاع النبي صلى الله عليه وسلم ومدهم برقم (3/ 28 -
(29).

الأول: أنه ليس بحجة ولا مرجح، وهو قول ابن بكير⁽¹⁾، والقاضي أبي بكر، وابن السمعاني، والأبهري، وأنكروا كونه مذهباً لمالك.

الثاني: ليس بحجة ولكن يرجح به أحد الاجتهادين، وبه قال بعض أصحاب الشافعي.

الثالث: أنه حجة وإن لم يحرم خلافه، وإليه ذهب أبو الحسن بن أبي عمر⁽²⁾ من البغداديين وعليه جل المغاربة⁽³⁾.

ويجدر التنبيه إلى أن كثيراً من علماء الأصول من غير المالكية قد أشكل عليهم تحديد مفهوم عمل أهل المدينة يقول الشافعي ذلك فقال: " ما عرفنا ما تريد بالعمل إلى يومنا هذا وما أرانا نعرفه ما بقينا".⁽⁴⁾ وقد افتاتوا على المالكية بقولهم: إن مذهب مالك يرى أن عمل أهل المدينة إجماع، ونقلوا عن مالك: إنه إذا أجمع أهل المدينة على شيء، صار إجماعاً مقطوعاً عليه، وإن خالفهم فيه غيرهم وجعلوا من تقسيم المالكية للإجماع فراراً من الأدلة التي أوردوها عليهم، كاستدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾⁽⁵⁾ وأهل المدينة ليسوا هم جميع المؤمنين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ أُمَّةً وَسَطًا ﴾⁽⁶⁾ وذلك لا يختص بأهل المدينة؛ لأنهم بعض

من الأمة⁽⁷⁾ ومن هذا المنطلق قالوا: إن الذي دلت عليه النصوص الشرعية هو عصمة جميع الأمة، وأهل المدينة بعضها، فجاز عليهم الخطأ.

1 - يونس بن بكير أبو بكر الجمال الكوفي أبو بكر وثقه ابن معين توفي سنة 199 هـ ينظر: الذهبي تذكرة الحفاظ، 1 / 326

2 - وعلي بن ميسرة القاضي، ولي قضاء إنطاكية، له كتاب في "إجماع أهل المدينة" من طبقة الأبهري من العراقيين، ترجمته في ابن فرحون: الديباج المذهب (ص 197)

3 - ينظر: القاضي عبدالوهاب، الملخص، ص 253، 252. توسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها من مسائل المدونة لأبي عبيد القاسم، من الملاحق في كتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، ص 211، 212

4 - الشافعي: الأم، 7 / 244.

5 - النساء آية 115

6 - البقرة آية 143

7 - القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه 4 / 1143.

و ما ذكروه ينافي ما عليه أصول المذهب، وما يجده المتتبع للفروع الفقهية، وقد أنكر المالكية عليهم ذلك ورد القاضي عياض ما ذهبوا إليه فقال: " اعلموا أكرمكم الله أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الأثر والنظر ألبّ واحد على أصحابنا على هذه المسألة مخطئون لما فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة وعد مثالبها وهم يتكلمون في غير موضع خلاف، فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقق من مذهبنا فتكلموا فيها على تخمين وحدث، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا، ومنهم من أطالها وأضاف إلينا ما لا نقوله فيها، كما فعل الصيرفي والمحاملي والغزالي، فأوردوا عنا في المسألة ما لا نقوله واحتجوا علينا بما يحتج به على الطاعنين على الإجماع".(1)

ويؤكد ذلك صنيع القرافي حين عدّ أصول مذهب مالك، فجعل الإجماع حجة وحده وعدّ ما عليه عمل أهل المدينة حجة أخرى، فقال: " الأدلة هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة "(2)

وما يلحظه المستقرئ لبعض المصطلحات التي وظفها مالك في موطنه يدرك أنه يجعل نوعاً من التفرقة بين الإجماع وعمل أهل المدينة، ومن ذلك قوله: "وما كان فيه (الأمر المجتمع عليه) فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم ولم يختلفوا فيه"، وما قلت فيه: (الأمر عندنا) فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام وعرفه الجاهل والعالم"(3) .

الترجيح:

والذي يظهر للباحث بعد التأمل أن المدار الذي يدور عليه الشافعي والذي جعله ينكر أصل الاحتجاج بعمل أهل المدينة المتأخر قائم على أمرين:

أحدهما: أن دعوى إجماع أهل المدينة في مسائل هم في الواقع مختلفون فيها.

1 - القاضي عياض، ترتيب المدارك 1 / 11.

2 - شرح التنقيح، ص 445.

3 - القاضي عياض، ترتيب المدارك 2 / 74.

والآخر: تقديم هذا الإجماع على الأخبار الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم-. أما أصل الاحتجاج بعمل أهل المدينة فلم ينكره متى ما ثبت عن جميعهم وكان محل اتفاق⁽¹⁾.

ومن خلال ما قرره القرافي وتعقبه فيه ابن عاشور يتبين أن مراد القرافي بنفي حجية العمل عن غير المالكية في كونه أصلاً يستفاد به، وتعقب ابن عاشور مراده أن العمل وإن لم يكن أصلاً لغير المالكية لكنهم يستندون إليه في بعض الفروع.

المسألة السابعة: في تكفير منكر حجية الإجماع:

نص القرافي " واختلف في تكفير مخالفه بناء على أنه قطعي وهو الصحيح ولذلك يقدم على الكتاب والسنة، وقيل: ظني"⁽²⁾ ثم أورد في الشرح تفصيل ذلك فقال: " تكفير المخالف له وإن قلنا به فهو مشروط بأن يكون المجمع عليه ضرورياً من الدين، أما من جحد ما أجمع عليه من الأمور الخفية في الجنايات وغيرها من الأمور التي لا يطلع عليها إلا المتبحرون في الفقه فهذا لا نكفره، إذا عذر بعدم الاطلاع على الإجماع، سؤال: كيف تكفرون مخالف الإجماع، وأنتم لا تكفرون جاحد أصل الإجماع كالنظام والشريعة وغيرهم، وهم أولى بالتكفير لأن جحدهم يشمل كل إجماع، بخلاف جاحد إجماع خاص لا يتعدى جحده ذلك الإجماع في مخالفة حكمه. جوابه: أن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة، ونحن إنما نكفر من جحد حكماً مجمعاً عليه ضرورياً من الدين، بحيث يكون الجاحد ممن يتقرر عنده أن خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الإجماع، فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذباً لتلك النصوص، والمكذب كفرناه، فظهر الفرق"⁽³⁾

1 - الشافعي، الأم ، 1/ 163.

2 - اختلف قول مالك في التكفير بالمال، ومعنى التكفير بالمال أنهم لا يصرحون بقول: هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم. وهو التصريح بقول ليس بكفر في ذاته، ولكن يلزم عنه الكفر مع عدم اعتقاد قائله بهذا الكفر الذي يلزم عن ينظر: ابن رشد . بداية المجتهد 242/4 الشاطبي. 176/5.

3 - شرح التنقيح ص338.

نص ابن عاشور: " والمراد بالمخالفة الجحد لمقتضاه لا مخالفة العمل على أن هذا مذكور في خصوص ما انضم إليه علم ضروري بكون الجمع عليه من الدين فلا تكفير إلا بمخالفة المعلوم ضرورة وبه يظهر التنافي الواضح بين صدر كلامه في المتن وبين بقية كلامه في المتن وآخر كلامه في الشرح"(1)

التحليل والمناقشة:

ذهب كثير من الأصوليين إلى أن الإجماع الصريح قطعي دلالة، وهو مذهب الجمهور والمختار عند الغزالي والقرافي(2)، ومنهم من ذهب إلى القول بظنية الإجماع كالرازي والأمدي(3)، ومنهم من لم يجعله في مرتبة واحدة فجعل منه الظني والقطعي كالخطيب البغدادي وابن تيمية(4) وهو الظاهر من كلام ابن عاشور(5) وذهبت الحنفية إلى أن الإجماع ثلاث مراتب:

- 1- إجماع الصحابة، وهو مثل الكتاب والخبر المتواتر.
- 2- إجماع من بعدهم فيما ليس فيه نقل عن الصحابة وهو بمنزلة المشهور من السنة.

- 3- إجماع من بعدهم فيما اختلف فيه الصحابة وهو بمنزلة الصحيح من الأحاد (6)

والتفصيل الذي أورده الزركشي بنظر الباحث هو الأقرب إلى الصواب، وبيانه أن ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي يكون حجة ظنية(7).

1 - ابن عاشور، حاشية التنقيح، ص 612.

2 - شرح التنقيح ص338.

3 - الرازي، المحصول 4/ 64 والأمدي، الأحكام في أصول الأحكام 1/255.

4 - ابن تيمية، المسودة ص315

5 - حاشية التنقيح ص 612

6 - ينظر: الشاشي، أصول الشاشي 1/ 291.

7 ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه 3/493، وأبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه 3/224. وابن عقيل، الواضح 5\15 وابن أمير الحاج التقرير والتحرير 3/111.

وقد اتفق من قسّم الإجماع الى ظني وقطعي على أنه لا يكفر جاحد الإجماع الظني مطلقاً، وقد اشترط القرافي لكفر جاحد الإجماع أن يكون المجمع عليه ضرورياً من الدين وأن يكون معروفاً غير خفي، أمّا ما كان خفياً كأمر الجنائيات، فإنه معذور بعدم الاطلاع عليها.

وقد أورد القرافي على قوله إشكالاً أشار ابن عاشور إلى أنه لا مخلص منه، وهو كيف تكفّرون مخالف الإجماع وأنتم لا تكفرون جاحد أصل الإجماع كالنظام والشريعة وغيرهم؟ وأجاب بأن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة، وهو جواب بعيد بنظر ابن عاشور حيث إنه لو صح لما تحقق تكفير كافر ما؛ لأنه لا يكفر وهو غير مستقر عنده دليل التكفير.(1)

أما ابن عاشور فهو يرى أن مسألة تكفير مخالف الإجماع بمعنى (جاحده) من المسائل المعضلة والتي اضطربت فيها طرائق النقل، فهو يؤكد على أن الخلاف في تكفير جاحد الإجماع مقيد بما إذا انضم إليه علم ضروري بكون المجمع عليه من الديانة وكان الإجماع قطعياً، فهو يشترط في تكفير المعين مطلقاً سواء أكان منكرًا لحجية الإجماع أو لمعلوم من الدين بالضرورة أن يكون الإجماع الذي أنكره قطعياً وقد ذكر أن القول بتكفير جاحد المعلوم ضرورة بناءً على أنه مبني على التكفير بلازم الاعتقاد وهي مسألة خلافية(2)، واحتج لهذا بأن لفظ الردة لم يطلق على من منع الزكاة من العرب وإنما أطلق على من انضم إلى منعه للزكاة الخروج عن الدين والطعن في ختم النبوة، وأن من منع الزكاة فقط لم يكن كافراً، وإنما وصف الردة كان لمن انضم إلى منعه للزكاة الخروج من الدين، وبين أن قتال أبي بكر -رضي

1 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 614.

2 - اختلف قول مالك في التكفير بالمال أو بلازم القول، ومعنى التكفير بالمال أنهم لا يصرحون بقول: هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم. ينظر ابن رشد، بداية المجتهد 458/2.

الله عنه- لهم إنما هو قتال لجمع الكلمة، وأن عمر خالف أبا بكر في قتال مانعي الزكاة لعدم اتصافهم بالكفر بنظره (1).

الترجيح:

يرى الباحث أن هناك إشكالاً فيما يقرره ابن عاشور من كون القول بكفر جاحد الإجماع يستلزم منه القول بكفر منكري أصله كالنظام وغيره، وأن العذر لمن لم تستقر عنده الأدلة كالعذر لمن استقرت عنده، فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر، إذ لا تلازم بينهما حيث إن من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع ومن كذب الشارع كفر، وقد أشار إلى هذا الضابط الجويني فوضح أن من "أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره كان منكراً للشرع وإنكار جزئه كإنكار كله" (2).

فالعلة في التكفير تكمن في بيان الحق ثم إنكاره، وفي أن يكون المجمع عليه قطعياً، وزاد الأمدي قيماً آخر، هو كون الإجماع داخلياً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة (3).

ويؤكد الخطيب البغدادي ذلك حين ذكر أن "من جحد الإجماع الأول الذي سماه إجماع العامة استثنى، فإن تاب وإلا قتل، ومن رد الإجماع الآخر وهو إجماع الخاصة فهو جاهل يعلم ذلك، فإذا علمه ثم رده بعد العلم، قيل له: أنت رجل معاند للحق وأهله" (4).

المسألة الثامنة: حكم إحداث قول ثالث في المسألة:

نص القرافي: " وإذا اختلف العصر الأول على قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث عند الأكثرين، وجوزه أهل الظاهر، وفصل الإمام فقال: إن لزم

1 - حاشية التنقيح ص 613.

2 - الجويني، البرهان في أصول الفقه 1 / 462.

3 - الأمدي، الأحكام 1 / 282.

4 - الفقيه والمتفقه 434/

منه خلاف ما أجمعوا عليه امتنع وإلا فلا، كما قيل: للجد كل المال، وقيل: يقاسم الأخ، فالقول بجعل المال كله للأخ مناقض للأول، وإذا أجمعت الأمة على عدم الفصل بين مسألتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما⁽¹⁾ وقال: " والفرق بين قولهم: لا يجوز إحداث القول الثالث، وبين قولهم: لا يجوز الفصل بين مسألتين، أن القول الثالث يكون في الفعل الواحد، " (2)

نص ابن عاشور: " هاته المسألة تجري في مخالفة القولين كما تقدم وهي مسألة إحداث القول الثالث وفي مخالفة المدركين كما مثلها المصنف ومثلنا، وتفرقة المصنف بين المسألتين عند قوله: فإذا اختلف العصر الأول كما ذكره في الشرح لا تتم له ولا تسلم، ومنه اختلاف مالك والشافعي في إسقاط الأب عن ابنته البكر نصف الصداق"⁽³⁾

التحليل والمناقشة:

حاصل مسألة إحداث القول الثالث أنه: إذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيه على قولين فهل لمن يأتي من بعدهم من المجتهدين إحداث قول ثالث في تلك المسألة؟ فقد اختلف علماء الأصول في ذلك على أقوال:

القول الأول: المنع مطلقاً المنع مطلقاً؛ وذلك لأنهم متفقون على أنه لا قول سوى هذين القولين وهو قول الجمهور، واختار هذا القول الرازي⁽⁴⁾ واحتج بأن اتفاقهم على هذين القولين معناه أنهم أجمعوا على خطأ ما سواهما، وإنما وقع الخلاف بينهم في تعيين الحق في أحد القولين، ولم يقع بينهم خلاف في أن ما عداهما خطأ، فمن قال بغيرهما فقد نسب إلى الصواب ما أجمعت الصحابة على أنه خطأ⁽⁵⁾.

1 - القرافي : شرح التنقيح ص 328.

2 - المصدر نفسه ، ص 328

3 - حاشية التنقيح ص 592.

4 - ينظر: الرازي : المحصول في علم الأصول، / 197.

5 - ينظر : الباجي ، الإشارة، 22/1، وينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ، 33/1 ، والسبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج، 4 / 28 والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 1 / 488.

القول الثاني: الجواز مطلقاً، وقد حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية، ونسبه بعض العلماء - ومنهم القاضي عياض - إلى داود، وأنكرا بن حزم على من نسبه إلى داود، وهو الظاهر من كلام الإمام أحمد أنه لما قيل: إن بعض الصحابة أفتى أنه لا يقرأ الجنب حرقاً. وبعضهم أفتى أنه يقرأ ما شاء، فقال الإمام أحمد - رضي الله عنه- : يقرأ بعض آية.(1)

القول الثالث: التفصيل، وهو أن القول المستجد إن كان يلزم منه إبطال القولين السابقين لم يجز إحداثه، وإن لم يلزم منه ذلك جاز، وقد روي هذا عن الشافعي، واختاره المتأخرون من أتباعه، ورجحه عدد من الأصوليين كابن الحاجب. واستدلوا بأن القول الجديد إذا ألغى القولين كان مخالفاً للإجماع، أما إذا لم يبطلهما فهو غير مخالف لهما، بل يوافق كلياً منهما من جهة ما..(2)

واختار القرافي وابن عاشور هذا القول غير أنهما اختلفا في الضابط الذي يسمح بإحداث القول الثالث، فالقرافي رأى أنه إن كان يلزم منه الخروج عما أجمع عليه لم يجز ذلك، وجعل معيار ذلك هو اختلاف المدارك(3) بين القولين من جهة، والقول الثالث من جهة أخرى، فلو كانت الطريقة واحدة في إثبات القولين الأولين فإنه لا يجوز إحداث القول الثالث؛ لأن كل من قال باعتبار أحد المدركين قال باعتباره في الجميع وانعقد الإجماع على أنه إذا ألغى العلتين بقيت الأخرى فالقول بإلغائها في بعض دون اعتبار الآخر مخالف للإجماع، حيث إن من قال باعتبار أحد المدركين قال باعتباره في الجميع، واعتبر أنه لا يصح إحداث القول المغاير والمخالف لمدرك الأقوال التي انعقد عليها الإجماع، إلا أن يكون هذا الإلغاء لا

1 - ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول 1/ 488، وابن النجار، شرح الكوكب المنير 267/2.

2 - ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول 2 / 96، والشوكاني، إرشاد الفحول 1 / 229 وحاشية التنقيح ص 592، وحاشية جعيط ص 609.

3 - لفظ (المدرك) بضم الميم وفتح الراء، قال العلامة الفيومي في "المصباح المنير": "المدرك بضم الميم: يكون مصدرًا واسم زمان ومكان. ومدارك الشرع: مواضع طلب الأحكام، وهي حيث يستدل بالنصوص والاجتهاد من مدارك الشرع. والفقهاء يقولون في الواحد: مدرك بفتح الميم، وليس لتخريجه وجه، وقد نص الأئمة على طرده في الباب وقيل: المدرك هو القدر المشترك الذي به اشتركت الصور في الحكم، القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص 35، والماوردي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، 1 / 126، وابن منظور، لسان العرب 4/ 334-336 (درك) وابن فارس، مقاييس اللغة 269/2

يخالف المدركين معًا، ويعتبر العلة المنوطة في الحكمين في كلا القولين فيجوز له ذلك .

وأثر الخلاف يتضح من خلال مسألة توريث الأقارب من ذوي الأرحام (كالخالدة والعمة) قائمة على أساس القرابة والرحم، فمن أقر بحق العمة في الميراث بسبب قرابتها، وجب عليه إقرار الحق نفسه للخالدة، استنادًا إلى علة القرابة ذاتها وبالمقابل من منع توريث العمة لضعف قرابتها، فلا يجوز له توريث الخالدة للسبب ذاته، والحكم باختلافهما في الميراث (أي: توريث إحداهما ومنع الأخرى) يعتبر مخالفًا للإجماع؛ لأن العلة الجامعة بينهما واحدة، وهي كونهما من ذوي الأرحام. وقد انقسم العلماء في حكمهما إلى فريقين: فريق يورثهما معًا، وفريق يمنعهما معًا. وبالتالي، لا يجوز التفريق بينهما في الحكم؛ لأن ذلك خرق للإجماع على اتحاد العلة التي يُبنى عليها الحكم⁽¹⁾ خاصة وأن طريقة الإثبات للحكم كانت واحدة وقد أجمعت الأمة على طرد المدركين في جميع متعلقاتهما، ولم يقل أحد بأن أحد المدركين يتخصص ببعض مدلولاته، فالقائل بذلك يخالف الإجماع، " وإن كان المدرك مختلفًا، بأن يقول أحد الفريقين: لا أورث الخالدة لأنها تدلي بالأُم، ويقول الآخر: لا أورث العمة لبعدها من الأب، جاز بسبب أن اختلاف المدارك يسوغ ذلك، لأنه إذا قال: أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب ولا أورث الخالدة لإدلائها بالأُم، وجهة الأمومة ضعيفة، فهذا قد قال بالتوريث في العمة، وقد قاله بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع، وقال بعدم التوريث في الخالدة، وهو قول بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع،"⁽²⁾ بناء على أنه ترجح عنده بعض تلك المدارك دون بعضها،⁽³⁾ وخالصة قوله: "أنه متى تعدد الخلاف والمدارك - جازت المخالفة إجماعًا، ومتى ارتفع الخلاف، واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف إجماعًا".⁽⁴⁾

1 محمد بن محمد بن مصطفى اليعقوبي، فتح الباقي على منظومة المراقي 2 / 67.

2 - شرح التنقيح ، ص 327.

3 - نفائس الأصول ، 6 / 561 .

4 - ينظر:المصدر نفسه ، 6 / 56.

أما ابن عاشور فإنه وافق القرافي في المسألة إلا أنه لم يسلم له بما ذكره وأن المعيار هو عدم معارضة القول الثالث للقدر المجمع عليه بين القولين، فإن لم يكن في القول الثالث نفي للقدر المشترك بينهما، فلا مانع من إحداث قول ثالث.

ونقض ما اشترطه القرافي بذكره لاختلاف مالك والشافعي في إسقاط الأب والسيد لنصف صداق ابنته دون غيرهم في المثال السابق وبين الشافعي الذي حمل قوله : (أو يعفون) على أن المراد جميع النساء ولو محجورات أو إماء، حيث ذكر أن الذي فرق بين الحرة وبين الأمة المحجورة - فجوز للحرة ما لم يجوزه للأخرى- لم يكن قوله خرقاً للإجماع مع أن المدركين مختلفان؛ لأن السفه عارض والرق مانع أصلي.(1)

الترجيح:

والذي يترجح للباحث أن ضابط القول هو مخالفة القدر المشترك بين القولين المجمع عليهما دون النظر في اتفاق المدرك أو اختلافه، خاصة "وأن قوة المدرك وضعفه لا ينتهي إلى الإحاطة به إلا القليل من الأفراد، وقد يظهر ضعفه وقوته بأدنى تأمل، وقد يحتاج إلى تأمل وفكر"(2) ، فيكون سر المسألة عند ابن عاشور أن المدرك لا يعتبر خلافه في جواز إحداث القول، كالحكم في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجذام، والبرص، والجَبِّ، والعنة (3) ونحوها إن كان في الزوج، والرتق، والفتق، ونحوهما إن كان في الزوجة، فقليل: لكل منهما أن يفسخ بها، وقيل: لا، فما نقل عن أبي حنيفة أنه يفسخ ببعض دون بعض.

1 - ينظر: حاشية التنقيح، ص 592 .

2 - السبكي، الأشباه والنظائر 1/129.

3 - المجهوب هو المقطوع ذكره وأنثيا والعنين هو الذي لا يتأتى الجماع بمثله للطافته وامتناع تأتي إيلاجه، ينظر، أبو عبد الله المالكي التاج والإكليل لمختصر خليل: 145\5.

وللحسن البصري قول ثالث: " أن المرأة تفسخ دون الرجل؛ لتمكنه من الخلاص بالطلاق، لكون هذا القول لم يرفع مجمعاً عليه، بل وافق في كل مسألة قولاً، وإن خالفه في أخرى، واختاره كثير من العلماء وصححوه." (1)

1 - أحمد بن عبد الله البعلي، الذخر الحرير بشرح مختصر التحرير، ص 321

المبحث الرابع

في مسائل متفرقة ، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تنقيح المناط

المسألة الثانية: في تعريف الاجتهاد

المسألة الثالثة: في التمثيل

المسألة الرابعة: حجية قول الصحابي

المسألة الأولى: تنقيح المناط:

نص القرافي: " وهو إلغاء الفارق فيشتركان في الحكم".(1) ومعنى ذلك ترك الفارق بين المقيس والمقيس عليه(2).

نص ابن عاشور: رجح تعريف الحصكفي³ وهو قوله: " تعيين علة من أوصاف مذكورة"(4) ثم بين مراده من هذا فقال: " ومعناه إناطة الحكم بالأعم بعد كون النص موهماً لإناطته بجزئي أو لإناطته ببعض الأوصاف، فالفرق بينه وبين إلغاء الفارق علم العلة فيه وتقييدها واستنباطها في إلغاء الفارق ليوصل إليها"(5)

التحليل والمناقشة:

تعقب ابن عاشور ذكر القرافي تنقيح المناط في هذا الفصل وكان الأولى الاكتفاء بإيراده في مراتب القياس ومسالك العلة (6).

والممتنع لطريقة البناء المنهجي الأصولي يرى أن منهج القرافي قد اتسم بدقة في إيراد المسائل في مظانها فيكون إيراده لتنقيح المناط في هذا الباب تنبيهاً إلى اختلاف الأصوليين في مواضع بحثه في المدونات الأصولية، بناءً على اختلافهم في حقيقته، كونه في نفسه مسلماً من مسالك العلة أو طريقاً من طرق الاجتهاد في العلة بعد إثباتها بمسلك النص أو الإيماء والتنبيه.

1 - في كلامه عن القياس نقل عن الغزالي ثم اختار هذا التعريف في شرح تنقيح الفصول ص563 ، وحاشية التنقيح ص706

2 - الشوشاوي، رفع النقاب، 287/ 5

3 هو محمد بن علي بن محمد بن علي الدمشقي، علاء الدين الحصكفي، ولد بدمشق سنة ١٢٠٥ هـ من فقهاء المذهب الحنفي، كان فقيهاً أصولياً مفسراً محدثاً نحويًا، من مؤلفاته: الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، والدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر، وإفاضة الأنوار في شرح المنار، وتعليق على صحيح البخاري، وتعليق على تفسير البيضاوي، توفي بدمشق سنة ١٠٨٨ هـ. ينظر ترجمته، الذهبي، سير أعلام النبلاء، (20، 320)

4 - حاشية التنقيح: ص 686.

5 - المصدر نفسه: ص 686.

6 - المصدر نفسه: ص 684.

فذهب بعض الأصوليين إلى أن " تنقيح المناط " يعد من طرق الاجتهاد في العلة بعد إثباتها بأحد المسالك المعتمدة وهي (مسلك النص) أو (مسلك الإيماء والتنبيه)، ولا يعد في نفسه مسلماً من مسالك العلة، وهو ما ذهب إليه الغزالي والأمدي (1).

وذهب آخرون إلى أن (تنقيح المناط) بنفسه مسلماً مستقلاً من المسالك التي تثبت بها العلة، وبناءً على ذلك فقد أوردوه ضمن مسالك العلة، وعدوه دليلاً تثبت به العلة الشرعية، وهو قول الفخر الرازي، والبيضاوي، والقرافي (2).

ويتضح من خلال النظر في التفرقة بين أصحاب الاتجاهين أن أصحاب الاتجاه الأول يرون أن وظيفة المجتهد في (تنقيح المناط) حذف الأوصاف غير المعتمدة، وتعيين الباقي من الأوصاف علة للحكم، وذلك بعد أن أثبتت العلة بمسلك النص أو الإيماء والتنبيه، واقترن بالحكم أوصاف بعضها يصلح للعلية وبعضها لا يصلح، فاحتج حينئذ إلى تمييز وتعيين الوصف الذي يصلح أن يكون علة للحكم، وإلغاء ما سواه من الأوصاف، وما ذهب إليه الاتجاه الثاني حاصله أن تنقيح المناط هو الاجتهاد في الحذف والتعيين (3) فيكون عمل المجتهد على شيئين: "حذف خصوص الوصف المذكور في النص عن الاعتبار، والاجتهاد في إلغاء الوصف الفارق بين الأصل والفرع، وحذفه عن درجة الاعتبار، فيجب حينئذ اشتراكهما في الحكم" (4)

وبناءً على ما سبق يكون قد ظهر لنا أن التعريف المناسب لتنقيح المناط عند أصحاب القول الأول هو تعريفه بأنه: "إضافة الشارع الحكم إلى سببه، فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم" (5) من دون النظر في إلغاء ما يشابه العلة، وهو قريب من تعريف الحصكفي الذي رجحه ابن عاشور، وقد استدلوا على ذلك بقصة الأعرابي الذي جامع أهله في رمضان

1 - ينظر: الغزالي المستصفي 3 / 488، وابن قدامة: روضة الناظر 3 / 803، والإحكام للأمدي 380/3، والطوفي، شرح مختصر الروضة 3 / 237

2 - ينظر: المحصول 5 / 137، ومنهاج الوصول ص 209، و شرح تنقيح الفصول ص 399.

3 - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 2 / 337

4 - الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، دراسة تأصيلية تطبيقية، ص 83

5 - ابن قدامة، كتاب روضة الناظر وجنة المناظر، 2 / 48

فقال: هلكت يا رسول الله، قال: ما صنعت ؟ قال: "وقعت على أهلي في نهار رمضان، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: أعتق رقبة"(1)

فالتعليل بالوقوع" أي استنباط العلة الشرعية من خلال وقوع الحادثة الواردة في النص كقصة المجامع في نهار رمضان المذكورة في الحديث، وإن كان قد أومئ إليه بالنص" أي أن النص أشار إلى وجود علة لكن لم يصرح بها بشكل مباشر. . "غير أنه يفتقر في معرفته إلى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف غير المعتمدة في العلية" أي أن عملية استنباط العلة تحتاج إلى تجريد الواقعة من جميع الظروف والعوارض المصاحبة التي لا تأثير لها في الحكم. (2)

أما التعريف الذي يتماشى مع الاتجاه القائم على أن تنقيح المناط قائم على حذف خصوص الوصف المذكور في النص عن الاعتبار، والاجتهاد في إلغاء الوصف الفارق بين الأصل والفرع - فهو ما ذكره السبكي من أن يدل ظاهر على التعليل بوصف، فيحذف خصوصه عن الاعتبار، ويناط بالأعم، أو تكون أوصاف، فيحذف بعضها، ويناط بالباقي(3) وهو تعريف مناسب للشق الأول وهو (حذف خصوص الوصف) ولا يتطرق إلى الشق الثاني وهو (إلغاء الفارق)، وما سبقت الإشارة إليه من أن (تنقيح المناط) هو الاجتهاد في الحذف والتعيين هو الأقرب والأمنع لتعريفه عند أصحاب هذا الاتجاه، وهو التعريف الذي رجحه القرافي ومعناه هو: أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وحينئذ يلزم اشتراكهما في الحكم(4).

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب (نفقة المعسر على أهله) برقم 5368، ينظر: 86/7، وينظر: الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام 3/ 33. وقد حذف الإمام الشافعي كون الواطئ أعرابياً وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل، ولم يعتبر شيئاً من ذلك، وعلق الحكم على الجماع فقط دون الأكل والشرب في نهار رمضان (. وأما أبو حنيفة ومالك فقد علقا الحكم بمطلق الإفطار ينظر: التمهيد لما في الموطأ 161 / 7 وما بعدها، والمغني 3/ 135، وفتح الباري 4/ 165

2 - ينظر: الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية ص79.

3 - ينظر: السبكي، جمع الجوامع، ص95.

4 - ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل، 4 / 139.

الترجيح:

يترجح لدى الباحث صحة تعقب ابن عاشور وهو أن تنقيح المناط إناطة الحكم بالأعم بعد كونه موهماً له ولا يستلزم وجوب إلغاء الفارق بين المقيس والمقيس عليه، واستلزام ذلك يكون بأن يتجه المجتهد إلى حذف خصوص الوصف المذكور في النص لعدم اعتباره، وإناطة الحكم بالمعنى الأعم، أو يتجه إلى حذف بعض الأوصاف المذكورة في النص لعدم تأثيرها في الحكم، وإناطة الحكم بالباقي من الأوصاف، وفي كلتا الحالتين فإن الاجتهاد في الحذف والتعيين قد يكون بإلغاء الفارق أو بالسبر والتقسيم، (1) فالمعيار المنظور إليه في تنقيح المناط هو أحد أمرين؛ إما حذف خصوصية الوصف الذي دل ظاهر النص على عليته صريحاً أو إيماء، وإن كان يلزمه إلغاء الفارق أو السبر أيضاً، "لكنه غير منظور إليه، أو معرفة الأوصاف التي في محل الحكم، ولا يجب عليه الحصر، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي، وإن كان يلزم إلغاء الفارق والسبر والتقسيم لكنه غير منظور إليه كذلك" (2) .

فتبين أن حذف خصوص الوصف عن الاعتبار قد يكون بإلغاء الفارق وقد يكون بدليل آخر (3)، فالتنقيح هو التخليص والتصفية، وبإلغاء الفارق يكون الوصف

1 - ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل، فإن لم يكن تقيماً سموه بالمتصل وهو حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال بعضها بدليله، فيتعين الباقي، واختلف علماء الأصول في كون تنقيح المناط نفس طريقة السبر والتقسيم، فذهب الرازي إلى ذلك وتعقبه القرافي ففرق بين السبر وتنقيح المناط فقال: (إنكم هاهنا - يعني في السبر والتقسيم - أشرت إلى المشترك بما هو مشترك، ولم تعينوه باسم يخصه، وفي باب السبر نعين الأوصاف بأسماء تخصها، فنقول: العلة في الربا إما: الطعام، أو الكيل، أو الجنس، أو المال، والكل باطل إلا الطعام) فيذكر القرافي أن السبر والتقسيم لا بد فيه من ذكر الأوصاف بأسمائها ثم تلغى ويبقى ما يصلح أن يكون علة للحكم وهو نفس الفرق الذي أورده السبكي بينهما وهو أن السبر والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية وأما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة ولكن ضابطه أنه لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق ويعلم أنه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له في التأثير، وقد ذكر الشوكاني رأي الرازي أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عده نوعاً آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقاً ظاهراً، وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، إما استقلالاً أو اعتباراً، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة، ومن العلماء من جعل الخلاف بينهما خلافاً لفظياً، ينظر: الرزكشي، البحر المحيط، 200/4، والقرافي، نفائس الأصول، 8 / 875، والإبهاج شرح المنهاج، 5 / 139، وصفي الدين الهندي، الكاشف من المحصول، 6 / 444، والشوكاني، إرشاد الفحول، 2 / 142 .

2 - ينظر: المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل، 4 / 140 .

3 - ينظر: نشر البنود على مراقي السعود، 2 / 206 .

أوضح ويخلص للعلية أكثر ولا يستلزم أن عدم التنصيص بإلغاء الفارق يمنع من عدم معرفة العلة في الحكم، فلا يكون هذا قولاً ثانياً للتنقيح كما ذكر القرافي (1).

المسألة الثانية: في تعريف الاجتهاد:

نص القرافي: " هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحاً". (2)

نص ابن عاشور: " الاجتهاد استفراغ وسع الفقيه لتحصيل حكم ولو ظناً بدليل شرعي" (3)

التحليل والمناقشة:

نقل محقق مخطوط التنقيح أن (لا) في قوله: (لا يلحقه) ساقطة من جميع النسخ إلا نسخة واحدة(4)، وقد ذكر الشوشاوي أن الأصح إثباتها؛ لأن المعنى في الحد بدونها يختل، فإن كان المراد أنه يلحق المجتهد لوم شرعي على تقدير تركه الاجتهاد في تحصيل الحكم الشرعي إذا تعين عليه، كان الحد غير مانع؛ لأنه يندرج فيه كل ما يجتهد فيه من أصول الديانات وتعيين القبلة ... إلخ، وهذا لا يسمى اجتهاداً بالاصطلاح بل باللغة، وإن كان المراد أنه يلحق المجتهد لوم شرعي بترك العمل به بعد حصول الاجتهاد، كان الحد غير جامع؛ لأنه لم يتناول إلا الواجبات. أما إذا أثبتت (لا) في الحد، فيكون قوله: (فيما لا يلحقه فيه لوم شرعي) قيداً في التعريف يدخل الفروع، ويحترز به عما يكون فيه اللوم وهو ما يتعلق بالأصول؛ (5) ولهذا قال الرازي عقب تعريفه هذا: وهذا سبيل مسائل الفروع؛ ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيها مجتهد، وليس هذا حال الأصول(6).

1 - الطوفي: شرح مختصر الروضة ج3.ص245.

2 - القرافي، شرح التنقيح، ص 429.

3 - حاشية التنقيح ص 755.

4 - ينظر: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي، جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، 11/6

5 ينظر: رفع النقاب للشوشاوي 2 / 1060 ، وينظر: حلولو، التوضيح ص 382

6 ينظر: الرازي، المحصول 6 / 6 ، وينظر: الهندي، نهاية الوصول 8 / 3785 ، ونفائس الأصول 9 / 3789.

ويؤيد أنها مثبتة ما جاء في المحصول من إثباتها، ويشير الباحث أنه سيبحث تعقب ابن عاشور على تعريف القرافي الذي نقله في حاشيته على التنقيح واختار نسبه له من إسقاط اللام في التعريف(1) ، وبالرغم من ترجيحه للتعريف إلا أنه استحسن تغيير الحد، فذكر أن الأحسن أن يعرف الاجتهاد بأنه استفراغ وسع الفقيه لتحصيل حكم ولو ظنًا بدليل شرعي.

والناظر في التعريفين يجد أن هناك توافقًا في بعض القيود والمحترزات واختلافًا في بعضها الآخر، فتعريف القرافي خلا من تقييد الاجتهاد بـ(الفقيه) الذي ذكره ابن عاشور وهو الأصح؛ إذ إنه لا وجه لهذا الاحتراز، فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد،(2) ولأن ذكر الفقيه في تعريف الاجتهاد يلزم منه الدور، فمعرفة الفقيه تتوقف على معرفة الاجتهاد، والفقيه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد(3)

وتقييده بقيد (بما لا يلحق المجتهد فيه لوم) ينبه إلى أن محل الاجتهاد عنده الظنيات لا القطعيات، أو بما يفيد الظن؛ وذلك باعتبار أن الأحكام الثابتة بالاجتهاد ظنية غالبًا، ويعترض على هذا القيد بأن فيه زيادةً لا داعي لها؛ إذ إنه تكفي عبارة (استفراغ الوسع) على إفادة معنى عدم وقوع اللوم.

أما تعريف ابن عاشور وهو قريب من تعريف ابن السبكي وابن الحاجب (4) فإنه وافق تعريف القرافي في قيده الأول وهو (استفراغ الوسع) وزاد عليه قيدين هما: (الفقيه) وهو محل نظر ولا حاجة به كما ذكرنا، وقيد آخر وهو: (لتحصيل حكم ظني بدليل شرعي)؛ احترازًا عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل حكم عقلي أو حسي أو بطريق لفظي ؛ فإنه لا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها (مجتهدًا) اصطلاحًا؛ لأن الكلام هنا يقتصر على الاجتهاد في الشرعيات دون غيرها(5).

1 - حاشية التنقيح ص 757

2 - ينظر: التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح المختصر 3 / 579

3 - ينظر: أبو المنذر المنيوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول 593.

4 - مختصر ابن الحاجب، 2 / 1204 جمع الجوامع، ص 118 .

5 - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 2 / 290 ، والزرکشي، البحر المحيط 8 / 227، والشوكاني،

إرشاد الفحول، 716/2.

الترجيح:

والذي يظهر لي أن الأصوليين حين عرفوا الاجتهاد في المدونات الأصولية، انفقوا على أن الاجتهاد يكون في الفروع، وأن الاجتهاد الشرعي لا يمكن تصوره إلا بوجود المجتهد، وبالرجوع إلى أدلة الشرع، فلا بد من بذل الجهد واستفراغه وهذا عمل المجتهد، ووجود أدلة شرعية لرجوع المجتهد إليها فهذان أمران ضروريان لا يتحقق الاجتهاد بدونهما، فالاجتهاد إذاً طريق للكشف عما تضمنته (الشريعة) من أحكام(1)، أما بقية قيود الاجتهاد فلم تسلم من الاعتراض، غير أن الباحث يرجح تعريف ابن عاشور مع إسقاط لفظ (الفقيه)؛ ليسلم من الدور فيكون التعريف الجامع المانع للاجتهاد هو قولنا: (استفراغ الوسع لتحصيل حكم ولو ظناً بدليل شرعي) فالاستفراغ، جنس، وهو بذل تمام الطاقة، بحيث تشعر النفس بالعجز عن الزيادة، و(لتحصيل الظن) يخرج القطعيات إذ لا اجتهاد فيها، وقولنا: (بدليل شرعي) يخرج ما ليس بحكم شرعي كبذل الوسع في غيره من الأحكام.(2)

المسألة الثالثة: في التمهيد:

نص القرافي: " انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر(3) وأجمع الصحابة - رضوان الله عليهم - على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير تكبير فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل"(4)

نص ابن عاشور: " اعلم أن دعوى الإجماع هنا لا تتم؛ إذ لا دليل على علم أبي هريرة -مثلاً - بأن مستفتيه قد استفتى قبله أبا بكر، وعلى تسليم علمه فلا

1 - ينظر: عابد السفيناني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ص88.

2 - أحمد بن إسماعيل الكوراني، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، 4 / 6.

3 - ظاهر كلامه وإن جهل حال العالم، وهذا مخالف لقوله: ولا يقلده رمياً في عماية، وفي هذا الكلام تأويلان: أحدهما: أن هذا الكلام يقيد بما ذكر أولاً، وأنه لا يستفتيه حتى يبحث عن حاله، والتأويل الثاني: أن كلامه ها هنا محمول على من أسلم وضاق عليه الوقت، فإنه يقلد من شاء، لجهله بأحوال الناس، ويحمل الكلام المتقدم أولاً في قوله: ولا يقلده رمياً في عماية، على الذي عرف أحوال الناس واتسع عليه الوقت. ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب، 6 / 67.

4 - القرافي، شرح التنقيح، ص433.

يستلزم ذلك أنه أباح له العمل بأي القولين شاء في المسألة الواحدة، بل لا معنى للإفتاء إلا تعيين العمل بما أفتاه به، وقد ثبت من قضايا عن بعض الصحابة -رضي الله عنهم- أفتوا فيها ثم بلغهم مخالفة غيرهم فراجعوه وأنكروا عليه أو رجعوا له ومنها كثير في صحيح البخاري -رحمه الله- ولو سلم فهو إجماع سكوتي وليس بحجة خصوصاً مع عدم تحقق بلوغ المخالفة.¹" (2)

التحليل والمناقشة:

تناول القرافي هذه القاعدة في معرض كلامه عن عدم وجوب التمذهب، وهو الذي يظهر من قوله: (فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل) والرد كذلك على من اشترط لجواز الانتقال من مذهب إلى مذهب ثلاثة شروط،⁽³⁾ وهذان الإجماعان نقلهما المصنف عن شيخه العز بن عبد السلام.⁽⁴⁾

وتعقب ابن عاشور في هذه المسألة مبني على أمرين، الأول: هو إبطال الإجماع الذي نقله القرافي من كون انعقاده على أن من استفتى أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما- أو قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما وبني عليه قوله بعدم وجوب التمذهب، واعترض عليه ابن عاشور بأن هذه الدعوى لا تتم له ولا تسلم، واستدل على ذلك بدعوى رجوع الصحابة -رضي الله عنهم- عن بعض الفتاوي بعد مخالفة غيرهم لفتاواهم.

ويشير الباحث إلى أنه لا تلازم بين رجوع الصحابة عن الفتوى وبين عدم جواز الخروج عن قول الصحابي إلى غيره من الأقوال؛ إذ إنه قد يحصل الظن بالقول الصريح من أحد العالمين بأن يقول: فلان أعلم مني، كما قال أبو موسى الأشعري- وكان أمير الكوفة عن رجل قاتل عن سبيل الله فقتل: هو في

1 حاشية التنقيح . ص 764.

2 - حاشية التنقيح، ص 764.

3 - وهي أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق أولي ولا شهود، فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد، وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره عليه ولا يقلده رمياً في عمائة، وأن لا يتتبع رخص المذاهب، ينظر : شرح التنقيح ص 432.

4 - صرح باسمه في فائس الأصول 9 / 3963 .

الجنة، وكان ابن مسعود - رضي الله عنه - حاضرًا فقال: أعد على الأمير فلعله لم يفهمه، فأعاد الجواب، فقال ابن مسعود: وأنا أقول: إن أصاب الحق فقتل فهو في الجنة، فقال أبو موسى: لا تسألوني عن شيء وهذا الخبر بينكم⁽¹⁾، كذلك ما جاء من "أن عبد الرحمن وعثمان يريان تقليد أبي بكر وعمر - رضي الله عنهم - أولى من اجتهاد علي - رضي الله عنه، وكان عند علي - رضي الله عنه - أن اجتهاده أولى من تقليدهما، وروي عن عمر أنه سأل ابن مسعود عن مسألة في الصرف، فأجاب فيها بأنه لا بأس به، فقال عمر: لكني أكرهه، فقال ابن مسعود: قد كرهته إذ كرهته²، فترك رأيه تقليدًا لعمر؛ لأنه غير جائز أن يكون انتقاله عن المذهب الأول إلى الثاني بنظر واستدلال، إذ لم يكن بين القولين مدة يمكن النظر والاستدلال فيها"⁽³⁾.

أما التعقب الآخر فهو في بيان حكم التمثهه، فيرى أنه لا يجب على العامي التمثهه بمذهب معين، ويظهر هذا من خلال ذكره لانهقاع الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وهو ما اعترض عليه ابن عاشور وأوجب على العامي التزام مذهب معين.

وقد اختلف علماء الأصول في ذلك على أقوال:

الأول: يجوز للعامي التمثهه بمذهب يأخذ برخصه وعزائمه⁽⁴⁾، واستدلوا بإجماع الصحابة على إفتاء العوام إذا سألوا، وعلى أن فرض الجاهل سؤال العالم.

واستدلوا بقوله - تعالى -: ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾⁽⁵⁾

1 - أخرجه البخاري كتاب الفرائض باب ميراث ابنة الابن مع بنت 1\3365 برقم 6736 برقم . الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، 217/4.
2 - لم أقف عليه مسندا - فيما رجعت إليه من مصادر - ولم أقف على ذكر له في غير كتب أصول الفقه، إلا ما ورد عن ابن مسعود مو - رضي الله عنه موافقا لهذا المعنى الذي أخرجه أحمد في مسنده -: (إن عمر كره الصلاة بعد العصر، وإني أكره ما كره عمر برقم الحديث 142/28
3 - ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول 4 / 284.
4 - ابن المبرد، غاية السؤل إلى علم الأصول ص 55 .
5 - النحل، الآية 43

وبقول الرجل في قصة العسيف عند النبي - صلى الله عليه وسلم - : " وإني سألت أهل العلم فأخبروني أنّ عليّ ابني جلدَ مائةٍ وتغريبَ عامٍ " (1) ولم ينكرْ عليه الرسولُ - صلى الله عليه وسلم - سؤاله لأهل العلم.

الثاني: أنه لا يلزمه، وقال النووي: الذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمهيد بمذهب، بل يستفتي من شاء، لكن من غير تتبع للرخص، ولعل من منعه لم يثق بعدم تلفظه، وإذا التزم مذهباً معيناً، فيجوز له الخروج عنه على الأصح، (2) وقال ابن القيم: " لا يلزمه، وهو الصواب المقطوع به؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده دينه دون غيره " (3) واستدلوا كذلك بأن الصَّحَابَةَ -رضوانُ الله عليهم- لم ينكروا على العَامَّةِ تَقْلِيدَ بَعْضِهِمْ، وذكروا ما جاء عن قيام أبي جعفر المنصور من حمل الناس على الموطأ فمنعه مالك، واحتج بأن الله فرق العلم في البلاد بتفريق العلماء فيها، فلم ير الحجر على الناس، وربما نودي لا يفتي أحد ومالك بالمدينة. (4)

الثالث: وهو الوجوب، أي: يجب على العامي التزام مذهب معين، وقد تبني هذا القول الشاطبي ونظر له أيما تنظير، وقد تبعه ابن عاشور في ذلك ورأوا أنه يجب على المقلد اتباع مذهب معين، خروجاً من اتباع الهوى واقتفاء الرُّخَص، ويفهم هذا من نقل ابن عاشور لمفهوم اعتراض الشاطبي: " على من منع من تتبع رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، فقال: " إن أراد المانع

1 - قصة العسيف الذي زنا بامرأة من يعمل عنده فأتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما يا رسول الله أفض بيننا بكتاب الله وقال الآخر وهو أفقههما: أجل فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لي في أن أتكلم فقال: تكلم. قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فأخبرت أن علي ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي ثم إني سألت أهل العلم فأخبروني أن ما علي ابني جلد مائة وتغريب عام. وأخبروني إنما الرجم على امرأته. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله. أما غنمك وجاريتك فرد عليك وجلد ابنه مائة جلدة وغربة عام". وأمر أنيس الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر فإن اعترفت رجمها فاعترفت فرجمها أخرج الحديث: البخاري في: صحيحه، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود (ص514)، برقم (2695)

2 - أصول الفقه . ابن المفلح . ج.4 ص 562. كتاب تيسير الوصول إلى منهاج الأصول ابن إمام الكاملية، 6 / 346 المجموع شرح المهذب للنووي ، 1 / 55.

3 - ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين 4 / 261، 262.

4 - الزركشي : البحر المحيط . 4 / 596.

ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فمسلم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله - عليه الصلاة والسلام -: " بُعثت بالحنيفية السمحة"(1) يقتضي جواز ذلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعبد، والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح"، قال الشَّاطِبي متعقبًا هذا القول: "وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام؛ لأنَّ الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيدًا بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص، ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها، فما قاله عين الدعوى (2)، وينقل عن المازري قوله في فتوى له: "ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قلٌّ، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرة الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها"(3)، وعلق على ذلك الشَّاطِبي بقوله: " فانظر كيف لم يستجز - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناءً على قاعدة مصلحة ضرورية؛ إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله".(4)

الترجيح:

والذي يظهر لي - والله أعلم- أن رأي ابن عاشور بوجوب التمهيد هو الأجدر بالاتباع في هذا الزمن؛ إذ إنه وسيلة لتنظيم قضايا المجتمع وبه تنضبط الفتوى

1 - رواه أحمد في مسنده مسند أبي أمامة 5 / 266 ، والطبراني في المعجم الكبير (8 / 257 / 7868) ، والخطيب في الفقيه والمتفقه ، 2 / 430 / 1218) عن أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه - ، وضعفه العراقي في المغني عن حمل الأسفار 2 / 1060 ، ورمز السيوطي لضعفه في الجامع الصغير، ووافقه المناوي في فيض التقدير، (3 / 203)

2 - الشاطبي ، الموافقات ، 5 / 97 - 99 .

3 - الونشريسي، المعيار ، 6 / 121 .

4 - الشاطبي ، الموافقات، (5 / 101 - 102) والاعتصام (1 / 21) وينظر: المعيار المعرب (9 / 228)

ويُمنَع الناس من التلاعب، ولا سيما أن التمهيد يحقق الوحدة الفقهية والاستقرار القضائي في مسائل الخلاف.

المسألة الرابعة: حجية قول الصحابي:

نص القرافي: " وأما قول الصحابي⁽¹⁾ فهو حجة عند مالك والشافعي في قوله القديم مطلقاً "⁽²⁾

نص ابن عاشور: " والذي يتلخص لي من مذهب مالك - رحمه الله - أنه لا يرى قول الصحابي حجة إلا فيما لا يقال من قبل الرأي؛ لما تقرر أن له حكم الرفع، ولهذا كان اشتراط مخالفته للقياس قريباً من هذا، وقد رد مالك الخبر إذا خالف القياس الجلي، فكذا قول الصحابي إذا خالف اجتهاد الإمام المستند للقياس وغيره، وأما ما نجده يتمسك فيه بقول الصحابي كما يقع كثيراً في الموطأ فهو على معنى تأييد قوله واجتهاده، ولذلك يقول: وذلك أحسن ما سمعت، أي: في ذلك، أو هو ترجيح بين الإخبار عن الاختلاف"⁽³⁾

التحليل والمناقشة:

يدور النزاع في هذه المسألة حول الاحتجاج بقول الصحابي عند مالك الذي لم ينتشر: هل هو حجة مطلقاً أم لا؟ فذهب القرافي إلى أنه حجة مطلقاً، أما ابن عاشور

1 - الصحابي عند المحدثين هو من لقي النبي - صلى الله عليه وسلم - مؤمناً به ومات على الإسلام، ولو تخللت ردة في الأصح، وعند الأصوليين هو من اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على ذلك ينظر: أبو المنذر المنياوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول ص422.

2 - شرح التنقيح، ص445.

3 - حاشية التنقيح، ص 792. اتفق علماء الأصول على أن قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين إلا أن يوافقه غيره من الصحابة كموافقة الصحابة لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة فإنه يصير إجماعاً، ومجمل أقوال العلماء في حجية قول الصحابي: القول الأول: قول الصحابي حجة مطلقاً، وهو قول جمهور الأمة والأئمة الأربعة: أبي حنيفة ورواية عن مالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه، القول الثاني: ليس بحجة مطلقاً وهو قول المعتزلة، والشافعي في الجديد، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، القول الثالث: الحجة في قول الخلفاء الأربعة، القول الرابع: الحجة في قول أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - دون غيرهما، القول الخامس: أنه حجة إذا خالف القياس، وإلا فلا ينظر. الإحكام 182/4 وابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 3 / 192. والقرافي، شرح التنقيح ص445، والزرركشي، البحر المحيط، 6 / 371

فقد رجح أن قول الصحابي حجة فيما لا يقال من قبل الرأي، وأنه يشترط لحجته الانتشار، والسبب في هذا الاختلاف هو اضطراب النقل عن مالك بين قولين:

الأول: هو ما نقله القاضي عبد الوهاب⁽¹⁾ واختاره ابن عاشور من أن: قول الصحابي ليس بحجة عند الإمام مالك، وقرر أنه الصحيح الذي يقتضيه مذهبه، وعلل القاضي قوله بأن الإمام مالكاً نص على وجوب الاجتهاد، واتباع ما يؤدي إليه صحيح النظر، وهو معنى قول مالك: "ليس في اختلاف الصحابة سعة إنما هو خطأ وصواب"⁽²⁾ (وصرح بذلك الباجي⁽³⁾ في قوله: "قول الواحد من الصحابة إذا لم يظهر ولم ينتشر ليس بحجة، وهو الظاهر من مذهب مالك"⁽⁴⁾).

وقد استدل ابن عاشور بأن مالكاً رد الخبر إذا خالف القياس الجلي؛ فذلك قول الصحابي إذا خالف اجتهاد الإمام، فهو يرى أن التمسك بقول الصحابي وكثرة الاحتجاج به في الموطأ يدل على تأييد قوله واجتهاده⁽⁵⁾.

القول الثاني: وهو الذي نقله القرافي وابن جزري⁽⁶⁾ والأمدي وابن تيمية، وابن القيم أن قول الصحابي إذا لم يكن له مخالف، فإن انتشر ذلك في الصحابة فهو حجة كالإجماع السكوتي،⁽⁷⁾ ومن أهم ما استدل به القائلون بحجية قول الصحابي عند

1 - أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي الفقيه الأصولي المالكي، أخذ عن أبي بكر الأبهري وحدث عنه، وتفقّه على كبار أصحابه كابن جلاب، وابن القصار، والباقلاني، وتفقه على يده ابن عمرو، وأبو الفضل مسلم الدمشقي، مؤلفاته متعددة، منها: "المعونة في شرح الرسالة"، و"النصرة لمذهب مالك"، و"شرح المدونة"، و"عيون المسائل"، و"الإشراف في مسائل الخلاف"، توفي: بمصر سنة 422هـ، ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، (220/7)، و(سير أعلام النبلاء، 429/17)، ومخلاف، شجرة النور الزكية، 103/1.

2 - ينظر: ابن القصار، المقدمة في الأصول، ص 35، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 57/8.

3 - أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن الوارث الباجي القرطبي المالكي، "المنتقى في شرح الموطأ" وإحكام الفصول توفي في رجب سنة 474 هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 117/8، و127/8، ومحمد مخلاف، شجرة النور الزكية، 252/2.

4 - ينظر: أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، 143/1.

5 - حاشية التنقيح ص 792

6 - أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزري الكلبي الغرناطي، المالكي، من أهل غرناطة كان فقيهاً حافظاً، قرأ على أبي جعفر بن الزبير، وأخذ عنه العربية والفقه والحديث، ولازم الخطيب أبا عبد الله بن الرشيد، وقاسم بن عبد الله بن الشاط، كان مشاركاً في العربية، والأصول والقراءات والحديث، والتفسير والأدب، قائماً على التدريس، ألف كتباً كثيرةً منها: "القوانين الفقهية"، و"تقريب الوصول إلى علم الأصول"، توفي 741هـ، ينظر: ابن فرخون، الديباج المذهب، 274/2.

7 - ينظر: الأمدي، الإحكام، 18/4، وأبو القاسم محمد بن أحمد بن جزري، تقريب الوصول في علم الأصول ص 132، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/14. وابن قيم الجوزية، 92/4.

الإمام مالك هو واقع فقهه وصنيعه في موطنه، وكثرة إيراده لأقوال الصحابة،
وشدة المتابعة لهم حتى صار قدوة لغيره.

وفي هذا يورد الشاطبي أنه " لما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة
أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم فجعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك؛ فقد كان
المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويفقدون بأفعاله، ويتبركون باتباعهم له؛ عسى أن
يكونوا ممن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة لغيرهم." (1)

الترجيح:

والذي يظهر لي - والله أعلم- أن مالكا يرى جواز الاحتجاج بقول الصحابي
مطلقاً، سواء انتشر هذا القول أم لم ينتشر، وما استدل به ابن عاشور من أن نسبة ما
يذكره مالك إلى التأييد أولى من نسبه إلى الاحتجاج فمرجوح؛ لأن مقام قول
الصحابي في كتابه الموطأ مقام احتجاج، وأنه يورده على وجه الاحتجاج به، وإن
سلم برأيه - أي: ابن عاشور- في الأبواب التي يجتمع فيها اجتهاد مالك مع قول
الصحابي، فإنه من الصعوبة التسليم بذلك في الأبواب التي لم ينقل فيها مالك إلا قول
الصحابي(2).

1 - الموافقات، 4/ 463.

2 - ينظر: الشعلان، أصول فقه الإمام مالك النقلية، 2/ 1118.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الماتعة بين هذين الجبلين، و متن التنقيح وشرحه للقرافي وحاشية ابن عاشور، بحثت من خلالها تعقباته التي أوردتها على القرافي، خلصت إلى نتائج عدة ، أهمها:

1- تميزت كتابات كل من القرافي وابن عاشور بخدمة الشريعة الإسلامية وعلى وجه مخصوص المذهب المالكي استدلالاً ودفاعاً، مع التزامهما بقوة المستند؛ إذ استند هذا المنهج في تقرير القواعد وإقامة الشواهد بما صح من الآثار المروية عن خير القرون من الصحابة والتابعين، كما استند أيضاً إلى الفهم والاستنباط.

2- ظهرت في تعقبات ابن عاشور روح الاستقلال لديه، إذ كان يذكر الآراء، ويرجح بينها، ويدلل عليها، ويناقش الأدلة، ثم ينتهي في كل مسألة إلى رأي يختاره ويدعمه بالدليل الواضح، فلم يكن مجرد ناقل للآراء، وإنما كان ممحصاً لها ومتعقباً ، فكان لهذه الخلافات قيمتها العلمية.

3- ترجم ابن عاشور في حاشيته لأكثر من خمسين عالماً، كما قام بتعريف بعض المصطلحات المهمة.

4- كانت الغاية الأولى لابن عاشور هي الإجابة عمّا في كتب القرافي من إشكالات، غير أنه لم يغفل عن توضيح الغموض في قول القرافي، شارحاً مقصده من الكلام الذي يسوقه.

5- الإشكالات التي يوردها القرافي في كثير من الأحيان كان سببها شغفه بباب الاصطلاحات، ومحاولته إيجاد حدود جامعة لها.

6- على الرغم من البعد الزمني بينهما لم تتأثر اللغة الأصولية لدى ابن عاشور، فإن القارئ للحاشية يجد اللغة والأسلوب لا يختلفان عن لغة القرافي.

7- الاختلاف بين القرافي وابن عاشور كان خلافا لفظيا في بعض الأحيان.

8- بالرغم من الاختلافات التي أوردها ابن عاشور على القرافي؛ إلا أنه لم ينقص من قدره.

9- تعقبات الإمام ابن عاشور لم تكن دائما هي الراجحة ورأي القرافي هو المرجوح بل كانت أحيانا كثيرة هي المرجوحة .

التوصيات :

لعل من أبرز ما وقف عليه الباحث من خلال بحثه هي توجيه الاهتمام بدراسة تعقبات العلماء على من سبقوهم، وتشجيع الدراسات المقارنة بين مدارس الأصول المختلفة لإثراء الفكر الإسلامي، وبخاصة أنها تنمي قدرات الباحث، وتفتح آفاقه للبحث ، وكونها نوعًا من أنواع التجديد في البحث العلمي .

غير أنه ينبغي تفعيل الدراسة الأكاديمية المستقلة من خلال منهج تخصصي دقيق، بحيث تدرس كل فئة من هذه التعقبات في إطارها العلمي الخاص بها فتوكل التعقبات ذات الصبغة اللغوية إلى المتخصصين فيها، بينما تفرد التعقبات المتعلقة بعلوم التفسير والمتصلة بالدلالات القرآنية للمتخصصين في علوم التفسير؛ لما لهذا التوجيه التخصصي من أهمية خاصة ؛ لأنه يعمق الفهم الدقيق للمسائل، ويبرز القيمة العلمية للتعقبات .

وختامًا فإن كان من توفيق فمن الله وحده وإن كان من غير ذلك فمن نفسي والشيطان .

الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية

- فهرس الأحاديث

- فهرس الأعلام

- فهرس المصادر والمراجع

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ	النساء	11	15
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْوِرْ لِدُنُوبِكِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ	محمد	19	20
أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ	البقرة	196	77
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	المائدة	38	68
فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ	الإسراء	23	94
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ	البقرة	286	130
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	الحج	78	133
وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ	البقرة	228	138
مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ	الأعراف	59	142
فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ	البقرة	197	137
لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ	الصافات	47	147
إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	الأنفال	75	166

167	18	فاطر	وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ
168	23	النمل	وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ
180	4	التحريم	إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا
180	9	الحجرات	وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا
182	53	الدخان	وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ
187	68	الزمر	وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ
187	4	الملك	ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ
187	11	غافر	فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ
187	275	البقرة	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
188	69	البقرة	قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تؤمرون
201	144	البقرة	قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
202	115	النساء	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
203	237	البقرة	أَوْ يَعْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ
209	43	النحل	فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
220	22	المجادلة	رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ
227	115	النساء	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ

			وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
207	78	البقرة	إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ
215	126	النساء	ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث - الأثر
14	إذ قال لما تُوفي رسول الله وكان أبو بكر بعد
14	لا تُورث، ما تركنا صدقة
14	سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم
38	الولاء لحمة كلحمة النسب
41	لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه
57	ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان
103	أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت الذي لا يموت
104	يسعى بذمتهم أدناهم
124	من نام عن صلاة أو نسيها
159	مفتاح الصلاة الطهور
162	الأئمة من قريش
162	لا يقتل مسلم بكافر
162	أنه طاف بالبيت فصلى ثم لف رداء له من برد فوضعه تحت رأسه
163	أن عبد الله، رضي الله عنه أخبره أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي صلى الله عليه وسلم مقتولة
165	أينقص الرطب إذا جف

175	الاثنان فما فوقهما جماعة
176	أنه دخل على عثمان - رضي الله عنه - فقال: إن الأخوين لا يردان الأم عن الثالث
190	في كل أربعين شاة شاة
199	إنكم تزعمون أنا لا نعلم أبواب الربا
192	في كل أربعين شاة شاة
219	قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ
226	لا تزال طائفة من أمتي على الحق
246	أعتق رقبة
251	فقال: أعد على الأمير فلعله لم يفهمه
256	بُعِثَتْ بِالْحَنْفِيَّةِ السَّمْحَةَ

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
13	محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين
15	عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
15	الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري
17	أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي
17	أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري
18	عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن عبد الجبار
19	أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي
18	عبد الملك بن عبد اله بن يوسف عبد الله بن يوسف بن محمد إمام الحرمين
25	أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي
25	حسن بن علي الرجراجي الشوشاوي رفيق عبد الواحد بن حسين الرجراجي
27	أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب
28	محمد بن محمد بن عبدالعزيز الفتوحى، الحنبلى، المصري، أبو البقاء، الشهير بابن النجار

28	محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر بن محمد الجكني الشنقيطي
28	أبو محمد بن حمودة بن أحمد جعيط
29	أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعيّ الغزالي
30	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق الشهير بالشاطبي
31	أبو الحسن، عبيد الله بن الحسين الكرخي
32	علي بن أحمد أبو الحسن البغدادي المعروف بابن القصار المالكي
32	أبو الوليد سليمان بن خلف ، القرطبي، المالكي،
32	أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي
38	محمد الطاهر بن محمد بن محمد بن عاشور
44	أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية
52	محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي
54	يحيى بن موسى الرهوني
54	أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا
61	أبو العباس، أحمد بن عبدالرحمن بن موسى بن عبدالحق الزليطني
62	أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي
62	محمد بن علي بن عمر التميمي المازري

62	عبيد الله بن الحسن أبو القاسم بن الجلاب
62	عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام
72	محمد بن الحسين تاج الدين الأرموي
81	عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري
83	فخر الدين محمد بن عمر الرازري
83	أبوبكر السرخسي. هو محمد بن أحمد
83	أبو بكر الشاشي محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي
85	علي بن عبد الكافي السبكي
85	عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري
86	سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني
86	محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء
88	أبو الحسين مُحَمَّد بن عَلِيّ بن الطيب البصري
88	عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدّونى
89	عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب, الجبائي
93	محمد بن علي، أبو بكر الرازي، الجصاص
98	أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم صفي الدين الهندي الشافعي
98	محمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني،
104	محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي
123	عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي

123	فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتكلم الإشعري
123	عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة
126	هوتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية
128	سراج الدين أبو القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط
154	محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي
156	أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن محمد بن عبد السلام الفاسي
162	محمد بن علي بن وهب القشيري المصري "ابن دقيق العيد"
163	أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة
163	إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبی البغدادي
175	إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفراييني
173	سعيد بن المبارك بن علي، أبو محمد الأنصاري
181	مكي بن أبي طالب بن حموش، أبو محمد القيسي
181	محمد بن يوسف بن علي، الغرناطي
184	محمد بن علي الشوكاني الصنعاني،
185	محمود بن عبد الله الحسين الألوسي

182	محمود بن عبد الله الحسين الألويسي الملقب بشهاب الدين
186	ابن دعامة بن قتادة بن عزيز
186	أبو محمد الحجازي، ثم الكوفي، الأعور، السدي
187	أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
194	هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعي
194	محمد بن أحمد بن علي أبو بكر بن خويز منداد
195	أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي
196	أحمد بن محمد بن علي الأنصاري
244	محمد بن علي بن محمد بن علي الدمشقي، علاء الدين الحصكفي
256	أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزى الكلبي الغرناطي،
185	محمد بن أحمد بن علي، أبو بكر بن خويز منداد المالكي
196	هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعي
243	يونس بن بكير أبو بكر الجمال الكوفي أبو بكر
254	أن عبد الرحمن وثمان يريان تقليد أبي بكر وعمر - رضي الله عنهم

المصادر والمراجع

أولاً - القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .

ثانياً- الكتب:

- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م.

- الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

- أحمد بن عبد الله الحنبلي، الذخر الحرير بشرح مختصر التحرير، تحقيق: وائل محمد بكر زهران الشنشوري، تقديم: أحمد منصور آل سبالك، الناشر: المكتبة العمرية - دار الذخائر، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 1441 هـ - 2020 م.

- أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق وضبط: محمد عبد السلام شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1415 هـ - 1995 م .

- الأرموي، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تحقيق: عبد السلام محمود أبو ناجي. الناشر: جامعة قاريونس - بني غازي، 1994.

. الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د/ صالح بن سليمان اليوسف، ود/ سعد بن سالم السويح، وأصل التحقيق: رسالتا دكتوراة بجامعة الإمام بالرياض، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1996 م.

- الأخضر الأخضر، أستاذ الأصول والمقاصد ، رواد مدرسة التمحيص والاستدراك، بحث منشور في الشبكة العنكبوتية، شبكة الألوكة

<https://majles.alukah.net/showthread.php?t=59079>

- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي أبو محمد، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى، هـ 1400،

. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ- 1999م

- أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا الناشر: دار المدني- السعودية الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م

- ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول (المختصر)، دراسة وتحقيق: د عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر - طنطا، الناشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2002 م

- أمير باد شاه، تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير في أصول الفقه، الناشر: مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1351 هـ - 1932 م، وصورته دار الكتب العلمية - بيروت، 1403 هـ - 1983 م، ودار الفكر - بيروت 1417 هـ - 1996 م.

- إيمان بنت سالم قبوس، استدراك الأصولي، دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة دكتوراه في أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، إشراف: أ. د/ محمود بن حامد عثمان العام الجامعي 1436 هـ - 2015 م

- أيمن فؤاد سيد، فضل الاعتزال , تحقيق: فؤاد سيد، الناشر: دار الفارابي - بيروت 2017م.
- الإشارة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003م
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله المتوفى 256هـ "الجامع المُسند الصَّحيح المُختصر من أمور رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسُنَّهِ وَأَيَّامِهِ" ، حسب ترقيم فتح الباري، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة الأولى، 1407 - 1987
- بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1433 هـ - 2012 م
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، تحقيق: الأستاذ عمر بن عباد، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ، 1414 هـ - 1994 م
- بكر أبو زيد، ابن القيم حياته وأثاره وموارده، دار العاصمة، 1423هـ.
- بلقاسم بن ذاك بن محمد الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة دكتوراة من قسم أصول الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى عام 1435 هـ الناشر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2014 م.

- محمد محفوظ بن عبد الله ، إسعاف المطالع بشرح البدر اللامع نظم جمع الجوامع: (من أول الكتاب الخامس في الاستدلال إلى نهاية الكتاب السابع في الاجتهاد)، دراسة وتحقيق: عبد الوهاب بن عابد الأحمدى، المملكة العربية السعودية - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2005م.
- التفزازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، المحقق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1996 م.
- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، تحقيق: د/ علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الناشر: مكتبة لبنان- بيروت، الطبعة الأولى - 1996 م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1987م
- . ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي. الناشر: مطبعة المدني
- محمد جعيط التونسي المالكي، منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح، طبع بمطبعة النهضة سنة 1961
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د، عبد العظيم محمود الديب، الناشر: الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة الرابعة، 1418 هـ.
- أحمد بن علي بن حجر، أبو الفضل العسقلاني الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير، الناشر: دار الكتب العلمية،
الطبعة الأولى 1419هـ. 1998م.

. فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد
الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب الناشر:
دار المعرفة - بيروت، 1379.

. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق وتعليق:
نور الدين عتر، الناشر: مطبعة الصباح، دمشق - سوريا، الطبعة الثالثة،
1421 هـ - 2000 م.

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الاندلسي، التقريب لحد المنطق
والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، الناشر:
دار مكتبة الحياة - بيروت الطبعة الأولى، 1900

. المَحَلَّى بالآثار، تحقيق: د/ عبد الغفار سليمان البنداري، وكتب مقدمته سنة
1405 هـ - 1984 م الناشر: دار الفكر - بيروت، دون تاريخ نشر.

- أبو العباس شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، عيون البصائر في شرح
الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405 هـ -
1985 م

- الإمام أبو عبد المالكي الشهير بالحطَّاب، فُرَّةُ العَيْنِ لِشَرْحِ وَرَقَاتِ إِمَامِ
الْحَرَمَيْنِ، ضبط نصه وعلق عليه: جلال علي عامر الجهاني.
. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، تحقيق: زكريا عميرات، الناشر: دار
عالم الكتب، طبعة خاصة 1423 هـ - 2003 م.

- حلولو، أحمد بن عبد الرحمن القيرواني المعروف بـ (حلولو) المالكي المتوفى
(898 هـ)، التوضيح في شرح التنقيح (شرح تنقيح الفصول للقرافي)، تحقيق:

د/ بلقاسم الزبيدي، وآخرون مطبعة دار أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية - الكويت.

- حمد بن حمدي الصاعدي، المطلق والمقيد، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م.

. النكرة وعمومها عن الأصوليين وموقف القرافي من ذلك، بحث نشر في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. مجلد 24 عدد 79 (2009)

- محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حَيَّان أثير الدين أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، الجزء الأول والعاشر بعناية: صدقي محمد جميل العطار، والجزء الثاني إلى السابع بعناية: زهير جعيد، والجزء الثامن إلى العاشر بعناية: عرفان العشا حسّونة، الناشر: دار الفكر - بيروت.

. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: د/ حسن هنداوي، الناشر: دار القلم بدمشق (الأجزاء من الأول إلى الخامس) - دار كنوز إشبيليا بالرياض (الأجزاء من السادس إلى الثاني والعشرين) الطبعة الأولى، (1418 - 1445 هـ) - (1997 - 2024 م).

- علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشحي أبو الحسن، الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1415 هـ.

- محفوظ بن أحمد بن حسن بن أحمد الخطاب الكلّوذاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق الجزء الأول والثاني: د / مفيد محمد أبو عمشة، تحقيق الجزء الثالث والرابع: د محمد بن علي بن إبراهيم، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1985م

- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د/ بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2002 م
- عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ/ خليل شحادة، مراجعة: د/ سهيل زكار، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1401 هـ - 1981 م
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن الدسوقي، ابن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الناشر: دار الفكر.
- محمد بن علي بن وهب، تقي الدين، المعروف ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الناشر: عالم الكتب - بيروت، بالاتفاق مع دار الكتب السلفية بالقاهرة، 1407 هـ - 1987 م.
- محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى.
- صلاح الدين أبي سعيد، تلقيح المفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، مطبعة دار الأرقم - بيروت، الطبعة الأولى 1997م.
- علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له: د/ عبد الله بن المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوطي المتوفى 1438 هـ، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1411 هـ - 1990 م

- شهاب الدين أبو العباس الرملي، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين
بدار الفلاح بإشراف: خالد الرباط، الناشر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق
التراث، الفيوم - مصر.
- أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل،
تحقيق الجزء الأول والثاني: د/ الهادي بن الحسين شبيلي، تحقيق الجزء الثالث
والرابع: يوسف الأخضر القيم، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية
وإحياء التراث، دبي- الإمارات، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2002 م.
- محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري، البحر المحيط، حققه وضبط
نصوصه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: د/ محمد محمد تامر الناشر: دار الكتب
العلمية - بيروت - لبنان، 1421 هـ - 2000 م.
- . تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: د/ سيد
عبد العزيز، و د/ عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
بجامعة الأزهر، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع:
المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م
- . المعترف في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، تحقيق: حمدي عبد المجيد
السلفي، مطبعة دار الأرقم، الطبعة الأولى، 1984 م.
- خير الدين الزركلي الدمشقي، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة
الخامسة عشرة، 2002 م
- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل
وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، 1407
هـ.
- علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي - تاج الدين أبو النصر
عبد الوهاب السبكي ، الإبهاج شرح المنهاج ، تحقيق: د/ أحمد جمال الزمزي،
ود/ نور الدين عبد الجبار صغيري، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية

وإحياء التراث، دبي- الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1424 هـ- 2004 م، (وهي المرادة عند الإطلاق)، ونسخة أخرى بتحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 1401 هـ-1981 م.

. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار النشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1999 م - 1419 هـ .

. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د/ محمود محمد الطناحي، د/عبد الفتاح محمد الطو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413 هـ

- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل المتوفى سنة 490 هـ، أصول السرخسي، الناشر: دار الكتاب العلمية - بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1414 هـ- 1993 م.

. المبسوط، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

- أبو المظفر السمعاني تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، 1418 هـ- 1997 م

. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1418 هـ-1999 م.

- أحمد بن يوسف بن عبد الدايم، السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم - دمشق.

- السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة – السعودية، 1426 هـ.
- . بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان – صيدا.
- . طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الأولى، 1396.
- . همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: المكتبة التوفيقية – مصر.
- أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي، أصول الشاشي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، 1402 هـ.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417 هـ - 1997 م
- محمد بن إدريس الشافعي الأم، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية 1403 هـ - 1983 م
- . الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر (عن أصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي)، الناشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد – مصر، الطبعة الأولى، 1375 هـ - 1938 م
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود، تقديم: الداوي ولد سيدي بابا، وأحمد رمزي، الناشر: مطبعة فضالة بالمغرب.
- الشنقيطي، محمد بن الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1415 هـ - 1995 م.

- شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، وأصل التحقيق رسالة دكتورة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م
- . فتح القدير، الناشر: دار ابن كثير- دمشق، دار الكلم الطيب - بيروت .
الطبعة الأولى - 1414 هـ.
- أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، حققه: د/ محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1980 هـ.
- . اللمع في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2003 م - 1424 هـ.
- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، الناشر: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة، الأولى، 1417 هـ - 1997 م.
- محمد بن إسماعيل الصنعاني، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
- أبو الربيع نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1407 هـ - 1987 م

- عابد بن محمد السفيناني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية فرع الفقه والأصول - كلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1407 هـ ، الناشر: مكتبة المنارة، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988 م

- أبو حفص سراج الدين عمر بن علي ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق وتعليق: الشيخ أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في التحقيق: محمد سعد رمضان (أطروحة دكتوراه من سورة مريم آية (59)، إلى آخر سورة القصص) محمد المتولي الدسوقي (أطروحة دكتوراه من سورة العنكبوت إلى آخر سورة القمر) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، 1419 هـ -1998 م.

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر- تونس، 1984 هـ.

. مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر:

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1425 هـ - 2004 م

- أبو العباس الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه: جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1981 م.

- أبو عمر يوسف بن عبد الله النَمري المعروف بابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

- . التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب.
- عبد الحكيم حمادي، الرخصة الشرعية بين القواعد والأصول وفائدتها في واقع الناس، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية العدد التجريبي (2017)
- عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير- دمشق، 1406هـ.
- عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، أصول فقه الإمام مالك، أدلته النقلية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة من كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الناشر: دار ابن حزم..
- عبد الرزاق الصنعاني ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة، الثانية، 1403 هـ - 1983.
- عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وبهامشه (أصول البزدوي) [وقد تم وضعها بأعلى الصفحات في هذه النسخة الإلكترونية] الناشر: شركة الصحافة العثمانية - إستنبول، الطبعة الأولى، مطبعة سنده 1308 هـ - 1890 م
- عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، المغربية في شرح العقيدة القيروانية (مقدمة الرسالة لابن أبي زيد القيرواني المغربي ت 386 هـ) الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، 1438 هـ.

- عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (تحريرٌ لمسائله ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيَّةً)، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع التونسي المالكي، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، الناشر: المكتبة العلمية الطبعة الأولى، 1350 هـ.
- عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الرابعة، 1431 هـ.
- عبد المجيد النجار، مقارنة بين منهج الشاطبي ومنهج ابن عاشور في مبحث المقاصد، مقال موجود على الشبكة. على موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
<https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=36957>
- عبد المحسن الرئيس، العلم والقدرة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية الشريعة. العدد 28 (1434)
- محمد بن صالح العثيمين، الأصول من علم الأصول، الناشر: دار ابن الجوزي الطبعة الرابعة، 1430 هـ - 2009 م.
- علي بن أحمد بن مكرم الله الصعيدي العدوي، ، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر – بيروت.
- حسن بن محمد بن محمود العطار العطار، ، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، الناشر: دار الكتب العلمية

- أبو بكر غالب بن عبد الرحمن المحاربي ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى - 1422 هـ.
- أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- علي الصلابي، شهاب الدين القرافي، مدرسة فقهية تتلمذت على يد العز بن عبد السلام، مقال للشيخ بتاريخ 2020/8/30
<https://www.aljazeera.net/blogs/2020/8/30>
- عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسعُ الفقيه جهله، الناشر: دار التدمرية- الرياض – السعودية، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، محك النظر في المنطق، تحقيق اللجنة العلمية والتحقيق العلمي بدار المنهاج . دار المنهاج، الطبعة الأولى سنة 1437..2006هـ.
- . المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.
- . المنحول، تحقيق وتخريج نص وتعليق: د/ محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، دار الفكر، دمشق – سورية، الطبعة الثالثة 1419 هـ - 1998 م
- فاتح محمد زقلام، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، الناشر: كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة 1996.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

- الشيخ محمد الطيب الفاسي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول في شرح خلاصة الأصول، تقديم وتحقيق: الدكتور إدريس الفاسي الفهري، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1425 هـ - 2004 م.
- فتحي حسن ملكاوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية، مجلة الكلمة الطيبة، السنة الأولى، العدد 12، محرم 1417.
- فتحية تيباح، المصطلح الأصولي، قراءة في ملامح التأسيس ومعالم التطبيق، جامعة الصديق بن يحيى، مجلة الممارسات اللغوية ، المجلد 13 العدد1، سنة 2022 م .
- أبو الفضل القاضي عياض، المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: الجزء الأول: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، تحقيق الجزء الثاني والثالث والرابع: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970، تحقيق الجزء الخامس: محمد بن شريفة، تحقيق الجزء السادس والسابع والثامن: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب الطبعة الأولى.
- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د/ أحمد ابن علي بن سير المبارك، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية 1410 هـ - 1990 م،
- القرافي، الاستغناء في الاستثناء، تحقيق: طه محسن، الناشر: مطبعة الإرشاد- بغداد، 1982 م.

- . شرح تنقيح الفصول، المحقق: ناصر بن علي الغامدي المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مركز
الدراسات الإسلامية رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية.
- . العقد المنظوم في الخصوص والعموم، دراسة وتحقيق: د. أحمد الختم عبد الله،
أصل التحقيق: رسالة دكتوراة في أصول الفقه، جامعة أم القرى، الناشر: المكتبة
المكية، دار الكتبي - مصر، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- . نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد
الموجود، وعلي محمد معوض، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة -
السعودية، الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1995 م
- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي ابن القصار، المقدمة في الأصول،
قرأها وعلق عليها: محمد بن الحسين السليمانى، الناشر: دار الغرب الإسلامي -
تونس، الطبعة الأولى، 1996 م
- أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق:
أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة
الثانية، 1384 هـ - 1964 م
- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
الطبعة الأولى ، 1416 - 1996.
- . مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد
الفي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1393 - 1973
- علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد الحنبلي المعروف بابن اللحام، المختصر
في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د/ محمد مظهر بقاء،
الناشر: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة.
- المارديني، شمس الدين محمد بن عثمان بن علي المارديني الشافعي عبد الكريم
بن علي محمد بن النملة ت 1435 هـ، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ
الورقات، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الثالثة، 1999 م.

- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، إيضاح
المحصول من برهان الأصول، تحقيق: د/ عمار الطالبي، الأستاذ بجامعة
الجزائر، الناشر: دار الغرب الإسلامي- تونس، الطبعة الأولى، 1421 هـ -
2001 م.

- مازن مصباح صباح، اليسر ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، جامعة
الأزهر - غزة. 22 نوفمبر 2011 م

- أبو عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي،
المالكي، مختصر المنتهى الأصولي، وعلى المختصر والشرح حاشية سعد الدين
التفتازاني (المتوفى 791 هـ) وحاشية السيد الشريف وعلى حاشية الجرجاني
حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري، وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد
والجرجاني حاشية الشيخ محمد أبي الفضل الوراق الجيزاوي تحقيق: محمد
حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة
الأولى، 1424 هـ - 2004 م

- الماوردي، أبو الحسين، تفسير الماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد
الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني،
تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - والشيخ عادل أحمد عبد الموجود الناشر: دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، 1419 هـ -1999 م.

- محمد إبراهيم الحفناوي، الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء
والأصوليين سلسلة كتب أصول الفقه , من غير تاريخ الطبعة .

- محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى سنة 1427 هـ -
2006 م.

- محمد الطاهر الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الأولى، 1436 هـ - 2015 م.

- محمد المنتار، رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، قراءة في كتاب "إثارات تجديدية في حقول الأصول للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه.

- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: د/ عبد الرحمن الجبرين، د/ عوض القرني، د/ أحمد السراح. الناشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المسمى (صحيح مسلم)، الناشر: دار الجيل بيروت، ودار الأفق الجديدة - بيروت

- مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع.

- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، الطبعة الثانية، 1399.

- مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، حموش القيسي، تحقيق: د/ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر - القاهرة.

- أبو المناقب شهاب الدين، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د/ محمد أديب صالح المتوفى 1438 هـ، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية،

1398 هـ - 1978 م

- أبو المنيأوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، الناشر: المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
- ناصر العقل، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، المؤلف: ناصر بن عبد الكريم العلي العقل: <https://shamela.ws/book/37729>
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، تصحيح: لجنة من العلماء، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية - مطبعة التضامن الأخوي - القاهرة، 1344 - 1347 هـ.
- جمال الدين، عبد الله بن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق وتعليق: بركات يوسف هبود، وسَمَّى عَمَلَهُ: مصباح السالك إلى أوضح المسالك، راجعه: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- أبو الوفاء القرشي الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن - الهند، - وهي نفس طبعة مير محمد كتب خانه - كراتشي، الطبعة الأولى، 1332 هـ
- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي.
- ولي الدين العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1425 هـ - 2004 م
- محمد بن محمد محمود بن محمد المصطفى بن ديّ اليعقوبي فتح الباقي على منظومة المراقي،: (كتاب إلكتروني بترقيم الشاملة).

المحتويات

1	المقدمة
2	إشكالية البحث:
3	أهداف الموضوع وأهميته:
4	أسباب اختيار الموضوع:
4	تساؤلات البحث:
5	حدود الدراسة:
6	هيكلية البحث:
9	- الدراسات السابقة:
13	نشأة الفكر الأصولي وتطوره
26	المبحث الأول
26	الفكر الأصولي عند القرافي
27	خصائص منهج الفكر الأصولي عند القرافي من خلال شرح التنقيح:
29	أسباب كثرة الإشكالات الأصولية عند القرافي:
31	ثانياً: عنايته بالحدود:
36	المآخذ على الكتاب:
39	المبحث الثاني
46	مقومات الفكر الأصولي عند ابن عاشور:
50	منهج ابن عاشور في حاشيته:
59	طريقته في تناول الحدود:

- 60..... مصادر ابن عاشور في حاشيته:
- 62.....-القيمة العلمية للحاشية العلمية وبيان وجوه الحسن والإجادة:
- 63..... المآخذ على حاشية التنقيح:
- 64.....-المقارنة بين فكر القرافي وابن عاشور:
- 68..... [الفصلاول](#) في الاصطلاحات ، وفيه أربعة مباحث:
- 69..... المبحث الأول
- 69..... في الحدود، وفيه أربع مسائل:
- 70..... المسألة الأولى: تقديم الحد.
- 71..... المسألة الثانية: في حكم الشيء الواحد عند التعريف به،
- 74..... المسألة الثالثة: في تفسير أصول الفقه وما تفيد (من) في الأصل.
- 78..... المسألة الرابعة: في تعريف الفقه:
- 84..... [المبحث الثاني](#) : في الاشتراك والتخصيص، وفيه مسألتان:
- 85..... المسألة الأولى: حمل المشترك على جميع معانيه:
- 97..... المسألة الثانية: في التخصيص بالسبب:
- 101..... تخصيص المفهوم:
- 107..... [المبحث الثالث](#): في الحصر وفيه ثلاث مسائل
- 108..... المسألة الأولى: في تعريف الحصر:
- 110..... المسألة الثانية: في أدوات الحصر:
- 111..... المسألة الثالثة: في اشتراط عموم المبتدأ:
- 115..... [المبحث الرابع](#) في الحكم وأقسامه، وفيه سبع مسائل:
- 116..... المسألة الأولى: في تعريف الحكم الشرعي:

- 120..... إشكالات المعتزلة على التعريف الذي رجّحه ابن عاشور:
- 123..... المسألة الثانية: في تعريف الأداء:
- 126..... المسألة الثالثة: اشتراط العلم والقدرة في بعض الأحكام الوضعية:
- 130..... المسألة الرابعة: هل ينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع؟:
- المسألة الخامسة: هل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التّكليفي أم الحكم
الوضعي؟()..... 134.....
- 136..... المسألة السادسة: في تعريف الرخصة:
- 139..... المسألة السابعة: تذكير العدد وتأنيثه:
- 142..... الفصل الثاني في العمومات والقضايا الأصولية، وفيه أربعة مباحث:
- 142..... المبحث الأول: في العام والخاص
- 142..... المبحث الثاني: في القضايا الأصولية
- 142..... المبحث الثالث: في النسخ
- 142..... المبحث الرابع: في مسائل متنوعة
- 143..... المبحث الأول
- 143..... في العام والخاص، وفيه ست مسائل:
- 144..... المسألة الأولى: تعريف العام:
- 149..... القضية الثانية: هل العام من عوارض الألفاظ؟
- 153..... المسألة الثانية: النكرة في سياق النفي هل تفيد العموم مطلقاً؟:
- 158..... المسألة الثالثة: في التخصيص بالعوائد القولية والفعلية:
- 162..... المسألة الرابعة: في التخصيص بالسبب:
- 167..... المسألة الخامسة: قاعدة (ما من عام إلا وقد خصص):
- 170..... المسألة السادسة: في حكم العام بعد التخصيص:
- 175..... المبحث الثاني في القضايا الأصولية، وفيه عشر مسائل:
- 176..... المسألة الأولى: في أقل الجمع:
- 183..... المسألة الثانية: الاستثناء المنقطع:
- 188..... المسألة الثالثة: في المقصود بالموت في آية سورة الدخان:
- 192..... المسألة الرابعة: فيما تفيده (لكن):

194.....	المسألة الخامسة: في المطلق والمقيّد:
198.....	المسألة السادسة: مفهوم اللقب:
201.....	المسألة السابعة: في المجمل والمبين:
204.....	المسألة الثامنة: في تعريف المبين:
206.....	المسألة التاسعة: في نسبة الأحكام إلى الذوات:
209.....	المسألة العاشرة : في مثال جواز تأخير البيان:
213.....	<u>المبحث الثالث</u> في النسخ ، وفيه ثماني مسائل:
214.....	المسألة الأولى: الاستدلال على جواز نسخ الكتاب بتحويل القبلة:
217.....	المسألة الثانية: في نسخ الفحوى:
222.....	المسألة الثالثة: الزيادة على النص:
227.....	المسألة الرابعة: في تعريف الإجماع:
231.....	المسألة الخامسة: حجية الإجماع:
235.....	المسألة السادسة: إجماع أهل المدينة:
240.....	المسألة السابعة: في تكفير منكر حجية الإجماع:
243.....	المسألة الثامنة: حكم إحداث قول ثالث في المسألة:
249.....	<u>المبحث الرابع</u> في مسائل متفرقة ، وفيه أربع مسائل:
250.....	المسألة الأولى: تنقيح المناط:
254.....	المسألة الثانية: في تعريف الاجتهاد:
256.....	المسألة الثالثة: في التمدّيب:
261.....	المسألة الرابعة: حجية قول الصحابي:
264.....	الخاتمة
266.....	الفهارس العامة :
267.....	فهرس الآيات القرآنية
270.....	فهرس الأحاديث والآثار
272.....	فهرس الأعلام
277.....	المصادر والمراجع

