دولـــة لـــيبـيـا

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمي

جامعة الزاوية

إدارة الدراسات العليا والتدريب – كلية الشريعة – قسـم

الفقه وأصوله

تطبيقات القواعد الأصولية في مناهج التحصيل

(من أدلة الأحكام إلى آخر الكتاب)

أطروحة مقدمة استكمالا لمتطلب الحصول على درجة الإجازة الدقيقة (الدكتوراه) في الفقه وأصوله

إعداد الطالب: طارق محمد علي التومي

إشراف الأستاذ الدكتور: خالد الهادي يوسف الفلاح

العام الجامعي: 1446هـ/1447هـ

2025م/2026م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

صدق الله العظيم

سورة التوبة
الآية 122

الإهـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــداء

أرفع هذا الجهد المتواضع إلى الوالدين

العزيزين

علامة برّ وعرفان، كفاء بعض ما بذلاه

من تضحية في تربيتي وتعليمي، سائلاً

الله تعالى أن يتولى جزاءهما

بالحسنى والزيادة التي تليق

بعظيم فضله.

الشكر والتقدير

أبدأ بحمد الله تعالى وشكره أن وفقني وأعانني على إتمام هذا العمل، وأسأله تعالى أن يجعل فيه النفع والفائدة.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أبوي العزيزين اللذين غرسا في نفسي حب العلم وكانت دعواتهما بفضل الله سلاحي في وجه المصاعب.

وأتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور: خالد الهادي الفلاح على جهوده القيمة وتوجيهاته السديدة التي كانت نبراساً لي خلال فترة الإشراف على هذه الأطروحة.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والتقدير لأصحاب الفضيلة أعضاء لجنة المناقشة، على جهودهم في تقييم هذه الأطروحة وتقديم ملاحظاتهم التي أثرت هذا العمل.

كما أعبر عن امتناني لـجميع أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية الذين أغدقوا علينا من علمهم أثناء فترة الدراسة.

وأتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى عائلتي الكريمة، زوجتي وأبنائي على صبرهم ودعمهم المتواصل خلال فترة إعداد هذه الأطروحة.

وأخيرا لا أنسى أن أشكر أصدقائي وزملائي، وكل من مد يد العون والمساعدة ولو بكلمة طيبة تشجيعا لإنجاز هذه الأطروحة وإخراجها على هذه الصورة.

فلكم جميعاً جزيل الشكر والامتنان

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

المُقَدِّمَةُ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الاشتغال بالعلم من أجل العبادات؛ فبه يَعْبُدُ المسلم ربَّه على بصيرة، وهو الذي يُوَجِّهُ الناس في عباداتهم ومعاملاتهم ومعاشهم ومعادهم، ومن العلم: معرفة الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية التي بها تتحقق مصالح المكلفين في الدين والدنيا، فيعبد المسلم ربه على بصيرة، آملا أن يدخل في عموم قوله ﷺ: (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)[1].

هذا وقد اعتنى علماء الإسلام عبر العصور المختلفة بالعلوم الشرعية أعظم عناية، ومن بينها علمُ أصول الفقه الذي هو عماد الاجتهاد وأساسه، فبدونه لا يعرف المشتغلون بالفقه مصادره التي منها أُخِذَتْ أحكامُه، فالمجتهد يحتاج إليه في اجتهاده، للوصول إلى الأحكام المستجدة في زمانه.

ولتسهيل هذا العلم جعله العلماء في قواعد استنبطوها من مصادر التشريع؛ فَبَنَوْا فقههم على هذه القواعد عند الاستنباط من الكتاب والسنة، فلم يأت الفقه جزافا ولا بالتشهي، إذ لو كان كذلك لاضطربت أحوال المستنبطين، فيفتي في مسألة بحكم ثم يفتي في أشباهها بحكم آخر مغاير لسابقتها، ولهذا فإن القواعد الأصولية هي كالمقياس والميزان الذي يُضْبَطُ الفقه به.

ولأهمية هذا الموضوع آثرت الكتابة في تطبيق القواعد الأصولية من خلال أحد

---

(1) متفق عليه، رواه البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، حديث رقم: 71، ومسلم، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، حديث رقم: 1037.

كتب الفقه، فاخترت كتاب مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، لعالم من أعلام المذهب المالكي هو الإمام علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي.

هذا وقد اسْتُخْرِجَتْ القواعد الأصولية من هذا الكتاب، تناول أحد طلاب العلم الشطر الأول منها بالدراسة في رسالة الماجستير في الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، وسعيت بفضل الله وبإرادته لإكمال هذا العمل في الشطر الثاني من هذه القواعد وستكون الدراسة أصولية تطبيقية.

هذا وقد قُسِّمَتْ هذه القواعد إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم الشرعي.

الباب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بدلالات الألفاظ.

الباب الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام (الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها).

الباب الرابع: القواعد الأصولية المتعلقة بالتعارض والترجيح والنسخ والاجتهاد والتقليد.

وسأتناول في هذه الأطروحة بحول الله وقدرته البابين الثالث والرابع المتعلقين بأدلة الأحكام والتعارض والترجيح والنسخ والاجتهاد والتقليد.

ولما لهذين البابين من أهمية بالغة – فهما من أعظم أبواب أصول الفقه، وبالوقوف على قواعدهما يمكن معرفة أدلة الكتاب العزيز والسنة النبوية، ومعرفة التعارض الحاصل بين الأدلة الشرعية، ومعرفة أسباب الاختلاف، والاجتهاد والتقليد، فإنه لا يمكن استنباط الأحكام من النصوص الشرعية إلا باستيعاب هذه الأبواب، فالفقيه لا يسمى فقيها إلا بمعرفة جزئياتها.

وكان عنوان الأطروحة: تطبيقات القواعد الأصولية في مناهج التحصيل (من أدلة

الأحكام إلى آخر الكتاب).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

ـ أما عن أهمية دراسة هذا الكتاب فتكمن في كونه جاء ليلقي الضوء على القواعد الأصولية المنثورة فيه، باستخراجها وَتَبْوِيبِهَا وتوضيحها، وذكر الفروع الفقهية المبنية عليها.

ـ كما تدور أهمية الدراسة حول ربط القواعد الأصولية بالمستند الذي استنبطت منه، ثم إبرازها كميزان في استنباط الأحكام.

ـ توضيح أن اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية ـ سواء بين المذاهب الأربعة أم بين أصحاب المذهب الواحد ـ لم يأت جزافا ولا بالتشهي، وإنما هو في معظمه بناء على اختلافهم في القواعد الأصولية.

ـ إن طبيعة هذا البحث تقوي الملكة الاجتهادية للباحث، حيث يطلع على كيفية تعامل المجتهدين مع النصوص، وكيفية استنباط الأحكام منها بواسطة القواعد الأصولية.

ـ إظهار إبداعات علماء المذهب المالكي في أصول الفقه، والرد على ما يشاع من قلة وندرة العطاء المالكي في أصول الفقه.

إشكالية الدراسة:

ـ ما هي القواعد الأصولية التي ذكرها الرجراجي في التخريج الفقهي؟

ـ هل القواعد الأصولية التي ذكرها من ضمن أسباب الاختلاف لها ثمرة فقهية في ضبط الفروع وتدليلها؟.

ـ ما هي المسائل الفقهية التي أوردها في الكتاب؟ وهل هي محل اتفاق عند علماء المذهب أنفسهم وعند علماء المذاهب الأخرى أم لا؟

أهداف الدراسة:

ـ إبراز أهمية القواعد الأصولية في استنباط الأحكام.

ـ ضبط الاستدلال في أصول التشريع – الكتاب والسنة وما ألحق بهما–.

ـ ضبط قياس المسائل غير المنصوص عليها على المسائل المنصوص عليها، وذلك عند عدم توفر دليل من الأدلة المتفق عليها.

ـ الكشف عن القدرة الفائقة التي تتميز بها القواعد الأصولية، وإبراز طاقتها على تحليل الخطابات المختلفة.

أما عن المنهجية المتبعة في هذه الأطروحة فهي ترتكز على الآتي:

أولا: استخراج القواعد الأصولية من الكتاب (مناهج التحصيل).

ثانيا: دراسة القاعدة الأصولية بتوضيح معناها، وبيان مذاهب العلماء فيها إن كانت مما اختلف فيه العلماء، وذكرُ أهم الأدلة لكلِّ مذهب ومناقشتها، وبيان سبب الاختلاف فيها.

ثالثا: الجمع بين النظرية التجريدية التي في أصول الفقه والتطبيق على المسائل الفقهية، وهو المسمى بفن تخريج الفروع على الأصول.

رابعا: دراسة المسائل والفروع التي لها تعلق بالموضوع في المذهب المالكي، وذلك بذكر الأقوال فيها مع عرض أدلتهم ومناقشها والترجيح بينها، مع بيان أقوال أصحاب المذاهب الأخرى وأدلتهم ما أمكن ذلك.

خامسا: توثيق النصوص من كتب أصحابها، وذلك بنسبة الأقوال إلى قائليها والآراء إلى مصنفيها.

سادسا: ترجمة الأعلام المغمورين بإيجاز، وذلك بذكر الاسم والنسب وتاريخ الوفاة وأهم مؤلفاته ومصادر ترجمته.

سابعا: وضع فهرس عام الآيات والأحاديث النبوية والآثار الواردة عن الصحابة، ثم تليها الكتب الأصولية والفقهية وما سواها من الكتب التي وقفت عليها في دراستي، بحيث تتزين بها الرسالة.

الدراسات السابقة:

أما عن الدراسات السابقة فقد كتب عن الإمام أبي الحسن الرجراجي بعض الرسائل منها الآتي:

1. المهذب في أسباب اختلاف فقهاء المذهب عند الإمام أبي سعيد الرجراجي المالكي، لعبد الكريم حامدي، كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة بالجزائر.

   وقد كان الكلام في الرسالة على أسباب الاختلاف داخل المذهب ولم يتطرق إلى القواعد الأصولية.

   أما الموضوع الذي تتسم به أطروحتي فإنه عن القواعد الأصولية والفروع الفقهية المبنية عليها.
2. منهج أبي الحسن الرجراجي في الاختلاف الفقهي عند المالكية، لعبد السلام حمزة الحضيري، وهي رسالة ماجستير من كلية دار العلوم بالقاهرة، وقد تكلم على منهج الرجراجي في الاختلاف الفقهي وأسبابه، وقد أغفل الدراسة الأصولية المفصلة بخلاف أطروحتي.
3. مشكلات المدونة عند الإمام الرجراجي في مناهج التحصيل، وأثرها في الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، لفضيل الصغير ذكار، وهي رسالة ماجستير في الفقه المالكي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة أدرار، سنة: 2016م.

   وكان الكلام في الرسالة عن مشكلات المدونة، وأثرها في الاختلاف الفقهي في المذهب، ومنهج الرّجراجي في حلّها، وقد تطرق الباحث إلى نزر يسير من القواعد الأصولية عند تعليله للمشكلات بالأدلة الأصولية كقاعدة: مراعاة الاختلاف، والتعارض بين الأدلة.
4. القواعد الأصولية المستنبطة من كتاب مناهج التحصيل، لزبار بو عبد الله، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية بالجزائر.

تكلم الباحث في رسالته عن القواعد الأصولية إلا أنه لم يذكر كل القواعد التي استدل بها الرجراجي في كتابه مناهج التحصيل، بل أغفل الكثير منها، وعند حديثه عن تلك القواعد ذكر أقوال العلماء فيها باختصار شديد جدا.

كما أنه لم يذكر كل الفروع الفقهية التي بنيت على الاختلاف في القواعد الأصولية، بل اقتصر على فرع أو فرعين كأقصى حد، ولم يزد على ذلك، وقد أغفل الكثير من الفروع الفقهية المهمة التي اندرجت تحت القواعد الأصولية التي استدل بها.

5. مخالفات الرجراجي الفقهية لمشهور المذهب المالكي من خلال مناهج التحصيل، للدكتور: محمود حسين سالم الشريف، وقد نال بها درجة الدكتوراه من جامعة الزاوية سنة 2023م.

ولا يخفى وجه البون بين هذه الدراسة ومحل دراستي، إذ إن الأولى فقهية محضة، أما الثانية فقهي فقهية أصولية.

كما أن الأولى تُعْنَى بدراسة المسائل التي خالف فيها الرجراجي ﷺ مشهور مذهب الإمام مالك، أما الثانية فهي من قبيل تخريج الفروع على الأصول.

خطة الدراسة:

سلكت في هذه الدراسة خطة تتكون من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة وهي كالآتي:

أما المقدمة وهي هذه، فتشتمل على الآتي:

1. توطئة عن موضوع البحث.
2. أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
3. إشكالية الدراسة.
4. أهداف الدراسة.
5. منهج البحث.
6. خطة البحث وهي كالآتي:

التمهيد ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية وبالكتاب.

المبحث الثاني: التعريف بالقواعد الأصولية.

الباب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام، ويحتوي على فصلين:

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة الأصلية أو المتفق عليها.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة التبعية أو المختلف فيها.

الباب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح والاجتهاد والتقليد.

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد والتقليد.

ثم خاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

هذا واللهَ أسألُ أن يصلح نيتي في طلب العلم، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يلهمني الرشد والصواب في عاجل أمري وآجله.

كما أسأله سبحانه وأتضرع إليه أن يثبت قدمي على طريق دينه وعلمه وخدمة شريعته.

فإن كنت قد أصبتُ بعض التوفيق فهذا من عظيم فضل الله ومنته عليّ، ولله الحمد في الأولى والآخرة، وإن جانبته فمن نفسي ومن الشيطان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وَصَلِّ اللَّهُمَّ وَسَلِّمْ على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والسالكين مسلكه إلى يوم الدين.

التمهيد ويحتوي على مبحثين

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية وبالكتاب

المطلب الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية.

المطلب الثاني: التعريف بالكتاب، أهميته، ومنهج المؤلف في الاستدلال.

المبحث الثاني: التعريف بالقواعد الأصولية.

المطلب الأول: معنى القاعدة الأصولية وعلاقتها بأصول الفقه.

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية وبالكتاب

المطلب الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية.

أولا: اسمه:

هو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، يعرف بابن تامسريت[1].

أما عن أسرته فقد قال عنه محمد المختار السوسي: (هذا العلامة الجليل علي بن سعيد، لا نعرف الآن عنه شيئاً إلا ما في كتابه هذا، وربما يظهر أنه يَمُتُّ إلى آل علي بن أيوب، وإن لم نجد له ذكراً بين رجالاتهم، ولعله أحد أسلافهم الأولين الذين نزلوا في تلك الجبال هروباً من العرب الذين انتشروا في بسائط دكالة إلى الشياظمة بعد ما أذن لهم يعقوب المنصور آخر القرن السادس)[2].

أما عن ولادته ووفاته فليس هناك تاريخ محدد لولادة المؤلف، إلا أنه ذُكِرَ أنه الْتَقَى بأبي موسى الجزولي في رحلته إلى المشرق، لقيه على ظهر البحر، وتكلم معه في مسائل العربية، والجزولي توفي سنة 606هـ، وقيل 607هـ وقيل 610هـ، وقيل 616هـ، فعلى هذا تكون رحلته في أوائل القرن السابع قبل وفاة الجزولي.

وكذلك وفاته لم يذكر المؤرخون فيها شيئا، إلا أن المؤلف ذكر في مقدمة الكتاب أنه ابتدأ تأليفه سنة: 633هـ، في آخر عمره، ويدل على هذا قوله (وأفنيت عمري في المدارس) وقوله: (والذي نسيته من الذي طالعته أكثر مما عقلته عليه) فإن ضعف الذاكرة يكون عند كبر السن[3].

---

(1) ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتنبكتي، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، سنة: 2000م، ص316، كفاية المحتاج لمعرفة ما ليس في الديباج، للتنبكتي، وزارة الأوقاف المغربية، طبعة سنة: 1421هـ، 2000م، ج1، ص339.

(2) ينظر: المعسول، لمحمد المختار السوسي، دار النجاح، الدار البيضاء، طبعة سنة: 1381هـ، 1962م، ج8، ص393.

(3) ينظر في هذا: مناهج التحصيل، بتحقيق الأستاذ مصطفى البشير أبو راوي، حيث ذكر ذلك في مقدمة التحقيق في جانب حياة الرجراجي ج1، ص25.

هذا جل ما ورد في ترجمة الشيخ الرجراجي ﷺ، والسبب في ضياع ترجمته يرجع إلى الأمور الآتية[1]:

1. ما يؤثر عن المغاربة من قلة اعتنائهم بعلم التاريخ، لا سيما المتقدمون منهم.
2. انحراف دولة الموحدين – الذين كانوا في حقبة المؤلف – عن علم الفروع عموما، وعن المذهب المالكي خصوصا.
3. الفتن والاضطرابات الداخلية واختلال الأمن الذي صاحب سقوط دولة الموحدين.

ثانيا: مكانته العلمية:

كان المؤلف رحمه الله واسع الاطلاع غزير العلم، يدل على هذا قوله حين تحدث عن مسألة الإنبات، هل هو علامة البلوغ أم لا؟ بعد ذكره اختلاف العلماء فيها:

(ومن أعجب ما رأيت بعض متفقهة الزمان يلهثون في المجالس بمكانة الخلاف في المراهق، هل هو كالبالغ أم لا؟

وقد مارست المجالس، وأفنيت في المدارس عمرى، وطالعت الأمهات في الفقه والآثار، كالنوادر، والاستذكار، والتحصيل، وكتاب الاستيعاب للأقاويل، وكتهذيب الطالب، وكتاب إسناد المطالب، وطالعت كثيرا من كتب الحديث وشرحها، وتفاسير القرآن، ككتاب قانون التأويل في شرح علوم التنزيل، مع بسطه وكثرة بحثه واستقصائه، حتى أربى على جميع المصنفين في تلك الطريقة؛ لأن صاحبه جمع فيه بين تفسير الظواهر والبواطن، فما سمعت ولا رأيت فيما رأيت من يقول: إن المراهق له حكم البالغ)[2].

كما قال عنه صاحب نيل الابتهاج: (علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي صاحب

---

(1) ينظر: المرجع السابق، ج1، ص24.

(2) مناهج التحصيل، للرجراجي، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ، 2007م، ج3، ص332.

منهاج التحصيل في شرح المدونة، الشيخ الإمام الفقيه الحافظ الفروعي الحاج الفاضل، لخص في شرحه المذكور ما وقع للأئمة من التأويلات واعتمد كلام القاضي ابن رشد، والقاضي عياض، وتخريجات أبي الحسن اللخمي، كان ماهرًا في العربية والأصلين، لقي بالمشرق جماعة من أهل العلم منهم الجزولي[1]، لقيه على ظهر البحر، وتكلم معه في مسائل العربية، وأخذ عنه كثير من أهل المشرق، هكذا نقلت هذه الترجمة من خط أبي العباس الونشريسي)[2].

وقال عنه الشيخ محمد العباد الفاسي: (الركراكي أبو الحسن علي بن سعيد، الفقيه الأجل الإمام الأنبل، صاحب الأفكار الاجتهادية)[3].

ومع غزارة علمه ﵀ إلا أنه لم يعثر له على آثار علمية سوى هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وربما يرجع سبب ذلك إلى ما قدمته من الظروف التي عاصرت حياته ﵀ فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

---

(1) هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولي، كان إماماً في علم النحو، كثير الاطلاع على دقائقه وغريبه وشاذه، وصنف في المقدمة التي سماها القانون، وهي في غاية الإيجاز مع الاشتمال على شيء كثير من النحو، ولم يسبق إلى مثلها، توفي سنة: 610 هـ، ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، دار صادر، بيروت، طبعة سنة: 1900م، ج3، ص488.

(2) ينظر: نيل الابتهاج، للتنبكتي، ص316.

(3) المعسول، للسوسي، ج8، ص391.

المطلب الثاني: التعريف بالكتاب، أهميته، ومنهج المؤلف في الاستدلال

يعتبر كتاب مناهج التحصيل من الكتب الفقهية التي تُعْنَى بدراسة الاختلاف المذهبي، وبدراسة مشكلات المدونة بالدرجة الأولى، وله اعتبار بإيراد الأدلة ومناقشتها، واهتمام بالغ ببيان أسباب الاختلاف، وذكر القواعد الأصولية والفقهية وتوظيفها في التفريع الفقهي، إلى غير ذلك من الجوانب المهمة في الكتاب[1].

هذا وقد بين الدكتور محمد علي سلامة أبو القاسم – الذي درس الجانب الأول من القواعد الأصولية التي استشهد بها الرجراجي في الكتاب[2]– ما يمتاز به وأبرز ذلك في النقاط الآتية[3]:

1.إنه يكثر من إيراد الأدلة من الكتاب والسنة، ويوظفها في الاستدلال على الأحكام الشرعية.

2.إنه يهتم بحل الإشكالات الواقعة في المدونة، وهذا هو موضوع الكتاب بالدرجة الأولى، ويظهر هذا من عنوان الكتاب: "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها".

3.سهولة عبارته ووضوح معانيه، وسلوك مؤلفه مسلكًا بديعاً في التقسيم والتبويب والترتيب.

4.اهتمامه ببيان أسباب الاختلاف داخل المذهب المالكي، وهو في هذا يجاري كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد إلا أن كتاب بداية المجتهد يعنى ببيان أسباب الاختلاف العالي بين المذاهب، أما كتاب مناهج التحصيل فهو يُعنى بيان أسباب الاختلاف داخل المذهب المالكي في كثير من المسائل الفقهية.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل بتحقيق مصطفى البشير أبو راوي، ج1، ص97.

(2) قام الدكتور محمد علي سلامة بدراسة بعض القواعد الأصولية في كتاب مناهج التحصيل ونال بها درجة الماجستير في الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، سنة 2013م، وقد كانت بعنوان: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم ودلالات الألفاظ من خلال مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل للرجراجي، دراسة أصولية تطبيقية، وقد تناولت بالدراسة بقية القواعد التي لم يذكرها حفظه الله.

(3) ينظر المرجع السابق، ص25، مناهج التحصيل بتحقيق مصطفى البشير أبو راوي، المرجع السابق.

5. يكثر من إيراد القواعد الأصولية، ويربطها بالفروع الفقهية، ويوظفها في بيان سبب الاختلاف، وهو ما يعبر عنه بأثر اختلاف القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية.

6. يهتم بذكر القواعد الفقهية، وتوظيفها في التفريع الفقهي.

7. إنه لا يقتصر في إقامة الأدلة وتوجيه الأقوال على أمهات المسائل، بل تعداها إلى الفروع المندرجة تحتها، وهذا من شأنه أن يكشف عن طبيعة التفريع الفقهي داخل المذهب.

8.إنه لا يقتصر على ذكر الاختلاف داخل المذهب، بل يذكر في كثير من الأحيان الاختلاف العالي بين المذاهب.

9. انفرد بتحقيقات علمية لم يسبق إليها حتى صار عمدة فيها لمن جاء بعده، وقد صرح المؤلف بهذا في بعض المواضع حيث قال عند انتهائه من مسألة من يلزم الرجل أن يؤدي زكاة الفطر عنه: "افهم هذا التحصيل واصرف العناية إلى معرفة هذا التنزيل، فإني لم أسبق إليها ولا زاحمتني أقلام المصنفين عليها"[1].

10. ومن مزايا هذا الكتاب تأدب مؤلفه مع أصحاب المذاهب الأخرى، وعدم تعصبه، بل يرجح في كثير من المسائل القول المخالف لمذهبه لقوة دليله.

11.يعتبر الكتاب مصدرًا من مصادر بيان القول المشهور داخل المذهب، وقد اعتمد عليه من جاء بعده من علماء المذهب المالكي في بيان الراجح والمرجوح من الأقوال.

12.من مزايا الكتاب أنه جمع بين المنهجين العراقي والقروي[2] في شرحه للمدونة.

---

(1) مناهج التحصيل، ج2، ص442.

(2) يُعْنَى المنهج العراقي بجعل المصطلحات في مسائل مدونة كالأساس، وقد بنى علماء المالكية العراقيين على هذا المنهج فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل، وتحرير الدلائل، ورسم الجدليين، وأهل النظر من الأصوليين، وأما الاصطلاح القروي فهو البحث على ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على حسب ما وقع من السماع. ينظر: أزهار الرياض في أخبار القاضي

هذه لمحة عن المؤلف وأثره الذي خلفه في المذهب المالكي، وإني بهذا لا أقول أني وفيْتُه حقه بل هذا جل ما اطلعت عليه، فأسأل الله أن يجازيه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، وأن يرفع درجته في عليين، وأن ينفعنا بعلمه في الدارين إنه ولي ذلك والقادر عليه.

عياض، لأبي العباس المقري التلمسان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، طبعة سنة: 1358هـ، 1939م، ج3، ص22.

المبحث الثاني: التعريف بالقاعدة الأصولية.

المطلب الأول: معنى القاعدة الأصولية وعلاقتها بأصول الفقه.

تطلق القاعدة في اللغة على أصل الشيء وأساسه، فقواعد البيت أساطين البناء التي تعمده، وقواعد الهودج: خشبات أربع معترضة في أسفله تُرَكَّبُ عيدانُ الهودج فيها[1].

أما في اصطلاح العلماء فقد عرفت بأنها: حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه[2].

والأصول في اللغة جمع أصل، وهو ما يبنى عليه غيره[3].

أما تعريف القاعدة الأصولية باعتبارها مركبا لفظيا فلم يُذْكَرْ في كتب السابقين مَنْ عرفها بكونها عَلَمًا على نوع معين من القواعد، وما ذكره بعض الأصوليين من تعريفات للقاعدة فإنه يعد تعريفاً لها على وجه العموم.

وقد عَرَّفَ بعضُ الباحثين القاعدة الأصولية بأنها: قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها، يُتَوَصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[4].

وقيل هي: حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية، مصوغ صياغة عامة ومجردة ومحكمة[5].

أما عن العلاقة بين أصول الفقه والقواعد الأصولية فهي أن علم الأصول يشتمل

---

(1) لسان العرب، لابن منظور، مادة: قعد، ج3، ص361.

(2) التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، ج1، ص34.

(3) تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، ج27، ص447.

(4) ينظر: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم ودلالات الألفاظ من خلال مناهج التحصيل، محمد سلامة الرابطي، ص37.

(5) ينظر: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، للجيلاني المريني، ص35.

على المقدمات لهذه القواعد واللواحق والمتممات لها، التي تظهر في بيان تعريفات مصطلحات علم الأصول، وتقريرها، وتحرير محل النزاع في المسائل الأصولية، وتفصيل أدلة الأصوليين على اختياراتهم، وبيان ما يصلح للاحتجاج من ذلك وما لا يصلح[1].

فأصول الفقه يعتبر شرحا للقواعد الأصولية، التي تعتبر زبدة أو خلاصة علم أصول الفقه، فإننا إذا استثنينا بعض المواضيع في أصول الفقه، كتلك المتعلقة بالكتاب والسنة، فإنه ما من فقرة في أصول الفقه إلا ولها صلة بقاعدة أصولية، فبينهما عموم وخصوص مطلق، فكل قاعدة أصولية هي من علم أصول الفقه، وليس كل ما في أصول الفقه قاعدة أصولية، فأصول الفقه أوسع دلالة من القاعدة الأصولية، والقاعدة الأصولية هي أحد مضامين أصول الفقه بل هي أساسه ولبه[2].

(1) ينظر: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، لأيمن حمزة عبد الحميد، ص34.

(2) ينظر: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم ودلالات الألفاظ من خلال مناهج التحصيل، محمد علي سلامة، ص38.

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية.

القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية يتفقان ويفترقان[1]:

يتفقان: في أنّ كلاهما قواعد تندرج تحتها جزئيات، لذا فإنّ كلاهما قواعد كلية، ينطبق حكمها العام على جميع أفرادها.

كما يتفقان في خدمة الفقه الإسلامي، والكشف عن الحكم الشرعي لكثير من الأفعال والتصرفات.

ويفترقان حيث إنَّ:

ـ القاعدة الأصولية تنطبق على كل الجزئيات، وهي تهتم بدلالات الألفاظ، أما القاعدة الفقهية فهي أغلبية، لا تنطبق على كل الجزئيات، وموضوعاتها دائما هو فعل المكلف.

ـ قواعد الفقه مبنية على قواعد الأصول، وذلك لأن الأصولي يستنبط الأحكام من أدلتها التفصيلية وفق قواعد يقينية لا يختلف عليها اثنان، تم يقوم الفقيه بتحصيل المسائل الفقهية من هذه القواعد الأصولية ويقسمها إلى أبواب وفصول، ثم يجعل لكل باب ضوابط تجمع شتات مسائله لاشتراكها جميعًا في العلة، ويضع القواعد للأبواب المختلفة لكى يستعين بها الدارسون لإعطاء كل مسألة من المسائل الشرعية حكمها اللائق بها.

ـ من القواعد الفقهية ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومنها ما ليس له مستثنيات، ومنها ما له مستثنيات.

ـ هذا وأحيانا تتداخل القواعد الأصولية مع القواعد الفقهية بمعنى أنه يتنازعها أصلان، أصل يتعلق بالاستنباط والدليل، وأصل يتعلق بأفعال المكلفين، فإن نظر

---

(1) ينظر: القواعد الأصولية بين التأصيل والتطبيق، لأبي عبد الرحمن أيمن إسماعيل، ص4، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، محمد بكر إسماعيل، ص13، القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم ودلالات الألفاظ من خلال مناهج التحصيل، محمد علي سلامة، ص39.

الباحث إلى القاعدة من حيث إنها دليل شرعي كانت قاعدة أصولية، وإن نظر إليها من حيث كونها فعلا من أفعال المكلفين كانت قاعدة فقهية.

هذه أهم الفروق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، بقي أن أشير إلى الفرق بين القاعدة والضابط، وذلك أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل، فمجال الضابط أضيق من مجال القاعدة، إذ إن مجاله لا يتعدى الموضوع الفقهي الواحد، وإن كان بعض المتأخرين يطلقون لفظ القاعدة ويريدون بها الضابط، وهو اصطلاح شائع متداول عند كثير من الفقهاء[1].

وفيما يلي الباب الأول من أبواب القواعد الأصولية محل الدراسة.

(1) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص137، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، لابن الملقن، ج1، ص35.

الباب الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة الأصلية أو المتفق عليها.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها.

الفصل الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة الأصلية أو المتفق عليها.

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة النبوية.

المبحث الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع.

المبحث الرابع: القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس.

المبحث الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم

القاعدة الأولى: القرآن هل اشتمل على لغة سوى العرب أم لا؟[1]

بهذا اللفظ عبر الرجراجي ﷺ عن هذه القاعدة وتأصيلها كالآتي:

اتفق العلماء على وقوع الأعلام الشخصية غير العربية في القرآن الكريم؛ ولكنهم اختلفوا في اشتمال القرآن على غيرها من الكلمات، فذهبت طائفة إلى أن ذلك واقع، ونفاه آخرون وتفصيل أقوالهم على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب أكثر علماء الأصول كالشافعي والباقلاني والبيضاوي والباجي وغيرهم إلى القول بأن القرآن كله عربي[2].

وقد احتج أصحاب هذا القول بعدد من الآيات، كقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ سورة الزمر، الآية: 28 وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ سورة الشورى، الآية: 7، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ سورة يوسف، الآية: 2.

قال الشافعي رحمه الله: (فأقام حجته ـ ﷻ ـ بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه جل ثناؤه كل لسان غير لسان العرب في آيتين

---

(1) مناهج التحصيل، ج1، ص263.

(2) ينظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، ص36، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص312، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج1، ص79.

من كتابه، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ سورة النحل، الآية: 103، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَأَعْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّۗ﴾)[1] سورة فصلت، الآية: 44.

القول الثاني: ذهب طائفة من العلماء كابن عباس وعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح وغيرهم إلى أن في القرآن ألفاظا بغير لغة العرب[2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بوقوع بعض الكلمات غير العربية في القرآن الكريم، كناشئة اليل، فإن أصلها حبشي، ومشكاة فإن أصلها هندي، وإستبرق فإن أصلها فارسي، وقسطاس فإن أصلها رومي، وغيرها من الكلمات[3].

وقد احتج أصحاب هذا القول بأن اشتمال القرآن على بعض الكلمات الأعجمية لا يخرجه عن كونه عربيا، وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يتمهد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمى فارسيًّا، وإن كان فيه آحاد كلمات عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس؛ فلا حاجة إلى هذا التكلف[4].

هذا وقد حمل أصحاب القول الأول تلك الكلمات على الوجوه الآتية:

أولاً: أن هذه الألفاظ إنما هي عربية؛ لكن قد يجهل بعض الناس كون هذه الألفاظ عربية، ذلك أن لسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا يحيط

---

(1) الرسالة، للشافعي، ج1، ص34.

(2) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج1، ص194، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج1، ص79.

(3) جمع تاج الدين السبكي أكثر من مائة لفظة في القرآن ليست عربية الأصل، نظم بعضها في أبيات، وقد ذيل عليه شيخ الإسلام أبو الفضل بن حجر ، وزاد السيوطي الباقي. ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، ج1، ص416، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج1، ص236.

(4) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، ج1، ص212.

بجميع علمه إنسان غير نبي، ولا يمتنع أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب، كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها مع تنائي ديارها واختلاف لسانها[1].

ثانيًا: أن هذه الألفاظ التي يقال إنها أعجمية لا يمتنع أن تكون عربية، وأن يكون لها معنى آخر في لغة أخرى، فمن نسبها إلى العربية فهو محق، ومن نسبها إلى غيرها فهو محق[2].

ثالثًا: أن هذا الوقوع لا يعارض الآيات المذكورة؛ لأن اشتمال القرآن الكريم على كلمات قليلة أعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً، أو لأن العرب لما نطقت به وعربته صار عربياً[3].

يقول الشاطبي رحمه الله: (وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجيءْ فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه، إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذي كان عليه عند العجم إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقل وجوده)[4].

وهناك من جمع بين القولين كأبي عبيد القاسم ابن سلام حيث قال: (والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال أعجمية فصادق)[5].

---

(1) ينظر: الرسالة، للشافعي، ج1، ص34.

(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر الطبري، ج1، ص17، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد الجيزاني، ص104.

(3) ينظر: مذكرة في أصول الفقه ، للشنقيطي، ص62.

(4) ينظر: الموافقات للشاطبي، ج2، ص65.

(5) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج2، ص128.

هذا هو القول الراجح والله أعلم؛ لأن فيه جمعا بين الأقوال، وهو ما تميل إليه النفس.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على اختلاف علماء الأصول في هذه المسألة اختلافهم في الأعجمي الذي لا يحسن العربية كيف يفتتح الصلاة؟

فذكر في المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: قول ابن القاسم في المدونة: لا يفتتح الصلاة بالعجمية، ولم يذكر كيف يفعل[1].

والثاني: قول أبي الفرج[2]: لا يجزئه غير التكبير يدخل به، أو الحروف التي أسلم بها.

والثالث: قول القاضي عبد الوهاب[3]: نقلا عن بعض شيوخه: يُحْرِمُ بلسانه[4] ـ يريد بالعجمية ـ ومنهم من يقول: يعتقد الدخول في الصلاة بقلبه

---

(1) وقد نُقل أن مالكا يَكْرَهُ للرجل أن يحلف بالأعجمية أو أن يدعو بها في الصلاة، فاستفتاح الصلاة بها من باب أولى، ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص161.

(2) هو القاضي أبو الفرج عمر بن محمد الليثي البغدادي، تفقه بالقاضي إسماعيل وكان من كُتَّابِه، وعنه أخذ أبو بكر الأبهري وابن السكن وغيرهما، ألّف الحاوي في مذهب مالك واللمع في أصول الفقه، توفي سنة 331هـ، انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، لمحمد بن سالم مخلوف، ج1، ص118.

(3) قال القاضي في الإشراف: إذا كان يحسن العربية فلا يجزيه الإحرام بالفارسية، فهو شرط في صحة الصلاة، فوجب أن لا تصح إذا أتى به بغير العربية كالقراءة، ولأنه لا يخلو أن يكون المطلوب لفظ التكبير أو معناه، فأي ذلك كان وجب استواء القادر وغير القادر فيه. ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، ج1، ص228، الدر الثمين والمورد المعين، لميارة الفاسي، ص252.

(4) أي في حالة عجزه عن نطقها بالعربية، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة، وأبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة، ينظر: البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ، ج2، ص176، الحاوي الكبير، للماوردى، ص218، المجموع شرح

من غير نُطق وهو قول الأبهري[1].

قال الرجراجي رحمه الله: فمن ذهب إلى أن القرآن نزل بلغة العرب خصوصًا وخلوصًا، وأنه كله عربي مُبين، ولم يوجد فيه من العجمية شيء يقول: إنه لا يُحرم بالعجمية؛ لأن الذي فهم من كلام العرب في لفظ التكبير لم يفهم من إحرامه بالعجمية؛ لأنه لا يدري أنه كما قال، وأنه يسم الله بما لم يسم به نفسه.

ومن ذهب إلى أن القرآن فيه ما ليس من لغة العرب يقول: إن له الإحرام بالعجمية؛ لأن الله تعالى سمى نفسه بكل لسان، أعلمهم كيف يدعونه بألسنتهم[2]، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ سورة إبراهيم، الآية:4.

المهذب، للنووي، ج3، ص300، المغني، لابن قدامة، ج1، ص542.

(1) ينظر: المختصر الفقهي، لابن عرفة، ج1، ص237، الدر الثمين والمورد المعين، لميارة الفاسي، ص252.

(2) وهذا مذهب الحنفية، قال أبو حنيفة رحمه الله: إن افتتح الصلاة بالفارسية وقرأ بها وهو يحسن العربية أجزاه، وقوله ـ رحمه الله ـ بناء على أصله أن المقصود هو الذكر وذلك حاصل بكل لسان، ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله إلا أن لا يحسن العربية، فأبو يوسف – رحمه الله – مر على أصله في مراعاة المنصوص عليه، ومحمد فرق فقال: للعربية من الفضيلة ما ليس لغيرها من الألسنة، فإذا عبر إلى لفظ آخر من العربية جاز، وإذا عبر إلى الفارسية لا يجوز. ينظر: البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج2، ص176، المبسوط للسرخسي، ج1، ص65، مناهج التحصيل، ج1، ص263.

القاعدة الثانية

القرآن فيه مجاز أو كله حقيقة؟

اختلف الأصوليون في وقوع المجاز في القرآن الكريم وعدم وقوعه على أقوال:

أحدها: أن المجاز واقع في القرآن وهو قول جمهور العلماء[1].

الثاني: أنه غير واقع مطلقا لا في القرآن ولا في غيره، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني، وإن كان إمام الحرمين قال بعدم نسبة صحة هذا القول إليه، وقد نسب هذا القول لأبي علي الفارسي أيضا [2][3].

(1) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج2، ص43، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج1، ص231، البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج3، ص46، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج1، ص297، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج2، ص461.

(2) ينظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج1، ص192، الإبهاج في شرح المنهاج، المرجع السابق، ج1، ص296، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص67.

(3) هو أبو علي الحسن بن أحمد بن أبان الفارسي النحوي؛ ولد بمدينة فسا واشتغل ببغداد، كان إمام وقته في علم النحو، ودار البلاد، توفي سنة: 377هـ، ببغداد، ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج2، ص82.

الثالث: أنه واقع في غير القرآن ولا يصح وقوعه في القرآن، وهو قول ابن خويزمنداد ومن علماء المالكية المعاصرين الشيخ الشنقيطي [1]، وابن داود الظاهري[2] وبعض الحنابلة[3].

وقال ابن حزم الظاهري: (لا يجوز وقوعه في القرآن إلا إذا ورد نص أو إجماع أو ضرورة الحس)[4] وهذا القول قريب من قول الجمهور.

أدلة كل فريق:

احتج أصحاب القول الأول وهم الجمهور بأن القرآن نزل بلغة العرب، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم، وأبين المحاسن في خطابهم، وبه يحملون مخاطباتهم ويعدونه من البديع بينهم، فلا مانع يمنع من وجود ذلك[5].

وقد وردت آيات كثيرة في القرآن هي من قبيل المجاز كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ سورة الكهف، الآية: 77 فالإرادة متعذرة من الجدار؛ لأنها مشروطة بالحياة، وهو ليس بحي، فإسنادها من قبيل المجاز[6].

---

(1) ألف الشنقيطي رحمه الله في ذلك رسالة سماها: (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز) فبين فيها أدلة منعه في القرآن وانتصر لهذا القول. ينظر: هذه الرسالة مطبوعة ضمن آثار الشنقيطي، ص6، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص57.

(2) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري، العلامة البارع، ذو الفنون، الفقيه الأديب صاحب كتاب الزهرة وكتاب الفرائض، كان أحد من يضرب المثل بذكائه، توفي سنة: 297هـ. ينظر ترجمته في: الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي، ج3، ص48.

(3) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص57.

(4) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج4، ص437.

(5) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص312.

(6) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، ج2، ص921.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ﴾ سورة يوسف، الآية: 82 فالمراد به سؤال أهل القرية لامتناع سؤال القرية، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾ سورة إبراهيم، الآية:36 فقد أسند الإضلال للأصنام مع أن الله هو الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء[1].

واحتج ابن داود ومن تبعه على مذهبهم بأمور:

أحدهما: أن المجاز لا يدل بمجرده لعدم وضعه له، فلو ورد في القرآن لأدى إلى الإلباس، وهو لا يقع من الله تعالى[2].

وقد أجاب الجمهور عن هذا القول: بأن المجاز لا بد له من قرينة، ومع القرينة فلا التباس؛ لأن السامع يفهم المقصود من اللفظ بواسطة تلك القرينة[3].

وثانيها: إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم بالحقيقة، وذلك يستحيل على الله تعالى[4].

وقد أجاب الجمهور عن هذا أيضا بأن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة اللفظ والمبالغة في التشبيه، والتوسع في الكلام، والاختصار والحذف على ما هو عادة العرب، فدل أن ذلك ليس بعجز[5].

---

(1) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج2، ص434، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ج2، ص492.

(2) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج1، ص298.

(3) ينظر: منهاج الوصول إلى على الأصول، للقاضي البيضاوي، ص37، أصول الفقه محمد أبو النور زهير، ج2، ص19.

(4) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص267.

(5) ينظر: قواطع الأدلة، المرجع السابق، ج1، ص268.

ثالثها: أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه متجوز في خطابه وبأنه مستعير، ولأن المجاز لا يغنى عن معناه بنفسه فورود القرآن به يؤدى إلى الالتباس، ولأن القرآن كله حق فيكون كله حقيقة؛ لأن الحق والحقيقة معنى واحد[1].

أما إطلاق المتجوز على الله فأجاب الجمهور عليها بأن ذلك يوهم التسمي بالقبيح، ولهذا إذا قيل فلان متجوز في أفعاله فهم منه أنه يتسمى بالقبيح، وإطلاق وصفه بالاستعارة يوهم أنه استأذن غيره في ملكه لينتفع به، وذلك مستحيل على الله تعالى، بخلاف التكلم بالمجاز، فإنه فصاحة وتوسع في اللغة وتحسين اللفظ، ولأن أسماء الله تعالى لا تثبت بالقياس والرأي، وإنما تثبت توقيفاً فلو ورد الشرع بتسميته بذلك لجوزناه[2].

رابعها: إن المجاز كذب؛ لأنه يتناول الشيء على خلاف الوضع.

وأجاب الجمهور بأن هذا خرق للإجماع؛ لأنهم استحسنوا التكلم بالمجاز مع استقباحهم الكذب، وعلى أن الكذب يتناول الشيء على غير سبيل المطابقة، والمجاز فيه تطابق الخبر من طريق العرف، وإن كان لا يطابق اللغة[3].

القول الراجح:

بعد عرض أقوال العلماء وأدلتهم في المسألة يتبين أن الراجح والصواب ما ذهب إليه جمهور العلماء من احتواء القرآن على المجاز، يقول ابن السبكي في الإبهاج:

---

(1) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج1، ص296، قواقع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، ج1، 267.

(2) ينظر: التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج2، ص270، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، 268.

(3) ينظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج2، ص701.

(ومن أنصف من نفسه ونفى العصبية عن كلامه أقر بأن القرآن مشحون بالمجاز، وكيف لا وهو من توابع العصابة، وبدائع كلمات العرب، ولا يخلو القرآن من ذلك)[1].

وقال الشوكاني بعد أن رجح قول الجمهور: (إن المجاز واقع في القرآن كما هو واقع في لغة العرب وقوعا كثيرا، بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز، ولا ينبغي الاشتغال بدفعه، ولا التطويل في رده، فهو أشهر من نار على علم، وأوضح من شمس النهار)[2].

هذا وقد عدَّ العلماء لوقوع المجاز في القرآن دواع جمعها السيوطي في الكوكب الساطع في قوله:

وإنما يؤثره لثقلها ... أو لبشاعة بها أو جهلها
أو شهرة المجاز أو بلاغته ... أو غير ذا كالسجع أو قافيته[3]

ومعنى هذين البيتين: أن دواعي وقوع المجاز في القرآن كثيرة:

منها: ثقل لفظ الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية.
ومنها: جهل المتكلم أو المخاطب لغة الحقيقة دون المجاز.
ومنها: شهرة المجاز دون الحقيقة.
ومنها: كونه أبلغ منها، نحو زيد أسد، فإنه أبلغ من شجاع.
ومنها: إخفاء المراد على غير المتخاطبين، أو لإقامة الوزن والقافية[4].

---

(1) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج1، ص298.
(2) إرشاد الفحول، ج1، ص67 بتصرف.
(3) شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج1، ص222.
(4) ينظر شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج1، ص222، الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج1،ص317، البحر المحيط، للزركشي، ج3، ص56.

أثر الاختلاف في هذه القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على الاختلاف الواقع بين الأصوليين في شمول القرآن على مجاز وعدم شموله اختلافهم في المسافر والمريض هل هما مخاطبان بالصيام أم لا؟.

فمن قال: إن القرآن مشتمل على المجاز والحقيقة يقول بجواز صيام المسافر إذا صام؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ سورة البقرة، الآية: 184، تقديره: فأفطر فعدة من أيام أُخَرْ، وهذا الذي يعبر عنه الأصوليون بفحوى الخطاب، وهو الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به[1].

ومن حمل الآية على الحقيقة دون المجاز قال: إن فرض المسافر عدة من أيام أخر.

وكلٌّ من الفريقين يرجح ما ذهب إليه مستدلا بالآثار الواردة في ذلك، فاحتج الجمهور على مذهبهم بما صح من حديث أنس قال: "سافرنا مع رسول الله ﷺ في رمضان فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم"[2].

وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قد صام رسول الله ﷺ في السفر، فمن شاء صام، ومن شاء أفطر[3] قال ابن عباس: إنما أراد الله برخصة الفطر في

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص83.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم بعضا في الصوم والإفطار، حديث رقم: 1845، ومسلم في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، حديث رقم: 1118.

(3) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصيام، باب من أفطر في السفر ليراه الناس حديث رقم: 1846، ومسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، حديث رقم: 1113.

السفر التيسير عليكم، فمن تيسر عليه الصوم فليصم، ومن تيسر عليه الفطر فليفطر.

وأهل الظاهر يحتجون لمذهبهم بما ثبت عن ابن عباس: (أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ الكديد، أفطر، فأفطر الناس)[1].

قالوا: لو صح أنه عليه السلام كان صائما ينويه من رمضان لكان ذلك منسوخا بآخر أمره وآخر فعله، وإذ لم يأت ذلك في شيء من الأخبار، فيمكن أن يكون صام تطوعا، والفطر للصائم تطوعا مباح لا كراهة فيه، كما فعل عليه السلام[2].

واحتجوا بقوله ﷺ: (ليس من البر الصوم في السفر)[3] وقد رد الجمهور على ذلك بأن هذا الحديث خرج لفظه على شخص معين، وهو رجل رآه رسول الله ﷺ وهو صائم قد ظلل عليه، وهو يجود بنفسه، فقال ذلك القول، أي ليس البر أن يبلغ الإنسان بنفسه ذلك المبلغ، والله قد رخص له في الفطر[4].

قال ابن عبد البر بعد أن ساق أدلة الجمهور: والدليل على صحة هذا التأويلِ صومُ رسول الله ﷺ في السفر، ولو كان الصوم إثما كان رسول الله ﷺ أبعد الناس

---

(1) الكديد: ماء بين عسفان وقديد، وعسفان: قرية بين مكة والمدينة، والقديد: موضع قريب من مكة، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب إذا صام أيام من رمضان ثم سافر، حديث رقم: 1842، ومسلم في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، حديث رقم، 1113، واللفظ للبخاري.

(2) ينظر: المحلى بالآثار، لابن حزم، ج6، ص252.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر: (ليس من البر الصوم في السفر)، حديث رقم: 1844، ومسلم في كتاب الصيام، باب: جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، حديث رقم، 1115، واللفظ للبخاري.

(4) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج1، ص473.

منه، كما أن عدم إنكاره ﷺ على من أفطر وعلى من صام دليل تثبت حجته، ويلزم التسليم له[1].

كما احتج الجمهور على أن الأصل هو أن يحمل الشيء على الحقيقة حتى يدل الدليل على حمله على المجاز.

(1) ينظر: التمهيد، المرجع السابق، ج1، ص474/472 بتصرف.

المبحث الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة

القاعدة الأولى: الزيادة في الخبر إذا كان راويها ثقة هل تقبل تلك الزيادة أم لا؟

القاعدة الثانية: العمل مقدم على القياس.

القاعدة الثالثة: أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة.

القاعدة الرابعة: الراوي إذا روى الحديث ثم خالفه هل يكون ذلك وهنًا في الحديث؟

القاعدة الخامسة: السنة مفسرة لمجمل القرآن مخصصة لعمومه.

القاعدة السادسة: المرسل كالمسند عند مالك في وجوب العمل به.

القاعدة السابعة: الجمع بين الحديثين عند الإمكان أولى من الطرح.

القاعدة الأولى

الزيادة في الخبر إذا كان راويها ثقة هل تقبل تلك الزيادة أم لا؟

المراد بالثقة عند العلماء هو العدل الضابط، وهو المسلم العاقل البالغ، السالم من أسباب الفسق وخوارم المروءة، وأن يكون مع ذلك متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدَّث من حفظه، فاهماً إن حدث على المعنى، فان اختل شرط مما ذُكِرَ رُدَّتْ روايته[1].

المعنى الإجمالي للقاعدة:

المراد بزيادة الثقة هو أن يروي جماعة حديثا واحدا بإسناد واحد عن شيخ لهم، فيزيد بعض الثقات لفظة أو جملة في متنه لم يذكرها بقية الرواة[2]، أو أن يروي أحد الراويين خبرا يفيد معنى من المعاني ، ويروي آخر ذلك الخبر بزيادة لفظة فيه؛ لأن تلك اللفظة تدل على زيادة معنى آخر في الحديث، وتكون اللفظة الزائدة لو انفردت لاستفيد منها معنى، فيصير الخبر مع زيادته كالخبرين[3].

وهذا النوع من هذه العلوم ـ وهو معرفة زيادات ألفاظ فقهية في أحاديث ينفرد فيها بالزيادة راو واحد ـ قال عنه الحاكم صاحب المستدرك: (مما يعز وجوده ويقل في أهل الصنعة من يحفظه)[4].

---

(1) ينظر: الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، لابن كثير، ص92.

(2) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني، ص 11، شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، ج2، ص635.

(3) ينظر: المقدمة في الأصول، لابن القصار المالكي، ص28.

(4) معرفة علوم الحديث، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ص 197.

وهي من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين العلماء من أصوليين ومحدثين، فهي تبنى عليها فروع فقهية كثيرة، لما يترتب عليها من زيادة حكم، أو تخصيص عام، أو تقييد مطلق، وذلك يسبب اختلافا في الحكم، ومثال ذلك زيادة لفظة في حديث لم يذكرها غير من زاد من رواة ذلك الحديث، كحديث حذيفة رضي الله عنه: (وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً)[1]، انفرد أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي[2] فزاد لفظة: (وجعلت ترتبها لنا طهورا)[3] وسائر الرواة لم يذكروا ذلك.

وكذلك ما رواه مالك ـ رحمه الله ـ عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين)[4].

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم: 522.

(2) هو سعد بن طارق بن أشيم أبو مالك الأشجعي كوفي، صدوق، روى عن أبيه، وعبد الله بن أبي أوفى، وأنس بن مالك، وموسى بن طلحة، وأبي حازم الأشجعي، وربعي بن حراش، وروى عنه الثوري، وأبو عوانة، وحفص بن غياث، وخلف بن خليفة، وأبو معاوية، ويزيد بن هارون، وعبيدة بن حميد، وعدة، قال النسائي: ليس به بأس، وقال أحمد، ويحيى: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، يكتب حديثه. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج6، ص315، الثقات، لابن حبان، ج4، ص294.

(3) نص هذا الحديث الذي رواه حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: فضلنا على الناس بثلاث: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء، قال الخطيب البغدادي: وذكر خصلة أخرى قوله: وجعلت تربتها لنا طهورا، زيادة لم يروها فيما أعلم غير سعد بن طارق عن ربعي بن حراش، وكل الأحاديث لفظها: وجعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا. ينظر: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للخطيب البغدادي، ج2، ص250.

(4) هذا الحديث رواه مالك بهذا اللفظ في كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر، حديث رقم: 626، وهو عند البخاري بلفظ: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير على كل حر، أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين) كتاب الزكاة، باب: صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، حديث رقم: 1504.

فقد ذكر أبو عيسى الترمذي: أن مالكا تفرد من بين الثقات بزيادة قوله: (من المسلمين)، وروى عبيد الله بن عمر وأيوب وغيرهما هذا الحديث عن نافع عن ابن عمر، دون هذه الزيادة، فأخذ بها غير واحد من الأئمة واحتجوا بها، وهو قول الشافعي وأحمد، رضي الله عنهم[1].

هذا وقد تكلم الأصوليون عن زيادة الثقات في معظم مصنفاتهم، لما لها من أهمية في المسائل التي يبحثونها، وتوسع الأصوليون كثيراً في قبول الزيادة[2]، حتى غدا مذهبهم هو المعتمد في كثير من كتب المحدثين المتأخرين، لذا تجد أراءهم قد ملأت كتب أهل المصطلح من المتأخرين[3].

وعند التحقيق في المسألة يتبين أن لها عند علماء الأصول حالتين؛ فهذه الزيادة إما أن تكون مخالفة للمزيد عليه، أو لا تكون.

فإذا زاد الثقة في الحديث لفظة تخالف بقية الرواة، ولا يمكن الجمع بينهما بحيث يحكم عليهما بالتعارض، فلا تقبل تلك الزيادة؛ لأن كل واحد منهما يروي غير ما رواه الآخر، فيكون منافيا له معارضا، فلا يقبل إلا بعد الترجيح[4]، يقول الآمدي:

---

(1) ينظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب، ج2، ص630، مقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، ص50.

(2) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج6، ص231، البرهان، للجويني، ج1، ص425، المستصفى، للغزالي، ص133، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص120، المحصول في أصول الفقه، لابن العربي، ص120، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج2، ص216.

(3) ينظر: الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، ص425، النكت على ابن الصلاح، لابن حجر، ج2، ص688، الشاذ والمنكر وزيادة الثقة موازنة بين المتقدمين والمتأخرين، لعبد القادر بن مصطفى المحمدي، ص200.

(4) ينظر: البحر المحيط للزركشي، ج6، ص238، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص154، مذكرة في أصول الفقه ، للشنقيطي، ص131.

(إذا كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض)[1].

وأما إن كانت الزيادة التي يرويها الثقة غير مخالفة لرواية الثقات بحيث لا تتنافى الروايتان؛ ففي ذلك تفصيل، وهو كالآتي:

أولا: أن يعلم تعدد المجلس، فتقبل هذه الزيادة؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول ﷺ ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة، وفي المجلس الثاني دون تلك الزيادة، يقول ابن دقيق العيد: (إن احتمل تعدد المجلس قبلت الزيادة اتفاقا)[2].

ثانيا: أن يشكل الحال، فلا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد، فتقبل الزيادة أيضا؛ لاحتمال أن تكون هذه الزيادة في مجلسين، ولأن ذاكر تلك الزيادة قد توفرت فيه شروط الراوي، ومنها: العدالة والثقة، فيترجح صدقه، وإذا ترجح صدقه وجب قبول قوله، والمعارض له لم ينف احتمال تعدد المجلس[3].

وقد أشار أبو الحسين البصري في المعتمد إلى التوقف، والرجوع إلى الترجيح، ثم قال: (والصحيح أن يقال يجب حمل الخبرين على أنهما جريا في مجلسين؛ لأنهما لو كانا في مجلس واحد لجرى على لفظ واحد، ولو كان اللفظ واحدا لكان الظاهر من عدالتهما وضبطهما أن لا تختلف روايتهما)[4].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص123.

(2) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج6، ص232، المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، ج4، ص677، نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، ج7، ص3024.

(3) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص123، التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج2، ص294، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج2، ص790.

(4) ينظر: المعتمد، ج2، ص132.

ثالثا: أن يعلم اتحاد المجلس، فإن كان الذي نقل الزيادة واحداً، والذي نقل الخبر دون زيادة جماعة، لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الراوي الواحد وانفرد به، فإن الزيادة حينئذ لا تقبل؛ وذلك لأن تطرق الخطأ والسهو والغفلة إلى الواحد فيما نقله من الزيادة أقرب من تطرق ذلك إلى هؤلاء الجماعة، فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها فالجمهور من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين أنها تقبل؛ لأن راويها ثقة جازم بروايتها فوجب قبوله، كما لو انفرد برواية الحديث[1].

أما إذا كان الذي ذكر الزيادة واحدا، والذي ذكر الحديث دون زيادة واحدا أيضا، ففي هذه الحال ينظر في عدالة كل منها، فإن كان أحدها أضبط من الآخر فهو الذي تقبل روايته، أما إذا تساويا في العدالة والضبط والحفظ فإن ناقل الزيادة هو الذي يقبل قوله مطلقا عند جماهير الأصوليين، خلافا لجماعة من المحدثين، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، ولأن الواحد إذا انفرد بالزيادة غلب على الظن صدقه، فإنه لا ينقل إلا ما سمعه وعرفه[2].

هذا وقد رجح الزركشي في البحر المحيط القول بقبول زيادة الثقة بشروط[3]:

أولها: أن لا تكون منافية لأصل الخبر.

ثانيها: أن لا تكون عظيمة الوقع، بحيث لا يذهب عن الحاضرين علمها ونقلها.

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج6، ص234، التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج2، ص293، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج1، ص742، المهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة، ج2، ص791.

(2) ينظر: المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، ج4، ص678، البحر المحيط، للزركشي، ج6، ص235، العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء، ج3، ص1011

(3) ينظر: ج6، ص234.

ثالثها: أن لا يكذبه الناقلون في نقل الزيادة، فإنهم إذا قالوا: شهدنا أول المجلس وآخره مصغين إليه، مجردين له أذهاننا، فلم نسمع الزيادة، فذلك منهم دليل على ضعفه، وهو قول إمام الحرمين، وابن القشيري[1]، والغزالي في المنخول[2].

رابعها: أن لا يخالف الأحفظ والأكثر عددا.

وبعد ذكر أقوال العلماء واستعراض أدلتهم يتضح لدى الباحث رجحان قول الجمهور بأن زيادة الثقة مقبولة بالشروط المذكورة، بحيث لا يعارض الأوثق، ولا سيما إذا كان راويها حافظا متقنا ضابطا.

---

(1) هو عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، الإمام المفسر المحدث، الفقيه الشافعي، المتكلم الأصولي، الأديب النحوي، الكاتب الشاعر، لسان عصره، وسيد وقته، اعتنى به أبوه، وأسمعه وأقرأه حتى برع في هذه العلوم، توفي سنة 514هـ. ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح العكري، ج5، ص275.

(2) قال الجويني ﷺ: وهذه المسألة عندي بينة إذا سكت الحاضرون عن نقل ما تفرد به بعضهم فأما إذا صرحوا بنفي ما نقله عند إمكان اطلاعهم على نقله، فهذا يعارض قول المثبت ويوهيه. ينظر: البرهان، ج1، ص426، المنخول، لأبي حامد الغزالي، ج1، ص377.

أثر هذه القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة بعض الفروع الفقهية وهي كالآتي:

الفرع الأول مسألة تغير الماء بشيء نجس، وهذه النجاسة غيرت أوصافه الثلاثة: الرائحة، واللون، والطعم، فنقل رحمه الله عدم الخلاف في مذهب مالك رحمه الله أنه ماء نجس، وأنه ليس بطاهر ولا مطهر.

وإن تغيرت الرائحة بانفرادها، فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنه نجس، وهو مشهور المذهب.

والثاني: أنه طاهر ليس بنجس، وهو قول عبد الملك.

وسبب الخلاف: الزيادة في الخبر إذا كان راويها ثقة، هل تقبل تلك الزيادة أم لا؟

والأحاديث الواردة عن النبي ﷺ مختلفة بالزيادة والنقصان، فمنها ما روي عنه ﷺ أنه قال: "خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه، أو طعمه" وفي حديث آخر: "أو رائحته"[1].

فلأجل هذا الاختلاف اختلف في الرائحة، هل هي من الأوصاف المعتبرة كاللون والطعم أم لا؟[2]

---

(1) هذا الحديث الذي استدل به الرجراجي لم أجده بهذا اللفظ وقد ورد في سنن ابن ماجه بلفظ (إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه) قال محمد فؤاد عبد الباقي: إسناده ضعيف. ينظر: سنن ابن ماجه، حديث رقم521.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص 102.

مع أن ابن رشد الحفيد قد حكى اتفاق العلماء على أن الماء الذي غيرت النجاسة إما طعمه أو لونه أو ريحه أو أكثر من واحدة من هذه الأوصاف أنه لا يجوز به الوضوء ولا الطهور، إذ المعتبر هو تغير بعض أوصافه في لونه أو طعمه أو رائحته أو اثنين منها أو كلها وسواء كان الماء قليلا أو كثيرا[1].

وبالتحقيق في المسألة فإنه عند النظر في الحديثين يتبين صحة أصلهما، وتضعيف رواية الاستثناء، لثبوت أصل الحديث عن النبي ﷺ عندما سئل عن بئر بضاعة[2]، ولكن الحديث الذي وردت فيه الزيادة قد أجمع العلماء على القول بحكمها، وذلك أن في إسناده رشيدين بن سعد[3] وهو ضعيف، جرحه النسائي وابن حبان وأبو حاتم وقال: لا يحتج به، وذكر ابن دقيق العيد رفعه من وجهين غير طريق رشيدين أخرجهما البيهقي وقال: الحديث غير قوي[4].

وعند تطبيق هذا الفرع الفقهي على القاعدة الأصولية يتعين رد هذه الزيادة في اللفظ؛ لاختلال شرط من شروط قبولها، وهو كون ناقل الزيادة ثقة عدلا، مع قبولها معنىً؛ لإجماع العلماء على نجاسة الماء الذي تغير أحد أوصافه.

---

(1) ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد الجد، ج1، ص85، بداية المجتهد، لابن رشد الحفيد، ج1، ص30.

(2) هي بئر يلقى فيها الحيض، ولحوم الكلاب، والنتن، كما ورد في الحديث الذي رواه غير واحد من أصحاب السنن. انظر: سنن الترمذي، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، حديث رقم: 66.

(3) هو رشيدين بن سعد بن مفلح، أبو الحجاج، روى عنه ابن المبارك، وبقية، وكان رجلا صالحا أدركه نوع من التغفل، قال أحمد: ليس به بأس في أحاديث الرقاق، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وفيه غفلة ويحدث بالمناكير عن الثقات. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لأبي الحجاج المزي، ج9، ص193، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، لجمال الدين الجوزي، ج9، ص159.

(4) ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، ج1، ص94، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، ج1، ص 52.

قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعما أو لونا أو ريحا فهو نجس، فالإجماع هو الدليل على نجاسة ما تغير أحد أوصافه، لا هذه الزيادة[1].

الفرع الثاني: إذا اشترى الطعام على الجزاف[2]، هل يجوز أن يبيعه قبل قبضه أم لا؟[3].

فالمذهب على أربعة أقوال، كلها قائمة من المدونة:

أحدها: الجواز جملة بلا تفصيل، وهو ظاهر المدونة وهو مشهور المذهب[4].

والثاني: المنع جملة بلا تفصيل حتى ينتقل من مكانه، وهو قول مالك في العتبية، لعموم الخبر.

والثالث: بالتفصيل بين الجزاف الذي هو في ضمان البائع، وبين الجزاف الذي هو في ضمان المشتري بالعقد، والذي في ضمان البائع: لا يجوز له بيعه قبل قبضه، مثل أن يشتري لبن غنم بأعيانها بغير كيل شهرًا، وهو قول ابن القاسم في كتاب محمَّد، وأجاز ذلك أشهب[5].

---

(1) ينظر: الإجماع، لابن المنذر، ص35، سبل السلام، للصنعاني، ج1، ص27.

(2) الجِزاف: بكسر الجيم وضمها وفتحها ثلاث لغات، والكسر أفصح وأشهر، وهو الشيء الذي لا يعلم وزنه ولا كيله، أما شرعا فقد عرفه ابن عرفة بقوله: بيع ما يمكن علم قدره دونه. المصباح المنير، للفيومي، ج1، ص 99، شرح حدود ابن عرفة، للرصاع، ص240.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص221.

(4) وعلة ذلك أنه لما اشترى الطعام جزافا فكأنه إنما اشترى سلعة بعينها، فلا بأس ببيع ذلك قبل القبض، إلا أن يكون ذلك البيع والشراء من قوم من أهل العينة فلا يجوز، ينظر: المدونة الكبرى، ج3، ص134.

(5) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج6، ص39، وعلة ذلك أنه من بيع ما لم يضمن من الطعام.

وإن كان في ضمان المشتري بالعقد فإنه يجوز بيعه قبل قبضه.

والرابع: بالتفصيل بين أن يبيعه بالدين فيمنع، أو يبيعه بالنقد فيجوز، وهو قول مالك في تفسير ابن مزين[1].

ويتخرج في المسألة قول خامس: بالتفصيل أيضًا بين أن يبيعه من الذي عليه فيجوز ويكون إقالة، وبين أن يبيعه من غيره فيمنع[2].

وسبب الخلاف: اختلافٌ في زيادة العدل الثقة المشهور بالحفظ والإتقان في الخبر، هل تقبل أو لا تقبل؟

وذلك أن عبد الله بن عمر ﷺ قد زاد لفظ: "الجزاف" في الحديث، فعن سالم بن عبد الله أن أباه قال: قد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا الطعام جزافا يُضْرَبون في أن يبيعوه في مكانهم، وذلك حتى يؤووه إلى رحالهم[3].

قال ابن شهاب وحدثني عبيد الله بن عبد الله بن عمر ﷺ أن أباه كان يشتري الطعام جزافا فيحمله إلى أهله[4].

وعند تطبيق هذا الفرع على القاعدة الأصولية فإن راويا الحديث قد استويا في العدالة والضبط والحفظ، وعند ذلك فإن ناقل الزيادة هو الذي يقبل قوله مطلقا عند

---

(1) هو أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن مزين مولى رملة بنت عثمان بن عفان ﷺ، من أهل قرطبة، وأصله من طليطلة، رحل إلى المشرق فلقي جلة من أصحاب مالك وأصحاب أصحابه، كمطرف بن عبد الله والقعنبي، وابن يونس، وأصبغ بن الفرج، وكان حافظا للموطأ، فقيها فيه، توفي سنة: 259هـ. ينظر: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي، ج2، ص178، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، لأبي عبد الله الحميدي، ج1، ص373.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص221.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، حديث رقم: 1527.

(4) رواه مسلم، المرجع السابق.

جماهير الأصوليين، ولا سيما أن الروايتين لا تتعارضان، ولأن الواحد إذا انفرد بالزيادة غلب على الظن صدقه، فإنه لا ينقل إلا ما سمعه وعرفه.

قال ابن عبد البر: وقد ذكر أمر الجزاف في هذا الحديث عن نافع حفاظٌ متقنون، ورواه أيضا سالم عن ابن عمر، فلا وجه للفرق بين شيء من ذلك[1].

والمحصل في المسألة أن مالكا رخص فيه وأجازه؛ للحديث الذي رواه عن نافع عن عبد الله بن عمر ﷺ، وذلك أنه قال: "كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه"[2].

هكذا روى مالك هذا الحديث ولم يختلف عليه فيه، ولم يقل جزافا، فدل أن الجزاف بخلافه، ولأن الجزاف إذا رفع البائع يده عنه فقد استقر ملك المشتري عليه، ولم يبق حق التوفية، بدليل أنّ تلفه يكون من المشتري، وإذا سقط حق التوفية منه واستقر ملك المبتاع عليه، جاز بيعه كالمقبوض، وبه قال الأوزاعي ولم يُجِزْ ذلك أبو حنيفة والشافعي، وحجتهما عموم الحديث المتضمن للنهي عن بيع الطعام قبل قبضه؛ لأن الذريعة موجودة في الجزاف وغير الجزاف[3].

---

(1) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج5، ص312.

(2) رواه مسلم في صحيحه، ومالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها، حديث رقم: 1312.

(3) ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، ج2، ص548، البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج8، ص19، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج5، ص 3463، بداية المجتهد، لابن رشد الحفيد، ج3، 165، المغني، لابن قدامة، ج4، 145.

القاعدة الثانية

العمل مقدم على القياس

المراد بالعمل هنا هو عمل أهل المدينة الذي كان يعبر عنه الإمام مالك رحمه الله بقوله: الأمر المجمع عليه عندنا، وقوله: ذلك الأمر الذي كانت عليه الجماعة ببلدنا، وقوله: الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا، وقوله: الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا، ونحو ذلك من الألفاظ[1].

وقد أثارت هذه المسألة جدلا واسعا في أواسط الفقهاء والأصوليين بين مؤيد له ومدافع عنه، وبين مخالف له، وبين من مذهبه التوسط في ذلك إذا ثبت العمل من الصحابة والتابعين وتابعيهم على وجه اليقين.

والحاصل أن العلماء يجعلون لعمل أهل المدينة مراتب، إلا أنهم اختلفوا فيما يحتج به من هذه المراتب وما لا يحتج به، فالمالكية يقسمونه إلى مرتبتين أساسيتين[2] وهما:

أ. **العمل النقلي:** وهو ما استدل فيه المجمعون من أهل المدينة على النقل والرواية دون النظر والاستدلال.

وقد قسم القاضي عياض العمل النقلي إلى أربعة أنواع:

أولها: ما نقل شرعاً من جهة النبي ﷺ من قولٍ كالصاع والمد، وأنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ منهم بذلك صدقاتهم وفطرتهم، وكالأذان والإقامة وغيرها.

---

(1) ينظر هذه الألفاظ في المدونة الكبرى، ج1، ص164، 245 وغيرها.

(2) ينظر: عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي، موسى إسماعيل، ص289.

ثانيها: ما نقل من جهة فعله ﷺ، كنقلهم موضع قبره ومسجده ومنبره ومدينته، وغير ذلك مما علم ضرورة من أحواله وسيره وصفة صلاته، من عدد ركعاتها وسجداتها وأشباه هذا.

ثالثها: ما نقل من إقراره ﷺ لما شاهده منهم ولم ينقل عنه إنكاره، كنقل عهدة الرقيق[1] وشبه ذلك.

رابعها: ما نقل من جهة تركه لأمورٍ وأحكامٍ لم يُلْزِمْهُمْ إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم، كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه ﷺ بكونها عندهم كثيرة.

فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة يلزم المصير إليه، ويُتْرَكُ ما خالفه من خبرِ واحدٍ أو قياسٍ، وهو نقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي، فلا يترك لما توجبه غلبة الظنون[2].

وحجتهم في ذلك أنهم – أعني أهل المدينة– أولى من غيرهم فيما طريقه النقل عن النبي ﷺ، كما أنه عليه السلام كانت هجرته إلى المدينة، ومقامه بها، ونزول الوحي عليه فيها، واستقرار الأحكام والشرائع بها، وأهلها مشاهدون لذلك كله عالمون به، لا يخفى عنهم شيء منه، وكانت حاله ﷺ معهم إلى أن قبض، فما جرى عليه العمل وثبت مستمرا أثبت في الاتباع، وأولى أن يرجع إليه[3].

---

(1) العهدة: من العهد: وهو حفظ الشيء ومراعاته حالًا بعد حال، ثم اسْتُعْمِلَ في الموثق الذي تلزم مراعاته، وفي الشرع: تعلق ضمان المبيع بالبائع في زمن معين، وهي قسمان: عهدة سنة، وهي قليلة الضمان طويلة الزمان، وعهدة ثلاثة أيام، وهي بالعكس، وهما خاصتان بالرقيق بالشرط أو العادة، فعهدة الثلاث يرد فيها بكل عيب حادث في دينه كزنا وسرقة، أو بدنه كعمى، أو وصفه كجنون وصرع وإباق. ينظر: الشرح الصغير، للدردير، ج3، ص192، التعريفات للجرجاني، ص159.

(2) ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض، ج1، ص48، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج6، ص2710.

(3) ينظر: المقدمة في الأصول، لابن القصار المالكي، ص25، الموافقات، للشاطبي، ج3، ص66.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "مذهب أهل المدينة دار السنة ودار الهجرة ودار النصرة، إذ فيها سنّ الله لرسوله محمد ﷺ سنن الاسلام وشرائعه، وإليها هاجر المهاجرون إلى الله ورسوله، وبها كان الأنصار الذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم، مذهبهم في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أصح مذاهب أهل المدائن الاسلامية شرقا وغربا في الأصول والفروع"[1].

وقد ذهب إلى القول بحجية عمل أهل المدينة في هذا العصر ـ أي عصر الصحابة ـ جمهور العلماء.

قال القاضي عبد الوهاب: ولا خلاف بين أصحابنا في هذا، ووافق عليه الصيرفي وغيره من أصحاب الشافعي كما حكاه الآمدي[2].

العمل الاجتهادي: وهو ما استدلوا فيه إلى النظر والاجتهاد عن طريق القياس والاستحسان وسائر الأدلة العقلية الأخرى[3].

وهذا النوع من العمل هو معترك النزال ومحل الجدال، فقد اختلف فيه العلماء، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة، ولا يرجح به أحد الاجتهادين، وهو قول الإمام مالك، وبه قال محققو أصحابه، وهو الصحيح، وهو قول البغداديين من علماء المالكية، وذلك لأنهم _ أي أهل المدينة _ بعض الأمة والحجة إنما بمجموعها، وهو قول المخالفين أجمع[4].

---

(1) ينظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ج20، ص294.

(2) ينظر: الإحكام في أصولا الأحكام، للآمدي، ج1، ص305، ترتيب المدارك، ج1، ص49.

(3) ينظر: عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي، موسى إسماعيل، ص289.

(4) ينظر: نفائس الأصول، للقرافي، ج6، ص2710، إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص703، ترتيب المدارك، ج1، ص50، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، أحمد محمد سيف، ص115.

وذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة، ولكن يرجح به على اجتهاد غيرهم، وهو الذي اختاره القاضي عبد الوهاب في المعونة[1].

وذهب بعض المالكية إلى أن هذا النوع حجة كالنوع الأول، وحكوه عن مالك، وبه قال أكثر المغاربة، ورأوه مقدماً على خبر الواحد والقياس، ووجه تقديمه عليهما أنه لا يقع بهما العلم وإنما يوجبان غلبة الظن، وأطبق المخالفون أنه مذهب مالك ولا يصح عنه كذا مطلقاً[2].

تحرير محل النزاع:

المحصل في المسألة أن جمهور العلماء يرون الاحتجاج بما كان من طريق النقل والحكاية، إذ إنه لا مجال للرأي فيه، فهو بمنزلة الرواية عن رسول الله ﷺ ورواية الجماعة عن الجماعة أولى بالقبول، فهي من قبيل المتواتر المحقق الموجب للعلم القطعي.

قال أبو العباس القرطبي فيما نقله عنه ابن أمير الحاج: (أما الضرب الأول[3] فينبغي أن لا يختلف فيه؛ لأنه من باب النقل المتواتر، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار، إذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي، وإنهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق، ولا شك أن ما هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر)[4].

---

(1) ينظر: المعونة، للقاضي عبد الوهاب، ص1743.

(2) ينظر: المقدمات، لابن رشد، ج3، ص482، إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص703، إعلام الموقعين، ج2، ص392، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص220.

(3) أي ما كان من طريق النقل والحكاية.

(4) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ج3، ص100.

وأما إن كان من قبيل الاجتهاد والاستنباط؛ فإن كان هذا الاجتهاد واقعا في عصر الصحابة، فالعلماء متفقون على أن الاجتهادات التي استمر الاتفاق عليها حتى نهاية عصرهم حجة شرعية لا يسوغ مخالفتها.

وإن كان واقعا بعد عصر الصحابة فقد رد جمهور المالكية القول بكونه حجة، وهو قول غيرهم كما سبق بيانه، وإنما يجعله حجة بعض المغاربة من المالكية، وقدموه على خبر الواحد والقياس؛ لأن عملهم أولى من عمل غيرهم، ولما لهم من فضل الصحبة والمخالطة ومشاهدة الأسباب وقرائن الأحوال، فاجتهادهم مقدم على اجتهاد غيرهم، فهم أعرف بوجوه الاجتهاد وأبصر بطرق الاستنباط.

كما أنه يجب أن يفهم أن مراد الإمام مالك من عمل أهل المدينة المقدم على القياس وخبر الواحد هو ما تعارف عليه الناس ثم عملوا به، لا إجماع أهل المدينة، يقول علال الفاسي: (والذي يظهر لي أن مالكا قصد إلى ما هو غير الإجماع وغير التواتر؛ لأن المسألة لا تتعلق بقول أهل المدينة ولا بنقلهم، وإنما تتعلق بما جرى عليه عملهم)[1].

وقد سئل الإمام مالك عن قوله (الأمر المجتمع عليه)، فقال: هو ما اجْتُمِعَ عليه من قول أهل الفقه والعلم ولم يختلفوا فيه.

وقوله: (الأمر عندنا) فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم.

ثم قال: وأما ما لم أسمع، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته، حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريبا منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه، فنسبت الرأي إليَّ بعد الاجتهاد مع السنة، وما مضى عليه أهل

(1) ينظر: مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، علال الفاسي، ص207.

العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والائمة الراشدين مع من لقيت، فذلك رأيهم، ما خرجت إلى غيرهم[1].

فكان رحمه الله يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك، وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر[2].

أثر الاختلاف في هذه القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة الاختلاف فيما يختار للراعف من البناء أو القطع.

فابن القاسم يقول: القطع أصوب، ومالك رحمة الله عليه يقول: البناء أصوب، وهذا بناء على أصله أن العمل مقدم على القياس[3].

هذا وإن ابن القاسم ﵀ اختار القطع الذي هو من قبيل القياس، وذلك قول بعض أهل العلم: (لئن أتكلم وأبتدئ أحب إلي من ألا أتكلم وأبني، فإن ابتدأ ولم يتكلم أعاد الصلاة)[4].

وَأَخْذُ مالكٍ ﵀ بالبناء، بناء على ما رواه في موطئه أن عبد الله بن عمر ﵁ كان إذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبني ولم يتكلم، وبلغه أن عبد الله بن عباس

---

(1) ينظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ج2، ص74، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص706.

(2) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج3، ص271.

(3) مناهج التحصيل، ج1، ص146.

(4) ينظر: البيان والتحصيل، لمحمد بن رشد، ج17، ص538.

رضي الله عنهما كان يرعف فيخرج فيغسل الدم عنه، ثم يرجع فيبني على ما قد صلى[1]، فأخذ رحمه الله بمدلول هذين الأثرين فقدم البناء على القطع.

وهو فعل عمر وعلي رضي الله عنهما، وروي عن أبي بكر أيضا أنهم كانوا يرون البناء للراعف، ولا مخالف لهم في ذلك من الصحابة إلا المسور بن مخرمة[2] وحده.

وروي أيضا البناء للراعف على ما صلى ما لم يتكلم عن جماعة التابعين بالحجاز والعراق والشام، ولا يعلم بينهم في ذلك خلاف؛ إلا ما ورد عن الحسن البصري؛ فإنه ذهب في ذلك مذهب المسور بن مخرمة، إلا أنه لا يبني من استدبر القبلة في الرعاف وغيره، وهو أحد قولي الشافعي واستحب ذلك إبراهيم النخعي وابن سيرين[3].

كما أن وجه تقديم العمل على القياس في هذه المسألة أن العمل الكثير في الصلاة يبطلها اتفاقا، فكان القياس أن تبطل صلاة الراعف إذا خرج لغسل الدم ورجع، ولكن الآثار تفيد عدم البطلان، قال ابن رشد: " واختار مالك ﵀ البناء

---

(1) الموطأ، ج2، ص39/38.

(2) هو المسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة القرشي الزهري، له صحبة، ولد بمكة بعد الهجرة بسنتين، وكان فقيها من أهل العلم والدين، كان هواه مع علي، وأقام بالمدينة إلى أن قتل عثمان، ثم سار إلى مكة فلم يزل بها حتى حتى قدم الحصين بن نمير إلى مكة في جيش من الشام لقتال ابن الزبير بعد وقعة الحرة، فقتل المسور، أصابه حجر منجنيق وهو يصلي في الحجر، قتل سنة أربع وستين، وصلى عليه ابن الزبير، وكان عمره اثنتين وستين سنة. ينظر: أسد الغابة، لابن الأثير، ج5، ص170.

(3) ينظر: الأم، للشافعي، ج7، ص261، الحاوي الكبير، للماوردي، ج2، ص875، الاستذكار، لابن عبد البر، ج2، ص272.

على الاتباع للسلف، وإن خالف ذلك القياس والنظر، وهذا على أصله في أن العمل أقوى من القياس؛ لأن العمل المتصل لا يكون أصله إلا عن توقيف"[1].

(1) ينظر: البيان والتحصيل، ج17، ص538.

القاعدة الثالثة

أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة

ذكر الرجراجي رحمه الله هذه القاعدة بهذا النص، وَبَيَّنَ أنها من القواعد المختلف فيها بين الأصوليين، وبنى عليها فروعا، فقال ما نصه: (أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة وهو مشهور مذهبه، وهو مذهب أكثر الفقهاء، خِلَافَ ما حكاه البغداديون وذهبوا إليه من تقديم الأقيسة على أخبار الآحاد، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه)[1].

والواقع أن تقديم خبر الواحد على القياس قد اختلف فيه العلماء اختلافا كبيرا، وقبل ذكر أقوال العلماء أحرر محل النزاع ثم أورد أقوال العلماء في المسألة وأدلة كل فريق.

تحرير محل النزاع:

إذا تعارض خبر الواحد والقياس فلا يخلو الأمر[2] فإما أن يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس، أو القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد، وإما أن يتعارضا من كل وجه.

فإن كان الأول؛ فمن يجيز تخصيص العلة يجمع بينهما، ومن لا يجيزه يجري هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكلية، وإن كان الثاني كان ذلك تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس، وأنه جائز؛ لأن تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس لما كان جائزا فها هنا أولى[3].

---

(1) مناهج التحصيل، ج7، ص100.

(2) وإن كان كثير من الأصوليين ذكروا الخلاف مطلقا، ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ص358، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص142.

(3) ينظر: المحصول في علم الأصول، للرازي، ج4، ص620، الإحكام، للآمدي، ج2، ص130،

وأما الثالث: وهو تعارضهما من كل وجه بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأي وجه من الوجوه، كأن كان أحدهما عاما والآخر خاصا مثلا، ولم يكن ذلك القياس المعارض ثابتا بذلك الخبر؛ فإن كان كذلك فلا نزاع أن الخبر مقدم على القياس[1].

وإن كان القياس ثابتا بدليل آخر قطعي، كان القياس مقدما على خبر الواحد لا محالة؛ لأن هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن.

وإن كان دليل القياس ظنيا كان الخبر مقدما على القياس؛ لأن الظن كلما كان أقل كان بالاعتبار أولى.

أما إذا كانت أدلة القياس بعضها قطعي وبعضها ظني، وكانت علة القياس مستنبطة من أصل قطعي، والخبر المعارض للقياس خبر آحاد؛ فهذا هو محل النزاع، فهل يقدم القياس أو خبر الواحد[2]؟

اختلف العلماء في المسألة على أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة وأحد القولين عن مالك إلى تقديم خبر الواحد على القياس، إلا أن الحنفية اشترطوا لقبول خبر الواحد أن يكون راويه معروفا بالفقه والرأي والاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادلة[3]

نفائس الأصول، للقرافي، ج7، ص2984.

(1) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ص358.

(2) ينظر: المحصول، المرجع السابق، إجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني، ص121، الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج3، 472، قواطع الأدلة، للسمعاني، ص358.

(3) هم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وقد يضيف بعضهم عبد الله بن مسعود إليهم بدل عبد الله بن عمرو وهماً ولبساً، هذا عند غير الحنفية، أما عندهم فإن عبد الله بن مسعود يُعَدُّ من العبادلة ، وقد نظم أسماءهم شرف الدين الأرمنتي بقوله:

إن العبـــادلـــة الأخيـــار أربـعـــة مناهج العلم في الإسلام للناس
ابن الزبير وابن العاص وابن أبي حفص الخليفة والحبر بن عباس
وقد يضاف ابن مسعود لهم بدلا عن ابن عمرو لوهم وإلباس.

وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة ﷺ، وخبرهم حجة موجبة للعلم فيترك القياس ويعمل بالخبر[1].

وخالف الشافعية والحنابلة في ذلك فلم يشترطو فقه الراوي، بل اكتفوا بكونه عدلا ضابطا[2].

القول الثاني: ذهب أكثر المالكية إلى تقديم القياس على خبر الواحد، قال أبو الوليد الباجي: " قال أكثر أصحابنا: القياس مقدم على أخبار الآحاد"[3].

وقال ابن القصار: (ومذهب مالك رحمه الله أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس ولم يكن استعمالهما جميعا قدم القياس عند بعض أصحابنا)[4].

وقد نقل هذا القولَ عن الإمام مالك ابنُ رشد والقرافي[5]

قال القرافي: (وهو مقدم ـ أي القياس ـ على خبر الواحد عند مالك رحمه الله؛ لأن الخبر إنّما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر)[6].

ولكن من المالكية من أنكر نسبة هذا القول للإمام مالك كالشيخ محمد الأمين الشنقيطي إذ قال: (والرواية الصحيحة عن مالك رواية المدنيين أن خبر الواحد مقدم على القياس، ومسائل مذهبه تدل على ذلك كمسألة المصراة[7]؛ لأن القياس ضمان

ينظر: المدخل الوجيز في اصطلاحات مذهب السادة المالكية، لإبراهيم المختار الزيلعي، ص10

(1) ينظر: أصول السرخسي، ج1، ص339، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج2، ص378، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص359، روضة الناظر، لابن قدامة، ج1، ص371، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص387.

(2) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص359، روضة الناظر، لابن قدامة، ج1، ص371.

(3) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ج2، ص914.

(4) ينظر: مقدمة في أصول الفقه، ص32.

(5) ينظر: البيان والتحصيل، ج17، ص331، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص387.

(6) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، المرجع السابق.

(7) التصرية: هي جمع اللبن وحبسه في ضرع الحيوان بفعل البائع ليكبر الضرع فيغتر المشتري ويشتريها ظنّاً منه أن عظم الضرع لسبب كثرة اللبن كثرة طبيعية. ينظر: أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب الإمام مالك، لأبي بكر الكشناوي، ج2، ص298.

المثلى بمثله، مع أن المقرر في أصوله أيضاً أن كل قياس خالف نصّاً من كتاب أو سنة فهو باطل بالقادح المسمى في اصطلاح أهل الأصول فساد الاعتبار)[1] وعقده صاحب المراقي بقوله في القوادح:

والخلف للنص أو إجماع دعا ... فساد الاعتبار كل من وعى[2].

وقد ذهب الباقلاني من المالكية إلى القول بالوقف، بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم العمل على ترجيحه[3].

أدلة الفريقين: استدل كل فريق على صحة مذهبه بأدلة، وهي على النحو الآتي:

أدلة الفريق الأول:

احتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد، فقد روي أن أبا بكر ﷺ نقض حكما حكم به برأيه بحديث سمعه من بلال، وترك عمر ﷺ رأيه في الجنين وفى دية الأصابع بالحديث الذى نقل له، وكذلك ترك رأيه في ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن سفيان[4]، وترك ابن عمر ﷺ رأيه في المزارعة

---

(1) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، ص142.

(2) ينظر: متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، لعبدالله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي، البيت رقم: 799، ص36.

(3) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص914، نهاية السول، للأسنوي، ص272.

(4) هو الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب الكلابي، أسلم وصحب النبي ﷺ، وكان ينزل في بادية المدينة، وولاه رسول الله ﷺ على من أسلم من قومه، وكتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، وكان قتل خطأ، وكان يقوم على رأس رسول الله ﷺ متوشحا بسيفه، وكان من الشجعان الأبطال، ذُكِرَ أنه استشهد في قتال أهل الردة من بني سُليم. ينظر: أسد الغابة، لابن الأثير، ج3، ص47، الاستيعاب، في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، ج2، ص742، الأعلام، للزركشي، ج3، ص214.

بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج[1].

واحتجوا أيضا بأن الخبر أقوى من القياس، فوجب أن يقدم عليه؛ لأن الخبر قول النبي ﷺ، والقياس قول القائس المجتهد، وقول النبي ﷺ معصوم عن الخطإ، وقول القياس ليس بمعصوم عن الخطإ، ولا يخفى أن قول المعصوم أقوى من قول غير المعصوم[2].

كما أن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبيء ﷺ بلا واسطة، وإثباته بالقياس مستند إلى قوله بواسطة، فكان إثباته بالخبر أولى[3].

واحتجوا أيضا بأن القياس يدل على قصد الشارع من طريق الظن والاستنباط، والخبر يدل على قصده من طريق التصريح، فكان الرجوع إلى التصريح أولى[4].

---

(1) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص359، ورافع بن خديج بن رافع بن عدي بن يزيد بن جشم بن حارثة بن الحارث، صحابي جليل، عُرِض على النّبيّ ﷺ يوم بدر فاستصغره، وأجازه يوم أحد، فخرج بها وشهد ما بعدها، مات سنة: 64 هـ، وحديث المزارعة رواه رافع قال: حدثني عمي (أنهم كانوا يكرون الأرض على عهد رسول الله ﷺ بما ينبت على الأربعاء وشيء من الزرع يستثنيه صاحب الزرع، فنهى رسول الله ﷺ عن ذلك) فقلت لرافع: كيف كراؤها بالدينار والدرهم؟ فقال رافع: (ليس بها بأس بالدينار والدرهم)، رواه أحمد في مسند الشاميين، رقم: 17317، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، وترجمة رافع ذكرها ابن حجر العسقلاني في الإصابة، ج2، ص363.

(2) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزَّنجاني الشافعي، ص363.

(3) ينظر: قواطع الأدلة، المرجع السابق، ج1، ص360.

(4) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص916.

أدلة الفريق الثاني:

احتج من قدم القياس على خبر الواحد بأنه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك، فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها[1].

كما أن القياس أثبت من الخبر، لجواز الكذب والخطأ على الراوي، ومثل هذا لا يوجد في القياس، فكان القياس مقدما عليه.

واحتجوا أيضا بأن القياس لا يحتمل تخصيصا، بل لا يجوز تخصيصه، وأما خبر الواحد فإنه يحتمل التخصيص، فكان غير المحتمل أولى من المحتمل[2].

أما في اختلاف الرواية عن مالك رحمه الله في تقديمه القياس على خبر الواحد أو العكس وهما قولان في المذهب ـ كما سبق بيانه ـ فتخريجه أن يجمع بينهما بحملهما على حالين:

الحالة الأولى: أن يكون خبر الواحد معارضا للقياس ـ أي لقاعدة شرعية ـ ولكن تعضده قاعدة أخرى، وفي هذه الحالة يأخذ مالك بالخبر.

الحالة الثانية: أن يكون الخبر معارضا للقياس ـ أي لقاعدة شرعية ـ ولكنه لا تعضده قاعدة أخرى بل هو وحده، وفي هذه الحالة يترك مالك الخبر ويأخذ بالقياس[3].

قال الشاطبي: (ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار)[4].

---

(1) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص387.

(2) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص359.

(3) ينظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، ج1، ص812، أصول فقه الأمام مالك وأدلته النقلية، عبد الرحمن الشعلان، ص806.

(4) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج3، ص195.

فالإمام مالك نقلت عنه أقوال في بعض الأحاديث تتفق مع الحالة الأولى، كما نقلت عنه أراء في أحاديث أخرى تتفق مع الحالة الثانية، وقد بنى الرجراجي رحمه الله على كلا الحالتين بعض الفروع الفقهية وبيانه كالآتي:

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على كلا الحالتين بعض الفروع الفقهية :

الحالة الأولى التي يقدم فيها خبر الواحد على القياس، بنى الرجراجي عليها فرعا فقهيًّا، وهو على النحو الآتي:

اختلف علماء المذهب في حديث المصراة هل يَرُدُّ معها صاعًا من تمر أم لا؟ وأصل ذلك: الحديثُ الذي رواه أبو هريرة عن النبيء ﷺ قال: (لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر)[1] وكان اختلافهم على قولين:

أحدهما: أنه يردها ويرد معها صاعًا من تمر، وهو مشهور المذهب.

والثاني: أنه يردها ولا يرد معها شيئا، وهو قوله في "كتاب ابن عبد الحكم" وبه قال أشهب[2].

(1) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة، حديث رقم: 2150، ومسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية، حديث رقم: 1515.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج6، ص321، مناهج التحصيل، ج7، ص99

قال الرجراجي ﵀: وسبب الخلاف: تعارض الحديثين وذلك أن قوله ﷺ: "الخراج بالضمان"[1]، يقتضي أن كل من استعمل شيئًا بوجه شبهة أن الغلة له بضمانه، وهذا الحديث موافق لأصول الأقيسة إلا أن قوله ﷺ: "يردها وصاعا من تمر" معارض لحديث "الخراج بالضمان"، وهو أصل مستثنى وباب على حياله[2].

وعند النظر في الحديث يتضح أن مالكا رحمه الله قد أخذ بخبر المصراة؛ لأنه قد عضدته قاعدة أخرى، لذلك قال الرجراجي: إن المتبايعين قد يتنازعان فتختلف دعاويهما فيدعي كل واحد منهما الأكثر في ذلك، فأمر الشرع برد الصاع من التمر قطعًا لمادة النزاع، مثل ما حكم ﷺ بالغرة في الجنين ولهذا قال مالك رحمه الله: وهذا الحديث ليس لأحد فيه رأي، وهو مبني على أن أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة، وهو مشهور مذهبه وهو مذهب أكثر الفقهاء[3].

أما ما نقل عن مالك في العتبية من أنه لا يقول بهذا الحديث، وذلك أنه سئل عنه فقال: "سمعت ذلك، وليس بالثابت، ولا الموطأ عليه"، فقد قال محمد بن رشد معلقا على ذلك: رأى مالك في رواية أشهب هذه عنه حديث المصراة حديث لم يتواطأ على العمل به، فجعله منسوخا بحديث الخراج بالضمان، فأوجب للمشتري رد الشاة المصراة بعيب التصرية، وجعل ما احتلب من اللبن له بما أعلف وضمن[4].

---

(1) أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، حديث رقم: 1285، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم ج3، ص573، ورواه النسائي في سننه، باب الخراج بالضمان، حديث رقم: 6037،.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج7، ص99

(3) ينظر: مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج7، ص100.

(4) ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج7، ص350.

وقد أنكر ابن عبد البر هذه الرواية فقال: "هذه رواية منكرة، والصحيح عن مالك ما رواه ابن القاسم"[1].

وعلى فرض صحتها فمن المحتمل أن تكون متقدمة في الزمن على رواية المدونة المشهورة، فيكون مالك قد قال حينما لم يثبت الحديث لديه، أو ثبت ولكن ظهر ما يعارضه وهو قاعدة الخراج بالضمان، ولم يظهر له قاعدة تؤيده فتكون هذه الرواية موافقة للقول الثاني لمالك، وهو رد خبر الآحاد المخالف للقياس إذا لم يكن هناك قاعدة تعضده، فلما ثبت الحديث لديه وظهرت القاعدة التي تعضده وهي قطع الخصومة قال به[2].

الحالة الثانية وهي التي يقدم فيها القياس على خبر الواحد لوجود قاعدة تعضده، فقد بنى الرجراجي عليها بعض الفروع الفقهية وهي على النحو الآتي:

الفرع الأول: الاختلاف في الحديث الذي رواه مالك في موطئه عن النبيء ﷺ قال: (إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات)[3] هل علة الأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب تعبد أو لنجاسته؟

وقد وقع لمالك عن هذا الحديث في المدونة لفظان؛ **أحدهما:** قوله: (ولا أدرى ما حقيقته)، **والثاني:** قول ابن القاسم: (وكان يضعفه) يعني: مالكا[4].

---

(1) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج7، ص322.

(2) ينظر: أصول فقه الأمام مالك وأدلته النقلية، عبد الرحمن الشعلان، ص818.

(3) الموطأ، كتاب الطهارة، باب: جامع الوضوء، حديث رقم 65، ورواه مسلم في كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، حديث رقم: 279.

(4) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص115.

واختلف المتأخرون في تأويلهما وتنزيلهما على الوقف، فقيل: إنه كان يضعف الحديث؛ لأنه من أخبار الآحاد، والقرآن يعارضه، والله تعالى يقول: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ سورة المائدة، الآية:4.

وقيل: إنه كان يضعِّف العدد؛ لأن الأعداد في غسل النجاسة غير معتبرة.

وقيل: إنه كان يضعف الوجوب يعني: وجوب الغسل، وهو تأويل أبي الحسن القابسي[1].

قال الرجراجي: ولا حجة لمن قال: إنه ضَعَّفَ الحديث؛ بقوله: وما أدرى ما حقيقته؛ لاحتمال أنه يريد بقوله ما أدرى ما حقيقته: أي حقيقة معناه، وحكمة الله في هذه العبادات، أو يكون هذا على مذهب من قَدَّمَ القياس على خبر الواحد، وهو مذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين، ومن أئمتنا البغداديين، وحكوا أنه مذهب مالك[2].

أما كون مالك رحمه الله قدم القياس على هذا الحديث الذي هو خبر واحد ـ فإنه لا يرى بنجاسة لعاب الكلب ـ فلكون القياس يعضده قاعدة شرعية، قال أبو الوليد الباجي: " هذا الحديث عارض أصلين عظيمين **أحدهما** قول الله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ قال مالك: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه.

والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب[3]، فمالك رحمه الله ترك الحديث لمعارضته لقياسٍ تُعَضِّدُهُ قواعدُ شرعيةٌ.

ومما يجدر التنبيه إليه أن مالكا لم يَرُدَّ الحديث بالكلية، فهو يرى بغسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب؛ لكن من باب الاستحباب، بناء على اعتباره أن مخالفة الخبر للقياس قرينة صارفة للأمر من الوجوب إلى الاستحباب[1].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص95.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص96.

(3) ينظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، ج1، ص812.

كما أنه لا يرى بإراقة ما كان في الإناء الذي ولغ فيه الكلب من طعام أو شراب عدى الماء، كما هو مفهوم من ظاهر الحديث، وذلك لمخالفته قاعدة شرعية وهو وجوب المحافظة على الأرزاق من الإتلاف، قال رحمه الله: " لا يغسل من سمن ولا لبن ويؤكل ما ولغ فيه من ذلك وأراه عظيما أن يعمد إلى رزق من رزق الله فَيُلْقَى لِكَلْبٍ ولغ فيه"[2].

الفرع الثاني: لا خلاف في مذهب مالك رحمه الله أن قراءة المأموم خلف إمامه فيما يجهر به لا تجوز لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ سورة الأعراف، الآية: 204، ولكنهم اختلفوا فيما يُسِرُّ فيه الإمام بالقراءة، فهل يندب فيه المأموم إلى قراءة أُم القرآن أم لا؟[3]

فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنه يندب إلى القراءة، وهو مشهور المذهب.

والثاني: أنه لا يندب إليها، وأن المأموم لا يقرأ في الصلاة أصلًا، وبه قال ابن وهب، ورواه ابن المواز عن أشهب، وهو قول ابن عبد الحكم وابن حبيب[4].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف معارضة القياس لخبر الواحد، والخبر هو حديث عمران بن حصين أن النبي ﷺ صلى صلاة الظهر أو العصر، ورجل يقرأ خلفه،

---

(1) ينظر: التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص333، نقلا من كتاب أصول فقه الأمام مالك وأدلته النقلية، عبد الرحمن الشعلان، ص808.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص115.

(3) مناهج التحصيل، ج1، ص254.

(4) ينظر: النوادر والزيادات، ج1، ص ، 179، الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي، ج1، ص119.

فلما انصرف قال: "أيكم قرأ بسبح اسم ربك الأعلى؟ " فقال رجل من القوم: أنا، ولم أرد بها إلا الخير، فقال النبي ﷺ: " قد عرفت أن بعضكم خالجنيها "[1].

والقياس يقتضي قراءة المأموم خلف الإمام فيما يُسِرُّ فيه الإمام بالقراءة؛ لأن العلة الموجبة للمنع: الجهر مع الإمام، فإذا عدم جاز.

ومما يؤيد هذا القياس ويعضده عموم الأخبار الواردة في ذلك، فقد روي أن الصلاة التي قرأ الصحابي معه ﷺ فيها جهرية، كما روي عنه ﷺ أحاديث تقضي بقراءة المأموم في السرية[2].

قال مالك ـ بعد أن روى عن هشام بن عروة عن أبيه، وعن ابن القاسم بن محمد، وابن شهاب ونافع بن جبير وجماعة من التابعين أنهم كانوا يقرؤون مع الإمام فيما لا يجهر به فيه الإمام بالقراءة ـ وهذا أحسن ما سمعت[3].

فإذا ترك المأموم القراءة فيما يُسِرّ فيه الإمام عامدا، أو قرأ فيما يجهر فيه الإمام عامدًا فصلاته في الوجهين جائزة، إلا أنه قد أساء فيما تعمد من ذلك، وإساءته في القراءة فيما يجهر فيه أبلغ[4].

---

(1) رَوَى هذا الحديث بهذا النص النسائي في سننه، في كتاب المساجد، باب: ترك القراءة خلف الإمام فيما لم يجهر فيه، حديث رقم، 918، وأخرجه مسلم بلفظ قريب منه، في كتاب الصلاة، باب نهي المأموم عن جهده بالقراءة خلف إمامه، حديث رقم: 398.

(2) منها ما روي عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة، فقال: هل قرأ معي منكم أحد آنفا؟ فقال رجل نعم أنا يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ (إني أقول ما لي أنازع القرآن)، فانتهي الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه بالقراءة حين سمعوا ذلك منه ﷺ. ينظر الموطأ، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه، حديث رقم 193، والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر الإمام بالقراءة، حديث رقم: 312، وقال: حسن صحيح.

(3) الموطأ، كتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة، ج1، ص85 وما بعدها، قال الزرقاني شارحا لقوله هذا: أي أن اجتهاده وافق اجتهاد هؤلاء التابعين فيما فعلوه. ينظر: شرح الزرقاني على الموطإ، ج1، ص325.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص255.

الفرع الثالث: اختلف علماء المالكية في كفارة الصوم هل هي على الترتيب أو على التخيير؟

فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنها على التخيير دون الترتيب، وهو المشهور[1].

والثاني: أنها على الترتيب، وهو قول ابن حبيب[2].

هذا وقد استدل أصحاب القول الأول بما رواه مالك في الموطإ أن رجلا أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكينًا[3].

واستدل أصحاب القول الثاني بحديث الأعرابي الذي واقع أهله فأتى رسول الله ﷺ فأمره بالعتق فلم يجد، فأمره بالصيام فلم يستطع، فأمره بإطعام ستين مسكينا فلم يجد[4].

وعلى القول أنها على التخيير وهو مشهور المذهب فقد اختلفوا في الصنف الذي يبدأ به، وذلك على أربعة أقوال:

أحدها: أنه يبدأ بالطعام[5].

---

(1) ينظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي، ج2، ص440.

(2) ينظر: التوضيح، لخليل بن إسحاق، المرجع السابق، وهذا قول جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والمشهور من مذهب الحنابلة، وبه يقول الثوري والأوزاعي. ينظر: البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج2، ص62، البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير، ج3، ص520، المغني، لابن قدامة، ج3، ص66.

(3) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، حديث رقم 657، ورواه مسلم بلفظ قريب منه، كتاب الجمعة، باب كفارة من جامع في نهار رمضان، حديث رقم: 2568.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى فيه، حديث رقم: 1111.

(5) جاء في العتبية عن ابن الماجشون قال: استحبَّ مالكٌ وغيره من أصحابنا الإطعام؛ لأنَّه كان المفعولَ في الحديث. انظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص52.

والثاني: التفصيل بين الإفطار بأكل، أو جماع؛ فإن كان بأكل: فالبداية بالإطعام، أو على طريق الاستحباب، وإن كان بالجماع: فالبداية بالعتق، وهو ظاهر قول ابن القاسم عن مالك في كتاب ابن مزين[1].

والثالث: إن كان فطره بأكل أو شرب: فليكفر بالإطعام خاصة، وإن كان بجماع: فبالعتق أو الصيام، وهو قول أبي مصعب[2].

والرابع: أنه يبدأ بأي الأصناف الثلاثة شاء؛ جملة بلا تفصيل من أي شيء كان الإفطار، وهو قول أشهب[3].

وسبب الخلاف: معارضة القياس لخبر الواحد؛ وذلك لثبوت الأثر عن رسول الله ﷺ بتقديم العتق وتأخير الإطعام بواو التخيير، فكان الأصل يقتضي متابعة ما تابعه النبي ﷺ وإن كان ذلك تخييرًا، ولكن تبدئة النبي ﷺ بالعتق وختمه بالطعام لا يخلو من فائدة، غير أن التخيير يشعر بالإباحة أن يبدأ بأيّها شاء.

وأما القياس المعارض لهذا الخبر وذلك أن الإطعام قد وقع بدلًا من الصيام في مواضع شتى من الشرع، وأنه مناسب له أكثر من غيره استئناسًا؛ بل القرآن يذكر الإطعام للمفطر في رمضان، ولاسيما على قراءة من قرأ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾سورة البقرة، الآية: 184 فرأى مالك تقديم القياس الذي تشهد له الأصول على الأثر الذي لم تشهد له الأصول[4].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص147.

(2) هو مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار اليساري الهلالي، ابن أخت الإمام مالك، روى عن مالك وغيره، وروى عنه أبو زرعة، وأبو حاتم والبخاري، وخرّج له في صحيحه، تفقه بمالك وصحبه سبع عشرة سنة، مات سنة: 220هـ بالمدينة. ينظر ترجمته في الديباج المذهب، لابن فرحون، ج2، ص340، طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، ص147.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص148.

الفرع الرابع: في كتاب الأيمان بالطلاق، وفيه مسألة الطلاق بشرط التزويج.

وتحرير المسألة أنه لو حلف أن كل امرأة يتزوجها فهي طالق، وكان قد خصص بعض البلدان بعينها، وكانت يمينه يمين برٍّ، كأن يقول: " كُلُّ امرأةٍ أتزوجها إلا مِن بلدِ كذا طالق"، أو قال: " كُلُّ امرأةٍ أتزوجها مِن بلد كذا طالق" هل يلزمُهُ الوفاءَ بذلك أو لا يلزمُهُ؟

حكى الرجراجي أن المذهب على ثلاثة أقوال :

أحدها: أنَّهُ يلزمُهُ الوفاءُ بهِ، وأنَّ كُلُّ امرأة تزوَّجها مِن تلك البلد أو من غيرها على اختلاف ألفاظ يمينهِ هي طالق، وهذا هو مشهور المذهب في النقل، وهو نصُّ المُدوَّنة[1].

والثانى: أنَّهُ يلزمُهُ الوفاءُ بذلك، فلا يجوزُ لهُ النكاح ابتداءً، فإن نزل فإنَّهُ يمضي ولا يرد ويفوتُ بالدُخُول، وهو قول ابن القاسم في العُتبيَّة.

والقول الثالث: أنَّهُ لا يلزمُهُ الوفاء بذلك، ويجوز لهُ أن يتزوّج مِن تلك البلدة التي حَظَرها على نفسِهِ، وهو قول مالك في "مُختصر ما ليس في المُختصر"[2].

ثم قال: وسبب الخلاف: معارضة القياس بخبرِ الواحد، وذلك لحديث: "لا طلاق إلا من بعد النكاح"[3] وفي رواية عمرو بن شُعيب عن أبيه عن جده أن

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص73.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص317.

(3) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، عن ابن عباس ﷺ في كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح، حديث رقم: 11448، والهيثمي في مجمع الزوائد، باب لا طلاق قبل نكاح، حديث رقم: 7754، وقال: رجاله ثقات.

رسول الله ﷺ قال: "لا طلاق فيما لا يَملك"[1]، وعارضه القياس المصلحي[2] وهو من باب تعليق الشرط بالمشروط[3].

(1) أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في: (لا طلاق قبل النكاح)، حديث رقم: 1181، وقال: حديث حسن صحيح.

(2) هو القياس الذي تقتضيه المصلحة، وقد كان مالك كثيرا ما يأخذ به، ويسمى بالقياس المرسل، ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، ولكنه كالضروري في بعض الأشياء. ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج4، ص51، 220، الفروق، للقرافي، ج4، ص61.

(3) اختلف العلماء في الطلاق المعلق قبل الزواج، أو المعلق على شرط وذلك على ثلاثة أقوال: قول مالك أنه يلزمه الطلاق ما لم يعم جميع البلدان، أو جميع النساء، فإن عم لم يلزمه، وهو المشهور كما تقدم آنفا، وقولٌ: إنه يتعلق بشرط التزويج، عم المطلق جميع النساء أو خصص، وهو قول أبي حنيفة، وقولٌ: إن الطلاق لا يتعلق بأجنبية أصلا، عم المطلق أو خص، وهو قول الشافعي، وأحمد، وابن حزم الظاهري. ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، ج1، ص243، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، ج8، ص68، المغني، لابن قدامة، ج8، ص232، المحلى لابن حزم، ج9، ص466.

القاعدة الرابعة

الراوي إذا روى الحديث ثم خالفه هل يكون ذلك وهنًا في الحديث؟

بهذا اللفظ عبر الرجراجي رحمه الله عن هذه القاعدة الأصولية، وهي من القواعد التي اختلف فيها أهل العلم من محدثين وفقهاء وأصوليين، ومحل الخلاف فيها ما إذا عمل الراوي بخلاف الحديث بعد روايته إياه، أما إذا عمل بخلافه قبل الرواية فليس هذا محل خلاف، إذ يحتمل أنه رجع عن ذلك بعد اطلاعه على الحديث[1].

وتأصيل المسألة أن الأصوليين قد اختلفوا في عدم عمل الرواي بما روى هل هذا الترك قادح في الحديث أم لا؟ فكان اختلافهم على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب المالكية والشافعية والإمام أحمد في أصح القولين عنه وابن حزم الظاهري إلى تقديم روايته على رأيه[2].

القول الثاني: ذهب الحنفية وبعض المالكية إلى تقديم رأيه وترك الحديث الذي رواه[3].

وقد استدل الجمهور بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الراوي قد توفرت فيه شروط الرواية، وقد جزم بروايته للحديث

---

(1) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى الخن، ص436.

(2) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص371، البحر المحيط، للزركشي، ج6، ص255، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج2، 589، النبذة الكافية في أحكام أصول الفقه، لابن حزم الظاهري، ص53.

(3) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدّبوسي، ص203، أصول السرخسي، ج2، ص6، إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ج2، ص534.

عن النبي ﷺ، وهذا هو الأصل في وجوب العمل بالحديث[1].

الدليل الثاني: أن قول النبي ﷺ حجة، وقول الصحابي وفعله ليس بحجة، فالخبر مقدم عليه[2].

الدليل الثالث: أن خبر النبيء ﷺ إذا ورد وجب على الصحابي وغيره امتثاله؛ إلا أن يدل دليل على نسخه، وليس إذا تركه تارك مما يسقط فرضه عمن بلغه[3].

الدليل الرابع: أن العمل بالنص أولى؛ لأن المقتضي للعمل به متحقق، بخلاف عمل الراوي، فإنه يجوز أن يكون مخالفته لنص آخر، ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك[4].

واستدل الحنفية ومن وافقهم بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الصحابي أعرف؛ فإنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف البيان والتأويل، وكانوا أعرف بما يقوله.

وقد رُدَّ عليهم بجواب مفاده: أنه لو علم مراد النبي ﷺ لوجب عليه نقله، كما يجب عليه نقل نص النبي ﷺ على المراد بخطابه؛ فلما لم يبطل ذلك؛ علمنا أنه لم يعلم مراد النبي ﷺ، وإن كان حاله في ذلك كحال غيره ممن لم يشاهد الخطاب[5].

---

(1) ينظر: المهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة، ج2، ص794.
(2) ينظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج2، ص592.
(3) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، المرجع السابق، ج2، ص534.
(4) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج1، ص751.
(5) ينظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، المرجع السابق.

الدليل الثاني: أن خلافه إن كان حقا حمل على أنه منسوخ أو ليس بثابت ـ وهو الظاهر من حاله ـ فقد بطل الاحتجاج به أي بالحديث؛ لأن المنسوخ أو ما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار.

وإن كان خلافه باطلا بأن خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث، أو لغفلة أو نسيان، فقد سقطت به روايته؛ لأنه ظهر أنه لم يكن عدلا وكان فاسقا أو ظهر أنه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية(1).

وقد رد الجمهور على الوجه الأول بأنه: لا يحل لأحد البته أن يظن بالصاحب أن يكون عنده نسخ لما روى فيسكت عنه ويبلغ إلينا المنسوخ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾ سورة البقرة، الآية 159 وقد نزههم الله تعالى عن هذا(2).

أما الوجه الثاني فَرُدَّ بأنه لا يلزم بمخالفته للخبر أن يكون فاسقا حتى يمتنع العمل بروايته، بل إن أحسن الظن بالراوي وجب حمل الخبر على ما حمله عليه، وإن أسيء به الظن امتنع العمل بروايته(3).

والراجح ما ذهب إليه الجمهور من وجوب العمل بالخبر، وإن ترك الراوي العمل به، لما يتطرق من ترك عمله بمرويه من احتمالات منها على سبيل المثال:

ـ احتمال أنه قد نسي الحديث.

---

(1) ينظر: كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، ج3، ص63، الكافي شرح البرزلي، لحسام الدين السِّغْنَاقي، ج3، ص1357، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، للبزدوي، ص193.

(2) ينظر: النبذة الكافية، لابن حزم الظاهري، ص54.

(3) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص129.

ـ واحتمال أنه قد حمل الحديث على أحد محامله وقد أخطأ فيه.

ـ واحتمال أنه قد اطلع على وجود ناسخ للحديث، وقد يكون ناسخا في ظنه، ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين[1].

ـ واحتمال أنه خالفه لدليل أقوى من الحديث وقد أخطأ فيه، أو هو مما يقول به دون غيره من المجتهدين[2].

أثر الاختلاف في القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف العلماء في قصر صلاة المسافر، هل هي فرض أم سنة أم رخصة وتوسعة على العباد.

فمن رأى أنه فرض احتج بحديث عائشة رضي الله عنها: (فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر)[3] وهو مذهب إسماعيل القاضي وأشهب في روايته عن مالك، ومحمد ابن سحنون[4].

---

(1) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص129.

(2) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ج2، ص535، المهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة، ج2، ص794.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، حديث رقم: 343، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم: 685، واللفظ لمسلم.

(4) وهو مذهب ابن المواز أيضا، ينظر النوادر والزيادات، لابن رشد، ج1، ص432.

ومن ذهب إلى أنه سنة[1] ـ وهو مشهور المذهب ـ استدل بفعل النبي ﷺ وقوله، فقد روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (قصر رسول الله ﷺ في السفر وأتم)[2].

وهذا الذي روته رضي الله عنها من فعله ﷺ مخالف لحديثها: إن الصلاة فرضت ركعتين، ولو صح لما أتم النبي ﷺ.

كما أن فعلها رضي الله عنها مخالف لهذا الحديث الذي روته؛ فقد روي أنها كانت تتم في السفر.

وهذا منشأ الخلاف وهو مخالفة الراوي العمل بما رواه هل هو وهن في الحديث أم لا؟

فمن رأى أن ذلك يعد وهنا في الحديث، أبطل العمل بمقتضاه؛ إذ لا يمكن أن يروي الراوي الحديث ثم يترك العمل به إلا وقد علم فيه النسخ؛ إذ لو تركه وهو لا يعلم أنه منسوخ لكان ذلك جرحة فيه وهذا مذهب الحنفية[3].

ومن لا يرى بكونه وهنا في الحديث قال: لا يكون ترك الراوي العمل بمقتضى حديثه دليلًا على بطلانه[4].

---

(1) وهي رواية أبي مصعب عن مالك، ينظر: النوادر والزيادات، لابن رشد، ج1، ص433.

(2) رواه الشافعي في المسند، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر، حديث رقم: 356، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، باب صلاة المسافر والجمع في السفر، حديث رقم: 1645. وقد نقل ابن حجر أن أحمد بن حنبل قد استنكره وصحته بعيدة. ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ج2، ص92.

(3) ينظر: تقويم الأدلة، للدبوسي، ص203.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص431.

وقد رجح الرجراجي رحمه الله هذا الأخير لاحتمال أن يكون تركه لتأويل تأوله فيه، فلا يلزم غيره من العلماء اتباعه فيه، والحجة في السنة لا فيما خالفها[1]، وهذا مذهب جمهور العلماء.

كما رد اللخمي على من تأول على عائشة رضي الله عنها أنها أم المؤمنين، فحيث ما حلت صلت بأولادها بقوله: إن هذا لا يصح؛ فإن وطن الأولاد ليس بوطن لها، وهذا هو نص قول مالك في المدونة، فقد سئل عمن خرج إلى سفر فمر بقرية فيها أهله وولده، فقال: إنه يتم الصلاة، فإن انتقل أهله، وبقى فيها ولده: فإنه يقصر الصلاة إلا أنه ينوي إقامة أربعة أيام[2].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص431.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص208، مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج1، ص432.

القاعدة الخامسة

السنة مفسرة لمجمل القرآن مخصصة لعمومه

عبر الرجراجي رحمه الله عن هذه القاعدة بقوله: (رسول الله ﷺ مفسر لمجمل القرآن مخصص لعموم الفرقان على حسب ما أُمِرَ في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ سورة النحل، الآية 44، فحكمه حكم المُتَّبَعِ، فمهما قال أو فعل أو أقر ما فُعل أو قيل بَيْنَ يديه، وجب امتثال ذلك علينا والعمل بمقتضاه)، وقد حكى الإجماع على ذلك حينما تكلم عن قوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ سورة الأنعام، الآية: 141 حيث قال: (فمعلوم من دين الأمة ضرورة وجوب الزكاة بشروط أحكمتها السنة)[1].

وعلى هذا فلا يتأتى فهم مراد الشارع إلا بالرجوع إلى كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، فهي المفسِّر الثاني للقرآن بعد القرآن نفسه.

وهذه القاعدة لها شقان:

الشق الأول: السنة مفسرة لمجمل القرآن، وبيانه كالآتي:

الإجمال في اللغة من الإبهام، وهو ما لا يوقف على المراد منه إلا ببيان من جهة المتكلم، وقيل: هو اللفظ المتردد بين معنين فصاعدا، من غير رجحان جهة على أخرى، وقيل: ما لا يفهم معناه من لفظه على الإطلاق[2].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص381، ج6، ص331.

(2) ينظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي، ص42، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، جلال الدين السيوطي، ص40.

أما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه فكانت ألفاظهم متعددة ومعناها واحد، ومن هذه التعريفات ما يأتي:

عرفه السرخسي بقوله: أما المجمل فهو ضد المفسر، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجْمِل وبيان من جهته يعرف به المراد[1].

وعرفه ابن الحاجب بقوله: ما لم تتضح دلالته[2].

وعرفه القفال الشاشي بقوله: ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم[3].

وعرفه الشوكاني بقوله: هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال[4].

وأما التفسير في الأصل فهو الكشف، والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها بلفظ يدل عليه دلالةً ظاهرة[5].

---

(1) ينظر: أصول السرخسي، ج1، ص168.
(2) ينظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ص100.
(3) ينظر: أصول الشاشي، ص81.
(4) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص13.
(5) ينظر: التعريفات، للجرجاني، ص63.

والأصوليون يعبرون عن تفسير السنة للقرآن بالبيان، فقد جعلوا السنة بالنسبة للقرآن على ثلاثة أنواع[1]:

أ. سنة مبينة للقرآن، كالسنة التي تخصص القرآن أو تبين مجمله، مثل ما روي عن النبي ﷺ من صفة الصلاة وصفة الحج، فهذا بيان لما في القرآن من الأمر بالصلاة والحج.

ب. سنة مؤكدة لما في القرآن من غير زيادة، كقوله ﷺ: " استوصوا بالنساء خيرا، فإنما هن عوان عندكم"[2]، فهذا موافق لقوله تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾ سورة النساء، الآية: 19.

ج . سنة زائدة على ما في القرآن: وهي السنة التي جاءت بأحكام زائدة على ما في القرآن، مثل السنة الواردة في ميراث الجدة وميراث الأخوات مع البنات، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها.

قال ابن تيمية: (عليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له)، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَـٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾[3]سورة النساء، الآية: 105.

---

(1) ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص115.

(2) أخرجه الترمذي، في كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث رقم: 1163، والنسائي، كتاب عشرة النساء، باب كيف الضرب، حديث رقم: 9124، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(3) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج13، ص363.

أثر هذه القاعدة في الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي رحمه الله على القاعدة الأولى ـ وهي كون السنة مفسرة لمجمل القرآن ـ فرعا فقهيا واحدا وهو أن الأصل في وجوب الزكاة في الحبوب والثمار على الجملة الكتابُ والسُّنَّةُ، أما الكتاب فقد جاء مجملا وهو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ وقد فسرت السنة هذا المجمل فعن أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: (ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة)[1].

وقال ﷺ: (ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق)[2].

فقد فسر النبي ﷺ مجمل القرآن، فأوجب الزكاة في شيئين: الثمر والحب، وأنه لم يبين ذلك الثمر ما هو، ولا جنس ذلك الحب ما هو، ووكل بيان ذلك اجتهاد المجتهد لكي لا يخليه من تعب الاجتهاد[3].

الشق الثاني: السنة مخصصة لعموم القرآن، وبيانها كالآتي:

التخصيص في اللغة: من خص، يقال: خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصا، وهو التفرد ببعض الشيء مما لا تشاركه فيه الجملة[4].

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الأصوليون بأنه: صرف العام عن عمومه، وإخراج بعض ما يتناوله، مع قصره على بعض أفراده[1].

---

(1) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة، حديث رقم: 1459، ورواه مسلم من حديث جابر بن عبد الله، كتاب الزكاة، حديث رقم، 980.

(2) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الزكاة، حديث رقم 979.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص382.

(4) تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، ج17، ص550.

والمراد من قصر العام: قصر حكمه، وإن كان لفظ العام باقيا على عمومه، لكن لفظا لا حكما[2].

ويكون التخصيص بدليل متصل أو منفصل عند جمهور العلماء، إلا أنه إن كان بدليل منفصل يشترط أن لا يتأخر وروده عن العام، فإن تأخر صار نسخا، خلافا للأحناف الذين يرون أن التخصيص لا يكون إلا بدليل مستقل مقارن فقط، فإن كان بدليل غير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة سمي قصرا، وإن كان بدليل مستقل غير مقارن سمي نسخا[3].

هذا وقد اتفق الأصوليون على أن السنة المتواترة تخصص عموم القرآن، وقد نقل الأرموي والآمدي الإجماع على ذلك؛ لأن الخبر المتواتر يوجب العلم، كما أن ظاهر الكتاب يوجبه[4]، ولكنهم اختلفوا في سنة الآحاد على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى جواز تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد، وقد نسبه الآمدي في كتابه الإحكام إلى الأئمة الأربعة رحمهم الله [5].

---

(1) ينظر: شرح جمع الجوامع لابن السبكي، شمس الدين المحلي، ج1، ص238، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج2، ص234، الوسيط في أصول الفقه، د. عمر مولود عبد الحميد، ص261.

(2) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج3، ص268، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المنياوي، ص267.

(3) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري، ج1، ص306، الوسيط في أصول الفقه، لعمر مولود عبد الحميد، ص262.

(4) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص347، الفائق في أصول الفقه، صفي الدين الأرموي ، ج1، ص335، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص387.

(5) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص208، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، المرجع السابق، ج2، ص347 العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج2، ص550.

القول الثاني: لا يجوز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد مطلقا، وقد نقله الشيرازي عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق؛ لأن القول بتخصيص عام القرآن بخبر الآحاد يلزم منه ترك القطعي بالظني[1].

القول الثالث: إن خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا، وهو قول أبي الحسن الكرخي وأكثر الحنفية[2].

القول الرابع: ذهب عيسى بن أبان[3] إلى القول بأنه إن خص الكتاب بدليل قطعي جاز

---

(1) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص388، اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ص33، الابهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج2، ص172.

(2) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري، ج3، ص109، الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص، ج1، ص155.

(3) هو عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى، الإمام الكبير، تفقه على محمد بن الحسن، قيل إنه لزمه ستة أشهر، كان حسن الوجه وحسن الحفظ للحديث، وكان سخيا جدا، له كتاب الحجج، توفي سنة: 220هـ. ينظر في ترجمته: الجواهر المضية، لمحي الدين الحنفي، ج1، ص401، طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، ص137.

تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا[1][2].

القول الخامس: بالوقف وهو قول القاضي الباقلاني، ووجه ذلك عنده عدم وجود الحجة القاطعة على وجوب التعبد بالعمل بخير الواحد وإن عارضه العموم، ولا على وجوب العمل بجميع مقتضى العموم، وإن عارض بعضه خبر الواحد، بل الواجب الحكم بالتقابل[3].

أدلة العلماء في تخصيص عام القرآن بخبر الواحد:

استدل الجمهور على جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد بالمنقول والمعقول:

أما المنقول فمنه ما يأتي:

أ. ما نقل عن الصحابة من جواز تخصيص العموم بخبر الواحد، كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ سورة النساء، الآية:64 فإن هذه الآية قد خصصت بالحديث الذي رواه أبو هريرة ﷺ عن النبيء ﷺ قال: (لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها)[4]، مع أن الآية قصرت حرمة الجمع في النكاح على الأختين، فيكون الخبر مخصصا لعموم القرآن

---

(1) نَسَبَ هذا القولَ لعيسى بن أبان الرازي في المحصول، والباقلاني في التقريب والإرشاد، والأصفهاني في بيان المختصر، والآمدي في الإحكام وغيرهم، ينظر: المحصول في علم الأصول، للرازي، ج3، ص131، التقريب والإرشاد، لأبي بكر الباقلاني، ج3، ص185، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج2، ص318.

(2) عند التحقيق يتبين أن هذا القول متفرع من مذهب الحنفية الذين يمنعون تخصيص عام القرآن بخبر الواحد إلا إذا خص بدليل، وإن كان السمرقندي الحنفي قد نسب لعيسى بن أبان القول بأن العام المخصوص لا يكون حجة، ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي، ص290.

(3) ينظر: التقريب والإرشاد، لأبي بكر الباقلاني، ج3، ص185.

(4) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، حديث رقم: 4820، ومسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، حديث رقم: 1408.

بحل ما وراء المذكورات في الآية بإخراج العمة والخالة أن تجمع في النكاح مع ابنة أخيها أو أختها.

ب. ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه ﷺ من غير تقييد، فإذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا، وإذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتما، ودلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية، فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الأحادية[1]، وهذا يدل دلالة واضحة على جواز التخصيص.

أما المعقول فمنه ما يأتي:

أ ـ أن خبر الواحد دليل موجب للعمل، فما دل على وجوب العمل فهو دليل على جواز التخصيص به، وهذا لأن العمل بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به، وإذا قلنا بالتخصيص الذى ذكرناه عملنا بالدليلين، وإذا قلنا لا يجوز التخصيص تركنا دليل السنة[2].

ب ـ أن لفظ العموم محتمل للتأويل والتخصيص، وخبر الواحد غير محتمل للتخصيص غالبا؛ لأن الخصوص مقدم على العموم، فالتمسك بخصوص السنة النبوية غير المحتملة للتخصيص أولى من التمسك بالعموم المحتمل[3].

أما الذين ذهبوا إلى عدم جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا إذا خصص بدليل فقد استدلوا بالمنقول والمعقول أيضا.

أما المنقول منه ما يأتي:

---

(1) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص388.

(2) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، ص134، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص186، نهاية السول، للأسنوي، ص214.

(3) ينظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج2، ص556، التبصرة، للشيرازي، المرجع السابق، ص134.

أ ـ أن القول بعدم جواز التخصيص هو مذهب الصدر الأول من الصحابة، فقد دلت أقوالهم على ذلك[1]، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه رد قول فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن النبيء ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى، فقال: (لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت)[2] ، والمقصود بالكتاب قوله تعالى: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ سورة الطلاق، الآية: 6.

وقد اعْتُرِضَ على هذا القولِ بأن عمرَ ﷺ إنما قال هذه المقالة لتردده في صحة الحديث، لا لرده تخصيص العموم بخبر الواحد، فإنه لم يقل كيف نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادي، بل قال: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة[3].

ب ـ أن خبر الواحد لم يثبت كثبوت الكتاب؛ لأن ثبوته قطعي، وثبوت خبر الواحد ظني، فلا يُسْقِطُ خبرُ الواحدِ حُكْمَهُ؛ لأنه لو أسقط حكمه ترتب عليه تقديم الظني على القطعي، وهذا باطل؛ لأن الظن مضمحل بالقطع[4].

---

(1) ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص، ج1، ص159.

(2) أخرجه الترمذي في أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء في المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة، حديث رقم: 1180، وقال: هذا حديث حسن.

(3) ينظر: التبصرة، للشيرازي، المرجع السابق، ص134، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص389.

(4) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ج2، ص219.

وقد رد هذا القول أيضا من وجوه:

أحدها: أن محل التخصيص هو دلالة العام، وهي ظنية، والعمل بالظنيين أولى من إلغاء أحدهما[1].

ثانيها: أنه لو كان مقطوعا به للزم تكذيب الراوي قطعا، ولا شك في إمكان صدقه[2].

ثالثها: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه؛ فإن سفك الدم، وتحليل البضع واجب بقول عدلين قطعا، مع أَنَّا لا نقطع بصدقهما، فوجوب العمل بالخبر مقطوع به، وكون العموم مستغرقا غير مقطوع به[3].

منشأ الخلاف بين الأصوليين في هذه المسألة:

يظهر مما سبق بيانه أن منشأ الخلاف بين الأصوليين في هذه القاعدة هو اختلافهم في دلالة العام من حيث كونه قطعيا في دلالته على الأفراد أو هو ظني، مع اتفاقهم أن العام من القرآن والسنة المتواترة قطعي في الثبوت، وأن خبر الواحد ظني الثبوت.

فالحنفية ومن وافقهم يذهبون إلى عدم جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد؛ لكون القرآن قطعي الدلالة، فلا يقوى الظني على تخصيص القطعي، وذلك لأن صيغ العموم وضعت للعموم لا للخصوص، فإذا أطلقت انصرفت في دلالتها إلى ما وضعت

(1) ينظر: شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج1، 367.

(2) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص248.

(3) المرجع السابق.

له، وهو العموم؛ لأنه هو الأصل وانصرافها إلى الخصوص خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا إذا وجد دليل[1].

أما الجمهور فإنهم يجيزون هذا التخصيص؛ لأن العام من القرآن وإن كان قطعي الثبوت إلا أنه ظني الدلالة عندهم، فيصح تخصيصه بالظني كخبر الواحد، وذلك لكون اللفظ العام يكثر استعماله في الخصوص كثرة جعلت أهل المعرفة يجرون على ألسنتهم قولهم: (ما من عام إلا وقد خصص) وهذه الكثرة من شأنها أن تجعل دلالة العام ظنية، ولكون هذا الأمر ناشئ عن دليل، فهو ينافي قطعية العام[2].

أثر هذه القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة ـ أعني تخصيص عام القرآن بالسنة ـ بعض الفروع الفقهية منها:

الفرع الأول: اختلف في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ سورة التوبة، الآية: 60 هل هو على عمومه، أو على عموم مخصوص؟.

فعلماء المذهب اختلفوا في فقراء آل محمَّد ﷺ، هل تحل لهم الصدقة أم لا؟ على أربعة أقوال:

أحدها: أن الصدقات كلها ـ فرضها وتطوعها ـ محرمة عليهم، وهذا القول رواه ابن حبيب في شرح الموطأ عن مطرف، وابن الماجشون، وابن نافع، وأصبغ[3].

---

(1) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، ص336، الوسيط في أصول الفقه، عمر مولود عبد الحميد، ص267.

(2) ينظر: الوسيط في أصول الفقه، عمر مولود عبد الحميد، المرجع السابق، ص267.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص303.

والثاني: أن الصدقات كلها ـ فرضها ونفلها ـ حلال لهم، وهذا القول حكاه الشيخ القاضي أبو الحسن بن القصار عن أبي بكر الأبهري[1].

والثالث: أنها تحل لهم صدقات التطوع، ولا تحل لهم صدقات الفرض[2].

والرابع: أنها تحل لهم صدقات الفرض، ولا تحل لهم صدقات التطوع؛ لأن المنة تقع فيها[3].

والقولان الآخران حكاهما القاضي أبو الحسن بن القصار عن المذهب[4].

وسبب الخلاف: في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ سورة التوبة، الآية: 60 هل هو على عمومه، أو على عموم مخصوص، والمشهور من مذاهب العلماء: أنه مخصوص بقول رسول الله ﷺ: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد "[5].

---

(1) نُقِل هذا القولُ عن أبي حنيفة أيضا، وقيل: يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوي القربى، حكاه الطحاوي، وهو وجه لبعض الشافعية، وعن أبي يوسف يحل من بعضهم لبعض لا من غيرهم، ينظر: البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج3، ص471، فتح الباري، لابن حجر، ج3، ص354.

(2) وهو قول ابن القاسم فيما نقله عنه ابن المواز، وقول أكثر الحنفية، والمصحح عند الشافعية والحنابلة. ينظر: المغني، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص274، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص517، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لأبي بكر الدمياطي، ج2، ص225، فتح الباري، لابن حجر، ج3، ص354، الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص711.

(3) أي إن الواجب حق لازم لا يلحق بآخذه ذلة بخلاف التطوع، ينظر فتح الباري، لابن حجر، ج3، ص354.

(4) ينظر: جامع الأمهات، لابن الحاجب، ج1، ص166، مناهج التحصيل، ج2، ص304.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة، حديث رقم، 1072.

الفرع الثاني: في المعتدة إذا طلقت طلاقا بائنا ولم تكن حاملا، هل لها النفقة والسكنى أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن لها السكنى والنفقة، وهو قولُ الكُوفيين[1].

والثاني: أنَّها لا نفقة لها ولا سُكنى، وهو مذهب أحمد بن حنبل وداود وأبى ثور وإسحاق وجماعة[2].

والثالث: أنَّ لها السَّكنى ولا نفقة لها، وهو مذهب مالك والشافعي وجماعة[3].

وسبب الخلاف: اختلاف الروايات في حديث فاطمة بنت قيس ومعارضته عُمُومَ قَوْلِهِ تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُوْلَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ سورة الطلاق، الآية: 6.

وقد استدل كل منهم بما ثبت عنده من أدلة وذلك على النحو التالي:

---

(1) نُقِلَ هذا القولُ عن ابن شبرمة والثوري والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه والبتي والعنبري؛ وهو مروي عن عمر وابن مسعود ﷺ، ولأنها مطلقة فوجبت لها النفقة والسكنى كالرجعية، وردوا خبر فاطمة بنت قيس بما روي عن عمر ﷺ أنه قال : "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت"، ينظر: المبسوط للسرخسي، ج5، ص361، بدائع الصنائع، للكاساني، ج3، ص209، المغني لابن قدامة المقدسي، ج9، ص289.

(2) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، ج19، ص325، المحلى، لابن حزم، ج10، ص74، المغني، لابن قدامة المقدسي، ج9، ص289.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص48، التلقين في الفقه المالكي، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص138، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشربيني الخطيب، ج2، ص470.

استدل أصحاب القول الأول وهم الكوفيون بعموم الآية، وصاروا إلى وجوب النفقة لها؛ لكون النفقة تابعة لوُجوب السُّكنى في الرجعة وفي الحامِل وفي نفس الزوجية[1].

واستدل الإمام أحمد ومن وافقه بما روي عن فاطمة بنت قيس أنها قالت: "طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة "[2].

واستدل الإمام مالك والشافعي بما رواه مالك في موطئه من حديث فاطمة المذكور، وفيه: فقال لها رسول الله ﷺ " ليس لك عليه نفقة" وأمرها أنْ تعتدَّ في بيت أمِّ شريك[3]، ولم يذكر فيها إسقاط السُّكنى، فبقى على عمومهِ ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ سورة الطلاق، الآية: 6.

وإن كان الرجراجي رحمه الله ضعف هذا القول ـ وهو التفريق بين إيجاب السكنى وإسقاط النفقة ـ لضعف دليله عنده، وقد نقل عن بعض المتأخرين قوله: "الأوْلى في هذه المسألة أحد المذهبين:

إمَّا أن يُقال: لها الأمران جميعًا فيصير إلى ظاهر الكتاب والمعروف مِن السُّنة.

وإمَّا أنْ يُخصص هذا العموم بحديث فاطمة بنت قيس المذكور[4].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص252.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث رقم: 1480.

(3) الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة، حديث رقم: 1210، وقد رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث رقم: 1480.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص252.

القاعدة السادسة

المرسل كالمسند عند مالك في وجوب العمل به

المرسل في اللغة من الإرسال مأخوذ من الإطلاق والإهمال، يقال: أرسل الشيء أطلقه وأهمله، وحديث مرسل إذا كان غير متصل الإسناد، وجمعه مراسيل[1].

أما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين والمُحدِّثين الأقدمين منهم والمتأخرين في تعريف المرسل، ومردُّ اختلافهم إلى الاختلاف في موقع السقط من الإسناد، وقد عرفة الأصوليون باعتبار وعرفه المحدثون باعتبار والمختار من تعريفاتهم ما يأتي:

يطلق الأصوليون تسمية المرسل على قول غير الصحابي: قال النبي ﷺ كذا، سواء كان تابعيا أو من بعده[2].

أما المحدثون فالمرسل عندهم مخصوص بقول التابعي فهو ما أضافه التابعي إلى النبي ﷺ [3]، فإن كان القول من تابع التابعي فهو منقطع[4] أو ممن بعده فمعضل[5].

والمسند هو ما أضافه من سمع النبي ﷺ بسند ظاهره الاتصال[1].

---

(1) لسان العرب، لابن منظور، ج11، ص284، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص1006.

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص136، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج2، ص339.

(3) ينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم النيسابوري، ص67، مقدمة ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن الصلاح، ص31. وهذا التعريف يشمل القول والفعل والتقرير.

(4) المنقطع: هو ما رواه من دون التابعين عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر ونحو ذلك. ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص31.

(5) المعضل: هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر على التوالي. ينظر تدريب الراوي، للسيوطي، ج1، ص211.

وقيل هو المرفوع إلى النبي ﷺ خاصة سواء كان متصلا أو منقطعا[2].

هذا وقد اتفقت جماعة أهل الفقه والأثر في سائر الأمصار على قبول الحديث المسند والاحتجاج به واستعماله، فله مزية فضل لموضع الاتفاق، وسكون النفس إلى كثرة القائلين به[3].

إلا أنهم اختلفوا في الاحتجاج بالمرسل فكانت أقوالهم على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه وجمهور المعتزلة إلى الاحتجاج به مطلقا، وهو اختيار الآمدي[4].

القول الثاني: أنه غير حجة وهو قول الشافعي[5] وأكثر المحدثين وكثير من الفقهاء وأهل الأصول، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني من المالكية، وذلك للجهل

---

(1) ينظر: النكت على ابن الصلاح، لابن حجر، ج1، ص151.

(2) ينظر: المختصر في علم الأثر، لأبي عبد الله الكافِيَجي، ص118.

(3) ينظر: التمهيد لابن عبد البر، ج1، ص12.

(4) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري الحنفي، ج3، ص2، شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، للقرافي، رسالة علمية، كلية الشريعة جامعة أم القرى، عام النشر: 1421هـ، 2000م، ج2، ص288، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج2، ص136، أصول الفقه، لابن مفلح، ج2، ص635، المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ج2، ص143.

(5) نقل عن الشافعي في المرسل ثلاثة أقوال:

أولها: الاحتجاج به إذا كان راويه لا يروي إلا عن عدل، كسعيد بن المسيب.

ثانيها: المنع مطلقا.

ثالثها: الانكفاف لأجله احتياطا، أي التوقف في المسألة من غير جزم بحل ولا تحريم.

ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، ج2، ص1049، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص517.

بعدالة الساقط، إذ لم يقطع بكونه صحابيا، وإذا كان المجهول المسمى لا يقبل فالمجهول عينا وحالا أولى[1].

القول الثالث: يقبل مرسل من هو من أئمة النقل دون غيره، وهو قول عيسى بن أبان، واختاره ابن الحاجب والكمال بن الهمام، فيدخل فيه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، إلا أنهما جعلا مراسيل القرون الثلاثة وما بعدها سواء بسواء[2].

القول الرابع: وهو منقول عن الشافعي: أنه لا يَقْبَلُ المرسلَ إلا بشروط[3]:

إحداها: أن يعتضد بقول صحابي أو فعله، فإن الظن يقوى عنده.

ثانيها: أن يكون قد قال به أكثر أهل العلم.

ثالثها: أن يسنده غير مرسله.

رابعها: أن يرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول.

خامسها: أن يعضده قياس.

سادسها: أن ينتشر ولا نكير.

سابعها: أن يعضده عمل أهل العصر.

---

(1) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص31، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، للنووي، ص35، إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص539، التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج2، ص418، المستصفى، للغزالي، ج1، ص134، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص516.

(2) ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، ج2، ص1048.

(3) ينظر: الرسالة، للشافعي، ص461، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للأمير الصنعاني، ج1، ص288، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، ج2، ص، 1051، تدريب الراوي، للسيوطي، ج1، ص200.

القول الخامس وهو لإمام الحرمين: أن مراسيل غير الصحابة ليست بحجة، إلا مراسيل سعيد بن المسيب، فإنها فتشت فوجدت مسندة[1].

هذا وقد استدل كل فريق لمذهبه بجملة من الأدلة ليس هذا مقام بسطها إذ إن الخلاف بينهم في هذه المسألة عميق الأثر، فقد اختلف العلماء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في الاحتجاج بالمرسل فليرجع إلى أدلة كل فريق في مظانها[2]، إلا أنني سأسلط الضوء على المنقول عن الإمام مالك في الاحتجاج بالمرسل واعتباره له كالمسند.

المنقول عن الإمام مالك في الاحتجاج بالمرسل:

تباينت آراء أئمة المذهب المالكي في المنقول عن الإمام مالك في حجية الحديث المرسل، وإليك أقوالهم:

أولا: نقل طائفة من علماء المذهب عن الإمام مالك احتجاجه بالمرسل مطلقا دون تقييد بقيد، وقد رجح القاضي عياض القول بأنه حجة[3]، وقال ابن عبد البر: (وأصل مذهب مالك رحمه الله والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء)[4].

---

(1) ينظر: الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، لعثمان بن علي المارديني الشافعي، ص213.

(2) للاطلاع على الأدلة ينظر: كشف الأسرار، للبخاري الحنفي، ج3، ص2، إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص539، المستصفى، للغزالي، ج1، ص134، الوصول إلى الأصول، لابن برهان البغدادي، ج2، ص177، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود بن أحمد البابرتى، ج1، ص750.

(3) ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ج1، 167.

(4) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج1، ص11.

ودليل ذلك أن من تتبع موطأ الإمام مالك وجده مليئا بالمراسيل استدلالا واحتجاجا، فتراه يرسل حديث الشفعة ويعمل به[1]، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد ويوجب القول به[2]، ويرسل حديث ناقة البراء بن عازب في جنايات المواشي ويرى العمل به[3].

وهو منهج أهل المدينة الذين تقدموا مالكا، فالمشهور عنهم قبول المرسل والاحتجاج به، قال أبو الوليد الباجي: (ولو تتبعت أخبار الفقهاء السبعة وسائر أهل المدينة والشاميين والكوفيين والبصريين لوجدت أئمتهم كلهم قد أرسلوا الحديث ورووه مرسلا وأخذوا به)[4].

---

(1) حديث الشفعة رواه مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: «أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة فيه»، قال مالك وعلى ذلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا، وهو مرسل عن مالك لأكثر رواة الموطأ وغيرهم، ووصله عنه عبد الملك بن الماجشون وأبو عاصم النبيل ويحيى بن أبي قتيلة وابن وهب بخلف عنه. ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج3، ص268، شرح الزقاني على الموطإ، ج3، ص558.

(2) هذا الحديث رواه مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، قال ابن عبد البر: مرسل في الموطأ، ووصله عن مالك جماعة فقالوا: عن جابر، منهم عثمان بن خالد العثماني وإسماعيل بن موسى الكوفي، وأسنده عن جعفر عن أبيه عن جابر جماعة حفاظ، ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج1، ص443.

(3) حديث جنايات المواشي رواه مالك، عن ابن شهاب، عن حرام بن سعد بن محيصة، أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فيه، فقضى رسول الله ﷺ: «أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها»، قال ابن عبد البر: رواه جميع رواة الموطأ فيما علمت مرسلا، وكذلك رواه أصحاب ابن شهاب عن ابن شهاب أيضا هكذا مرسلا. ينظر: التمهيد، ج4، ص475.

(4) ينظر: إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص543.

ثانيا: نقل بعض المالكية عن مالك لقبول الحديث المرسل أن يكون عدلا؛ لأن العدل لا يُسْقِطُ الواسطةَ بينه وبين النبي ﷺ إلا لجزمه بثقة تلك الواسطة التي لم تذكر، وإلا كان مدلسا تدليسا قادحا في عدالته، والفرض أنه عدل[1].

ومما استدل به من عزا هذا الشرط لمالك أن إضافة قبول المرسل له رحمه الله كان على أساس احتجاجه به في موطئه، فصنيعه هو الدال على ذلك، إذ إنه لا يأخذ عن غير الثقات وأهل العدالة[2].

يقول يحي بن المديني: (مالك عن رجل عن سعيد بن المسيب أحب إلي من: سفيان عن رجل عن إبراهيم، فإن مالكاً لم يكن يحدث إلا عن ثقة)[3].

وقال جعفر الفريابي[4]: (كان من مذهب مالك التقصي والبحث عمن يحمل عنه العلم ويسمع منه)[5].

والمحصل مما سبق أن الاحتجاج بالمرسل عند الإمام مالك لا يخلو من أربعة صور:

الصورة الأولى: أن يرسل مالك الحديث ويدخل في هذه الصورة بلاغاته التي في الموطإ فهي مقبولة، لما علم من أن الإمام مالكا لا يروي إلا عن ثقة.

---

(1) ينظر: المقدمة، لابن القصار، ص24، نثر الورود شرح مراقي السعود ، لمحمد الأمين الشنقيطي، ج1، ص373.

(2) ينظر: حجية الحديث المرسل عند الإمام مالك، محمود صالح جابر، دراسات في علوم الشريعة والقانون المجلد33، العدد2، سنة 2006م، ص433.

(3) ينظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ج1، ص164.

(4) جعفر الفريابي، كان ثقة، حجة، من أوعية العلم، ومن أهل المعرفة والفهم، طوف شرقا وغربا، ولقي الأعلام، كان مكثرا في الحديث، مأمونا موثوقا به، توفي ببغداد سنة: 300هـ، وقيل: 311هـ، وكان عمره أربعا وتسعين سنة. ينظر في ترجمته: تاريخ دمشق، لابن عساكر، ج72، ص149، سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج11، ص62.

(5) ينظر: إسعاف المُبَطَّأ برجال الموطأ، للسيوطي، ص11.

الصورة الثانية: أن ترد الرواية عن كبراء التابعين ومتقدميهم، فالظاهر من حالهم أنهم يحدثون عن الصحابة إذا أرسلوا، فتقبل مراسيلهم، ولا ينبغي أن يختلف فيها؛ لأن المسكوت عنه صحابي، وهم عدول، وهؤلاء التابعون كعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، ونافع مولى ابن عمر، ومحمد بن سيرين، وغيرهم ممن هو في طبقتهم[1].

الصورة الثالثة: أن يروي الحديث عن تابعي غير كبير، إلا أن هذا التابعي لا يروي إلا عن ثقة، فهو حجة بلا خلاف[2].

ومن ذلك ما روي عن عروة بن الزبير أنه كان لا يروي إلا عن ثقة، وهو القائل: "إني لأسمع الحديث أستحسنه فما يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيقتدي به، وذلك أني أسمعه من الرجل لا أثق به، قد حدث به عمن أثق به، أو أسمعه من رجل أثق به قد حدث به عمن لا أثق به فلا أحدث به"[3]، وقد كان الإمام مالك يروي عنه مراسيل في موطئه[4].

الصورة الرابعة: أن يروي مالك حديثا عن تابعي غير كبير، إلا أن هذا التابعي يروي عن الثقة وغيره، فالإمام مالك كان يتحرى، فلا يحتج إلا بما تركن إليه نفسه وتثبت عنده صحته[5].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة مسألة فقهية واحدة وهي معاقبة المرأة للرجل في ديات الجراح، فقد نقل ـ رحمه الله ـ اتفاق العلماء فيما زاد على ثلث دية الرجل أن

---

(1) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي، ج1، 40.

(2) ينظر: حجية الحديث المرسل عند الإمام مالك، محمود صالح جابر، ص434.

(3) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر، ج1، ص،34.

(4) ينظر: بعض بلاغات مالك عن عروة بن الزبير في الموطإ، ج1، ص138، ج2، ص569، 787، 799، وغيرها.

(5) ينظر: حجية الحديث المرسل عند الإمام مالك، محمود صالح جابر، ص434.

المرأة فيه على النصف منه، واختلف فيما دون الثلث، وذكر أقوال العلماء في المسألة وهي على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب مالك رحمه الله إلى مساواتها مع الرجل إلى ثلث ديته، فإذا بلغت إلى ثلث الدية لم تستكملها، ورجعت إلى عقل نفسها، فكان لها في الثلث، وفيما زاد عليها نصف عقل الرجل، وهذا قول ثلة من الصحابة كزيد بن ثابت، وابن عباس، وعليّ بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، في المشهور عنهما، وهو مذهب الفقهاء السبعة[1]، وعمر بن عبد العزيز[2].

القول الثاني: ذهب الشافعي، وأبو حنيفة إلى أن المرأة على النصف من عقل الرجل في القليل والكثير[3].

استدل مالك – رحمه الله – بما رواه عن سعيد بن المسيب، وعن عروة بن الزبير أن المرأة مساوية للرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث دية الرجل كانت إلى النصف من دية الرجل[4].

وبما رواه في موطئه عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال: سألت سعيد بن المسيب كم في أصبع المرأة فقال: عشر من الإبل، فقلت كم في أصبعين قال: عشرون من

---

(1) هم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار، واختلف في السابع فقيل: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وقيل: سالم بن عبد الله، وقيل: أبو بكر بن عبد الرحمن، وقد نظم ذلك بعضهم ذاهبا إلى القول الثالث:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة فقسمته ضيزى عن الحق خارجه

فخذهم عبي الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجه

ينظر: مسائل لا يعذر فيها بالجهل على مذهب مالك، شرح العلامة الأمير على منظومة بهرام، ص8.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، ج4، ص567، مناهج التحصيل، ج10، ص142.

(3) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ج26، ص140، المجموع شرح المهذب، للنووي، ج19، 119.

(4) الموطأ، كتاب العقول، باب عقل المرأة، ج2، ص854.

الإبل، فقلت: كم في ثلاث فقال: ثلاثون من الإبل، فقلت: كم في أربع قال: عشرون من الإبل، فقلت حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها، فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم، فقال سعيد: هي السنة يا ابن أخي[1].

قال الرجراجي رحمه الله: فقوله: هي السنة يا ابن أخي، يحتمل أن يكون أرسله عن النبي ﷺ، والمرسل عند مالك كالمسند في وجوب العمل، ويحتمل أن تكون سنة مستنبطة من هذه الظواهر والآثار، ويحتمل أن تكون سنة البلد، بلد رسول الله ﷺ؛ فإنه متظاهر في التابعين؛ ولهذا قال ابن هرمز: وهذا مما أخذناه عن الفقهاء، ولم نقله برأينا[2].

أما الحنفية والشافعية فقد استدلوا بما أخرجه البيهقي عن الشعبي، أن عليا، ﷺ كان يقول: (جراحات النساء على النصف من دية الرجل فيما قل وكثر)[3].

اختلافهم في الاحتجاج بالحديث المرسل فمن قال الرجراجي: وسبب الخلاف في المسألة هو اعتبر المرسل كالمسند في وجوب العمل به ـ وهو مذهب الإمام مالك ـ استدل بقول سعيد بن المسيب: (هي السنة يا ابن أخي) فهو منقول عن جماعة من الصحابة، ولا بد أن يكونوا قد نقلوه عن النبي ﷺ.

ومن رد الأخذ بالحديث المرسل ـ وهم الشافعية ومن وافقهم ـ لم يعتبر قول سعيد بن المسيب هي السنة، أي سنة رسول الله ﷺ، بل كان يقصد سنة أهل البلد، والشافعي لا يرى الأخذ بعمل أهل المدينة كما هو معروف عنه، وقد نقل عنه قوله: كان مالك يذكر أنه السنة، وكنت أتابعه عليه وفي نفسي منه شيء، ثم علمت أنه يريد أنه سنة أهل المدينة فرجعت عنه[4].

---

(1) الموطأ، المرجع السابق، ج2، ص860.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج10، ص143، المنتقى شرح الموطإ، لأبي الوليد الباجي، ج7، ص91.

(3) السنن الكبرى، للبيهقي، رقم: 16308.

(4) ذكر البيهقي في سننه كلاما قريبا من هذا المعنى، ينظر: السنن الكبرى، المرجع السابق، ج8، ص168، نيل الأوطار، للشوكاني،ج7، ص81.

القاعدة السابعة

الجمع بين الحديثين عند الإمكان أولى من الطرح[1]

عبر الأصوليون عن هذه القاعدة بعدة ألفاظ منها:

إعمال الكلام أولى من إهماله، والجمع بين الدليلين أولى، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وغيرها من الألفاظ[2].

ومعنى الجمع لغة: تأليف المفترق، وهو مصدر قولك جمعت الشيء، ويُجْمَعُ على جموع يقال: جَمَع الشيء المتفرق فاجْتَمعَ، وأجْمَعَ الأمر إذا عزم عليه والأمر مُجْمَعٌ، ويقال أيضا أجْمِعْ أمرك ولا تدعه منتشرا[3].

---

(1) الجمع بين الدليلين المتعارضين عند الإمكان هو أول طرق دفع التعارض عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، فإن تعذر الجمع يرجح أحدها على الآخر بوجه من وجوه الترجيح، فإن تعذر الأولان يبحث عن تاريخ كل منهكا، فإن علم فالمتأخر ناسخ للمتقدم، كما هو متقرر في كتب الأصول، فإن تعذر أحد هذه الثلاثة يرجع إلى البراءة الأصلية ويفترض أن الدليلين غير موجودين، ومن العلماء من يقدم النسخ على الترجيح، وذهب الحنفية إلى أن المرتبة الأولى مرتبة النسخ إن علم المتأخر فيكون ناسخا للمتقدم، وإلا فيحكم بالترجيح لأحدهما على الآخر إن أمكن، ثم الجمع بينهما إذا لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر؛ لأن إعمال كليهما في الجملة حينئذ أولى من إلغاء كليهما بالكلية، وإلا إذا لم يعلم المتقدم ولم يمكن ترجيح أحدهما ولا الجمع بينهما تركا إلى ما دونهما من الأدلة. ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص3، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص709.

(2) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج2، ص129، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، ج2، ص851، نهاية السول، للأسنوي، ص375.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، ج3، ص1198، مختار الصحاح، ج1، ص119.

أما في اصطلاح الأصوليين فهو: إظهار عدم التضاد بين الدليلين المتضادين في الظاهر بتأويل كل منهما، أو تأويل أحدهما[1].

شروط الجمع بين الأدلة المتعارضة:

ذهب جمهور العلماء ـ خلافا للحنفية ـ إلى تقديم الجمع بين الدليلين عند توهم التعارض، وذلك بحمل العام على الخاص، أو المطلق على المقيد، أو حمل كل منهما على حالة غير التي يحمل عليها الآخر، وذلك بشروط[2]:

الشرط الأول: أن يكون كل دليل من الدليلين المتعارضين ثابت الحجية، فلا يجوز الجمع بين دليلين ضعيفين؛ لأنهما ليسا بدليلين، كما لا يكون الجمع بين دليلين أحدهما ضعيف أو شاذ أو متروك، إذ لا يقوى الضعيف على معارضة الصحيح، بل يصار هنا إلى ترجيح الأقوى.

الشرط الثاني: إذا كان الجمع بين الدليلين بالتأويل البعيد فلا يجوز أن يخرج هذا التأويل عن القواعد المقررة في اللغة، ولا يجوز أن يخالف عرف الشريعة ومبادئها السامية، ولا يجوز أن يخرج الكلام به إلى ما لا يليق بكلام الشارع.

الشرط الثالث: أن يكون الجامع من أهل الاجتهاد والنظر التدقيق في الشريعة، إذ إن منصبه منصب خطير، ومسلكه مسلك رفيع، وميدانه فسيح لا يستطيعه إلا من هو أهل لذلك.

الشرط الرابع: ألا يؤدي الجمع إلى بطلان نص من نصوص الشريعة، أو بطلان جزء منها وإلا فلا يعتد به ولا يمكن أن يعتمد عليه في الأحكام الشريعة.

---

(1) التأويل: هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل، وهو في الجمع قد يكون للدليلين معا، بأن يحمل كل منهما على حالة غير الحالة التي حمل عليها الآخر. ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص286، الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج2، ص23.

(2) ينظر: التعارض والترجيح عند الأصوليين، محمد إبراهيم الحنفاوي، ص264، المهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة، ج5، ص2420، الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج2، ص26.

الشرط الخامس: ألا يخرج المجتهد بجمعه بين الدليلين عن حكمة التشريع وسره، ولا يخالف بجمعه وتأويله الأحكام الشرعية المتفق عليها، أو المنصوص عليها نصا قاطعا، أو ما علم من الدين بالضرورة.

أثر هذه القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة أربعة فروع فقهية، أُورِدَها على النحو التالي:

الفرع الأول: في كيفية رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، فقد ذكر في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو أن يرفع يديه إلى منكبيه، وهما قائمان، وهذا هو المشهور عن مالك، وبه قال الشافعي رضي الله عنهما[1].

القول الثاني: أنه يرفعهما إلى صدره.

القول الثالث: يرفعهما إلى أذنيه، وهو قول أبي حنيفة[2].

وسبب الخلاف: تعارض الأخبار واختلاف الآثار الواردة في ذلك

فمنها حديث ابن عمر: (أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه)[3].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص166، الأم، للشافعي، ج1، ص125.

(2) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ج1، ص19، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، ج1، ص199، شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، ج1، ص281.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: صفة الصلاة، باب: رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح، حديث رقم: 702، ومسلم، في كتاب الصلاة، باب: استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع وفي الرفع من الركوع، حديث رقم: 390، واللفظ للبخاري.

ومنها: حديث مالك بن الحويرث أن الرسول ﷺ كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذي بهما أذنيه[1].

فمن ذهب مذهب الترجيح: أخذ بحديث ابن عمر؛ لأنه أصح من حديث مالك بن الحويرث.

ومن ذهب مذهب الجمع بين الحديثين قال: كان يحاذي بكفيه منكبيه، وأطراف أصابعه عند صماخة أذنيه.

وقد اختار الرجراجي الجمع بين الحديثين فقال: الجمع بين الحديثين مع الإمكان أولى من الطرح[2].

الفرع الثاني: في الصفة التي يجب أن تكون عليها الأضحية في ذاتها:

وهي أن تكون سمينة صحيحة، سالمة من العيوب التي نص الشارع عليها، وقد سئل ﷺ عن ما يتقي من العيوب في الضحايا، فأشار بيده، وقال: "أربعٌ: العرجاءُ البين ضلعها، والعوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعجفاء التي لا تنقي"[3].

فإن كان فيها عيب كثير سوى هذه الأربعة المنصوص عليها، هل تجزئ معه أو لا تجزئ؟ قولان في المذهب:

---

(1) أخرجه البخاري، المرجع السابق، حديث رقم، 705، ومسلم، المرجع السابق، حديث رقم: 391.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، للرجراجي، ج1، ص247، واللفظ لمسلم.

(3) أخرجه مالك في الموطإ، كتاب الضحايا، باب ما ينهى عنه من الضحايا، حديث رقم، 1024، قال ابن عبد البر: (هكذا روى مالك هذا الحديث عن عمرو بن الحرث عن عبيد بن فيروز لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك والحديث إنما رواه عمرو بن الحرث عن سليمان ابن عبد الرحمان عن عبيد بن فيروز عن البراء بن عازب فسقط لمالك ذكر سليمان بن عبد الرحمان ولا يعرف هذا الحديث إلا لسليمان بن عبد الرحمان هذا ....انه) التمهيد، ج8، ص246، ومعنى العجفاء التي لا تنقي قيل: هي التي لا شحم فيها، وقيل: التي لا مخ في عظامها. ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لشهاب الدين النفراوي، ج1، ص379.

أحدهما: أنها لا تجزئ، وهو قوله في المدونة وغيرها، وهو مشهور المذهب[1].

وحجة أصحاب هذا القول أنه ليس المراد من هذه الصفات في الحديث الحصر، بل هو في معرض الأصل، فيجوز القياس عليها؛ لأن مقصود الشارع اجتناب ماله قدر وبال من سائر العيوب، ولأن المراد من اجتناب هذه العيوب المعدودة تأثيرها في نقصان الشاة المضحى بها لا غير ذلك، فمهما وجد عيب يعمل مثل ذلك أو أكثر منه، فما المانع أن يناط به الحكم؟[2]

والثاني: أن غير هذه الأوصاف تجزئ، وهو مذهب البغداديين من أصحاب مالك[3].

وقد اعتبر أصحاب هذا الرأي أن الحديث في معنى الحصر، وهذا هو الظاهر من اللفظ، وذلك أنه ﷺ عندما سئل ما الذي يتقي فيها من العيوب؟ فنص على الأربعة، ولم يكتف بذكرها وعددها حتى نعتها ووصفها بصفةٍ تخرج غيرها من العدد المحصور[4].

وبناء على هذا الاختلاف اختلفوا في مقطوعة الأذن أو مشقوقتها أو مثقوبتها وفي مكسورة القرن.

أما العيب في الأذن سواء بشق أو ثقب أو قطع فما كان منها يسيرا فلا يمنع الإجزاء اتفاقا، كقطع ما دون الثلث من الأذن[5]، وما كان منها كثيرًا، هل يؤثر في المنع أم لا؟ قولان في المذهب حكاهما الرجراجي[6]:

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص548.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص256.

(3) ممن ذهب إلى هذ القول: ابن القصار وابن الجلاب وغيرهم، ينظر: التفريع، لابن الجلاب، ص305، بداية المجتهد، لابن رشد، ج2، ص194.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج3، ص256.

(5) ينظر: جامع الأمهات، لابن الحاجب، ص229،

(6) ينظر: مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج3، ص257.

أحدهما: أنها لا تجزئ وهو مشهور المذهب.

والآخر: أنها تجزي.

وأما مكسورة القرن فاختلفوا فيها على أربعة أقوال:

أحدها: أنه يجوز أن يضحى بها، وإن كانت مستأصلة القرنين، وهو قول ابن المواز[1].

والثاني: لا يجوز أن يضحي بعضباء، وهي مكسورة القرن الخارج والداخل، وإن لم يدمي، وإن ذهب الخارج وبقى الداخل صحيحًا: فإنها تجزئ، وهو قول ابن حبيب في المدونة[2].

والقول الثالث بالتفصيل: أنه إذا ذهب البعض، وكانت لا تدمى: جاز أن يضحي بها، وإن كان يدمي: فلا يجوز، وهو قول ابن القاسم في "المدونة"[3].

والرابع: أنها تجزئ، وإن كان يدمى، وهو قول أشهب في "مدونته"[4].

وسبب الخلاف في قطع الأذن والقرن تعارض الآثار:

فمن ذلك ما أخرجه النسائي عن النبي ﷺ لما قيل له: أكره النقص يكون في القرن والأذن، فقال رسول الله ﷺ: "فما كرهته فدعه ولا تحرمه على أحد"[5].

---

(1) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص316.

(2) المرجع السابق.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص546.

(4) ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج3، ص341، التبصرة، للخمي، ج4، ص1581.

(5) كتاب الضحايا، باب العرجاء، حديث رقم: 4370، وأحمد في مسنده، حديث رقم: 18533، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

ويعارضه ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن ولا نضحي بشرقاء ولا بخرقاء ولا مقابلة ولا مدابرة[1] ولا بتراء"[2]، وهذا خلاف الحديث الأول.

قال الرجراجي: وقد يمكن الجمع بين الحديثين، فيحمل ما قال في حديث علي ﷺ على ما كثر من ذلك، وحديث أبي بردة على ما كان يسيرًا[3].

ويتضح مما سبق أن من ذهب إلى الجمع بين الخبرين في التحديد فيما يمنع الإجزاء مما يذهب من هذه الأعضاء، قد اعتبر إدماء القرن غير مُجْزِئٌ، وبعضهم لم يعتبره، وكذلك الحال في ذهاب الأذن، فبعضهم اعتبر ما كان أقل من الثلث مُجْزِئاً، وما كان أكثر من الثلث غير مجزئ، والله أعلم.

---

(1) الشرقاء: هي الشاة مشقوقة الأذن، والخرقاء: هي التي في أذنها خرق مستدير، والمقابلة: هي التي قطع من أذنها من قبل وجهها وترك معلقا من قدام، فإن كانت من آخر فهي مدابرة، والبتراء: هي التي قطع من ذنبها النصف أو الثلث، ينظر: البيان والتحصيل، المرجع السابق، ج3، ص338، شرح مختصر خليل للخرشي، ج3، ص38، المصباح المنير للفيومي، ص311.

(2) أخرجه الترمذي، باب ما يكره من الأضاحي، حديث رقم: 1498، وأبو داود في كتاب الأضاحي باب ما يكره من الضحايا، حديث رقم: 2804، والنسائي في كتاب الضحايا باب المقابلة، حديث رقم: 4372، وابن ماجة في كتاب الأضاحي، باب ما يكره أن يضحي، حديث رقم: 3142، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص260.

الفرع الثالث: في تعليل الربا في المطعومات

أورد الرجراجي رحمه الله اختلاف العلماء في ربا التفاضل، وأقوالهم على النحو التالي:

القول الأول: لا ربا إلا في النسيئة[1]، وهو مذهب ابن عباس ومن تابعه من العلماء، وأباح التفاضل في جميع الأنواع يدًا بيد[2].

القول الثاني: إن ربا التفاضل ممنوع في الأشياء الستة التي نص النبي ﷺ عليها دون ما عداها[3].

القول الثالث: إن ربا التفاضل ممنوع في الأشياء الستة، وغيرها، وهو مذهب فقهاء الأمصار[4].

وسبب الخلاف: تعارض الأخبار الواردة عن النبي ﷺ؛ فمن ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال: أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: "إنما الربا في النسيئة"[5]، وفي

---

(1) ربا النسيئة: هو تأخير الدين في مقابل الزيادة على مقداره الأصلي ـ وهذا هو ربا الجاهلية ـ أو تأخير قبض أحد البدلين في بيع المال الربوي بجنسه، إذ لا يقبل أحد العاقدين عادة تأجيل تسليم أحد العوضين إلا عند وجود الزيادة به في القيمة. ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج5، 3702.

(2) وهذ مذهب أسامة بن زيد بن أرقم والزبير وابن جبير وغيرهم، وقد نقل جابر بن زيد أن ابن عباس رجع عن قوله، ثم جاء إجماع التابعين على تحريم الربا بنوعيه، فرفع الخلاف. ينظر: المغني، لابن قدامة، ج4، ص134، الفقه الإسلامي وأدلته، لوهبة الزحيلي، ج5، ص3703.

(3) وهذا مذهب أهل الظاهر. ينظر: المحلى لابن حزم، ج7، ص401.

(4) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ج5، ص183، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لابن عرفة الدسوقي، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة نشر، ج3، ص28، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للخطيب الشربيني، ج2، ص279، المغني، لابن قدامة، ج4، 135.

(5) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، حديث رقم: 1596.

رواية عند البخاري: "لا ربا إلا في النسيئة"[1].

ويعارضه قوله ﷺ: " الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء"[2].

وفي رواية لمسلم: " أن النبي ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى"[3].

وقد جمع الرجراجي بين هذه الأدلة ودفع التعارض بينها من أوجه، ولاسيما على ما روي أن ابن عباس قد رجع إلى ما عليه الجماعة من ثبوت ربا التفاضل[4]:

الوجه الأول: يحتمل أن يكون معنى قوله ﷺ: "لا ربا إلا في النسيئة" يعني في العروض، وما في معناها مما هو خارج عن الستة المنصوصة وغيرها مما يقاس عليها.

الوجه الثاني: ويحتمل أن يريد بذلك الأجناس المختلفة من هذه الستة، كالذهب والفضة؛ إذ لا ربا فيهما إلا مع النسيئة؛ لقوله عليه السلام: "إذا اختلفت الأجناس فبيعوها يدًا بيد"، فيحتمل مراد ابن عباس على هذا.

الوجه الثالث: ويحتمل أن يكون المراد بقوله ﷺ: "إنما الربا في النسيئة": إثبات حقيقة الربا، وحقيقته: أن يكون في الشيء نفسه، وهو ربا الجاهلية المذكور في القرآن

(1) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، حديث رقم: 2069.
(2) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، حديث رقم: 2027.
(3) رواه مسلم في كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، حديث رقم: 1587.
(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص118.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ سورة البقرة، الآية: 279.

بهذه الاحتمالات جمع الرجراجي رحمه الله بين هذه الأدلة التي ظاهرها التعارض؛ لأن الجمع بين الأدلة عند الإمكان أولى من إهمال أحدها كما هو مقرر عند الأصوليين.

الفرع الرابع: فيمن جحد لرجل مالًا ثم وقع له عندهُ مثلُ ذلك هل يسوغ له أن يجحده فيه أم لا؟

وجواب هذه المسألة أن الجاحد لا يخلو من أن يكون غاصبًا أو غير غاصب، وفي كل هل المأخوذ هو المغصوب بعينه أو لا؟

فصَّل الرجراجي القول في ذلك كله[1]، وسأكتفي بالصورة التي لها علاقة بالقاعدة الأصولية محل البحث وهي كون الجاحد غير غاصبٍ، مثل أن يكون له عليه ديْنٌ أو أودع عنده وديعة فجحدهُ فيها، ثم ظفر له بمثلِ ذلك أو ما يُساوى قيمتهُ –هل يحل لهُ الجحودُ أم لا؟ فالمذهب على ستة أقوال:

أحدها: المنعُ من الأخذ جُملةً، وهو ظاهر قول مالك في المُدونة في "كتاب الوديعة" في رواية ابن القاسم عنه حيث قال: لا يجحدهُ[2].

والثاني: إباحة الأخذ له جملةً بلا تفصيل، وإن كان عليه دين، وهو قولُ ابن عبد الحكم[3].

---

(1) انظر تفصيل هذه الصور في مناهج التحصيل، ج9، ص250.

(2) وهذا مذهب الحنفية وهو المشهور عن الحنابلة أيضا. ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص445، المغني لابن قدامة، ج12، ص229.

(3) وهو مذهب الشافعي أيضا، وقد ذهب ابن الماجشون إلى استحباب ذلك فقال: أرى له أن يستعمل الحيلة بكل ما يقدر حتى يأخذ حقه، فإن فيه إبراء ذمة المسلم، ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج18، ص493، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، للشيخ خليل بن إسحاق الجندي، ج6،

والثالث: التفصيل بين أن يكون عليه ديْنٌ، فيأخُذ القدْر الذي يصحُّ له في المحاصة مع الغرماء، وإن لم يكن عليه ديْن كان له أن يأخُذ، وهي رواية ابن وهب عن مالك[1].

والرابع: أنه يأخذ جميع حقِّهِ، وإن لم يكن عليه ديْن، وإن كان عليه ديْن، فلهُ أخذ قدْر ما ينوبُه في الحصاص إن أمن أن يحلف كاذبًا، وهي رواية ابن نافع عن مالك[2].

والخامس: أنه يأخُذُ ويحلفُ أنَّه مالهُ عندهُ وديعة، ولا غيره بخلاف الحقوق الثابتة في الذمم من المبايعات والقرض، وهو قول ابن شعبان في "الزاهي"[3].

والسادس: أنَّ الأخذ له جائز ما لم يكن عليه ديْن، فإن كان عليه ديْن فلا يأخذ شيئًا، وهذا قولُ قياسي[4].

ومنشأ الخلاف في المسألة: تعارض الحديثين وهما:

قوله ﷺ: "أدِّ الأمانة إلى مَن ائتمنك، ولا تخُن من خانك"[5]، فهذا عام، ويُعارضه قوله ﷺ لهند بنت عُتبة بن ربيعة بن عبد شمس لما شكت إليه أن زوجها أبا سفيان بن حرب، لا يُعطيها من الطعام ما يكفيها هي وولدها، فقال لها رسول الله ﷺ: "خُذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[6].

ص483، الحاوي الكبير، للماوردي، ج17، ص857.

(1) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج10، ص454.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، البيان والتحصيل، المرجع السابق، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، المرجع السابق، ج6، ص483.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج9، ص251.

(4) ينظر: التبصرة، للخمي، ج12، ص6010، مناهج التحصيل، المرجع السابق.

(5) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب البيوع، حديث رقم: 1264، وأبو داود في أبواب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، حديث رقم: 3534، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

(6) أخرجه البخاري في كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف، حديث رقم: 5049.

فمن أخذ بعموم قوله ﷺ: "ولا تخُن مَن خانك"، قال: يُمنع من الأخذ عمومًا.

ومن أخذ بمقتضى حديث هند قال: بجواز الأخذ عمومًا.

قال الرجراجي رحمه الله: ومن أصحابنا مَنْ ذهب للجمع بين الحديثين، فحمل قولَه عليه السلام: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" على أن: تأخُذ مقدار ما يجبُ لها، ولا تتعدّى، فتأخُذ أكثر مما يجب لها، وكذلك يتأول قوله عليه السلام: "ولا تخن من خانك" أي: لا تتعدى، فتأخذ أكثر من الواجب فتكون خُنْته آخرًا كما خانك هو أولًا؛ لأن مَنْ أخذ حقَّهُ الواجب فليس بخائن، فعلى المعروف الذي أباح به النبي ﷺ لهند تَخَرَّجَ الحديثان، ولا يحمل على التعارض، والأحاديث مهما أمكن الجمع بينها فلا يُطرح بعضها[1].

والله أعلى وأعلم.

(1) ومن العلماء الذين ذهبوا إلى الجمع بين هذين الحديثين ابن رشد الجد، واللخمي وغيرهما، ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج18، ص493، التبصرة، للخمي، ج12، ص6010، مناهج التحصيل، ج9، ص253.

المبحث الثالث

القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع

القاعدة الأولى: الإجماع واجب الاتباع

القاعدة الثانية: الإجماع على خلاف الأصل هل تقوم به حجة أم لا؟

القاعدة الثالثة: إجماع السكوت هل يكون حجَّة أم لا؟

القاعدة الأولى: الإجماع واجب الاتباع

معنى القاعدة: أنه إذا اتفق مجتهدو الأمة الإسلامية بعد وفاته ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور الشرعية فإن هذا الاتفاق يعتبر حجة شرعية يجب اتباعه، ولا يجوز مخالفته.

وذلك أن هذا الإجماع من سبيل المؤمنين الذي توعد الله مخالفه بالعذاب الشديد، فقال ﷻ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ سورة النساء الآية 115، ولا يتأتى أن يكون هذا التوعد إلا على محرم، فيكون اتباع سبيل غير المؤمنين محرما، وسبيل المؤمنين: هو نهجهم وطريقهم الذي ينتهجونه ويسيرون عليه، ومن بين ذلك إجماعهم على أمر من الأمور الشرعية[1].

كما أن قوله ﷻ: ﴿وَلَمۡ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَلِيجَةٗۚ﴾ سورة التوبة، الآية: 16 يقتضي لزوم اتباع المؤمنين، وترك العدول عنهم، كما يلزم اتباع النبي ﷺ، وفيه دليل على لزوم حجة الإجماع، والوليجة المدخل، كأنه قال: لا يجوز أن يكون له مدخل غير مدخل المؤمنين[2].

وقد قال بوجوب اتباع الإجماع جماهير أهل العلم من جميع المذاهب، ولم يخالف في هذا إلا نفر يسير ومخالفتهم لا تضر، منهم النظام[3] من المعتزلة، وقوم من

---

(1) ينظر: الوسيط في أصول الفقه، عمر مولود، ص 118.

(2) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص، ج4، ص277، أصول الفقه الإسلامي، عبد الحميد الجياش، ص40.

(3) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، سمي بذلك لأنه كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون على زعم أتباعه، وقيل كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وهو شيخ المعتزلة، وإليه تنسب

الإمامية والخوارج[1].

ونقل عن داود اعتبار إجماع الصحابة دون غيرهم، وقد أومأ الإمام أحمد رحمه الله إلى ذلك، وقد حُمِلَ قوله على عدة محامل منها: الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، إلا أنه قد ثبت عنه أنه احتج بالإجماع وأطلق القول بصحته في مواضع كثيرة[2].

وقد استدل الجمهور بالمنقول والمعقول

أما المنقول فمنه الآيتان سالفتا الذكر، وبقوله ﷺ (إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار)[3].

وقوله ﷺ: (لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك)[4].

وقوله ﷺ: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد

النظامية إحدى فرق المعتزلة، ينسب إليه أمور عظائم منها: إنكار الإجماع، والقياس، والخبر المتواتر، ونحو ذلك. ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص113.

(1) ينظر: كنز الوصول الى معرفة الأصول، للبزدوي، ص245، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص645، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج1، ص257، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين المرداوي، ج4، ص1525.

(2) ينظر: التحبير شرح التحرير، المرجع السابق، مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ص149، الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج2، ص87.

(3) أخرجه الترمذي في سننه، باب: الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم، 2167، ج4، 466، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(4) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، حديث رقم: 3442.

الأعظم)[1].

فهذه الأحاديث وغيرها ظاهرة في نفي الخطإ والضلالة عن هذه الأمة، ولزوم اتباعها، وذلك متمثل في علمائها، فإجماعهم حق، وما كان حقا وجب العمل به.

أما المعقول فمنه قول البزدوي رحمه الله: " فإن رسولنا عليه السلام خاتم النبيين باق إلى آخر الدهر، وأمته ثابته على الحق إلى أن تقوم الساعة، وإنما المراد بالأمة من لا يتمسك بالهوى والبدعة، ولو جاز الخطأ على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق، فوجب القول بأن إجماعهم صواب بيقين، كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين"[2].

وقال ابن العربي: "يبعد عرفا ويستحيل عادة فِي مسالك الظنون وتعارض الاجتهاد أَن تتفق الخواطر وتتوارد الأدلة على حكم وَاحِد فِي ملتطم الظنون ومزدحم المعارضات إِلا عند اتفاقهم على ظهور ترجيح أحد الوجوه والسبل الَّتي أفضت إِلى ذلك الحكم المتفق عليه، فيستحيل عادة خلاف ذلك، فكيف يجوز بعد هذا أن يظنّ ظانٌّ أن مسلكه أوضح من مسلكهم، وترجيحه أوفي من ترجيحهم"[3].

---

(1) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم، 3950، قال محمد فؤاد عبد الباقي: في إسناده أبو خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف. وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر، ج2، ص1303.

(2) ينظر: كنز الوصول الى معرفة الأصول، للبزدوي، ج1، ص245.

(3) ينظر: المحصول، لابن العربي، ج1، ص122.

أثر القاعدة في الفروع

حكى الرجراجي رحمه الله الإجماع في كتابه في كثير من المسائل الفقهية، وقد صرَّح بلفظ هذه القاعدة في مسألة الشركة في الصنف المتحد والمتعدد، فبين أن جواز الشركة لا يخلو من وجهين: إما أن يكون صنفًا واحدًا، أو أصنافًا.

فإن كان صنفًا واحدًا؛ كالدنانير من كليهما، أو الدراهم، أو الطعامين من صنف واحد، أو العرضين من صنف واحد؛ وكذلك العين: فالإجماع على جواز الشركة به عند اتحاد الجنسية، وكذلك العرضين من صنف واحد عندنا.

فإن كانا أصنافًا مختلفة؛ كالطعامين المختلفين أو العرضين المختلفين، أو الدنانير من عند واحد والدراهم من عند الآخر، أو العرض من عند أحدهما، والعين من عند الآخر، أو بالعرض والطعام: فقد جوز ذلك كله سحنون، واختلف فيه قول مالك، واضطرب فيه قول ابن القاسم.

أما الصنف المحدد: فقد اتفق المذهب على جواز الشركة فيه، والدليل الدال على جواز الشركة عند اتحاد الجنسية: الإجماع الواجب الاتباع، المحرم التداع[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص14/13.

القاعدة الثانية
الإجماع على خلاف الأصل هل تقوم به حجة أم لا؟

يطلق الأصل ويراد به تارة الغالب، وتارة على الوضع اللغوي لقولهم: الأصل عدم الاشتراك، ويطلق على إرادة البعيد الذي لا يعقل معناه، وقد يطلقونه على إرادة البراءة الأصلية[1].

وقال الآمدي: يطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره، وعلى ما يعرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره، وإن لم يُبْنَ عليه غيره[2].

ويطلق الأصل ويراد به النصوص من الكتاب والسنة والإجماع والقياس[3].

ويطلق ويراد به المسألة المتفق عليها، ويقابله الفرع وهو عبارة عن المسألة المختلف فيها.

وهذا الأخير هو المعنى الذي اختاره الرجراجي حيث قال: الأصل في اصطلاح الأصوليين: عبارة عن المسألة المتفق عليها، والفرع هو عبارة عن المسألة المختلف فيها[4]، قال الرازي مؤيدا هذا المعنى: ولكنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم في تسمية محل الوفاق بالأصل ومحل الخلاف بالفرع[5].

وقد بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة مسألة غياب الساعي عن المزكي

---

(1) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج7، ص96.
(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص210.
(3) ينظر: المقدمة في الأصول، لابن القصار المالكي، ص4.
(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص59.
(5) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص28.

خمس سنين وبيده أربعون شاة، ثم صارت في العام الخامس ألفا، هل تزكى الفائدة عن الأعوام الماضية أم لا؟

فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنه يزكي الألف عن الخمس سنين، وهو قول مالك، وابن القاسم في المدونة وغيرها، فيأخذ عن أول سنة عشر شياه، وعن الأربع سنين تسعا[1].

والثاني: أنه يزكي عن الأربع سنين واحدة، وعن السنة الخامسة تسع شياه، ولا يزكى الألف عن الخمس سنين، وهو قول عبد الملك في كتاب ابن سحنون بناء منه على أن الساعي يبتدئ بأول عام، وهذا عكس مذهبه في مسألة الهارب[2].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف الإجماع إذا انعقد على خلاف الأصل، هل تقوم به الحجة أم لا؟

فمن رأى أنه يكون حجة قال: إنه يزكي ما وجد عنده عما مضى من السنين؛ لأن الفتنة هاجت بين الأئمة رضوان الله عليهم، فقام الناس نحوا من ست سنين لم تؤخذ منهم الزكاة، فلما استقر الأمر في نصابه، وعاد إلى صوابه، واتفقت كلمة الإسلام، واتخذت البيعة للإمام، وبعثت السعاة، وأمروا بالأخذ عن سالف الأعوام مما وجد بأيدي الملاك من الأنعام، ما لم ينقص عن النصاب، فاتفق رأي الجماعة أن ذلك هو الصواب.

ومن رأى أن ذلك لا يكون حجة قال لا يزكى عن سنة إلا ما كان عند رب الماشية

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص37. ووجه ذلك أنه حين أخذ منها عشر شياه عن السنة الأولى صارت إلى أقل مما فيه الزكاة فلزم أن يأخذ عن الأربع سنين تسعا.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج2، ص237.

منها، ولا يزاد عليها، وكونه يزكى عن سنة بنصاب سنة أخرى هو مراغم للقياس[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص373.

القاعدة الثالثة
إجماع السكوت هل يكون حجَّة أم لا؟

الإجماع السكوتي خلاف القولي، وصورته أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار[1].

وقد اختلف العلماء في حكم هذا الإجماع ومدى اعتباره على أقوال عدة، ملخصها كالآتي:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا حجة، وقد نسب هذا القول إلى الإمام الشافعي أخذا من قوله: "لا ينسب إلى ساكت قول" وهذا آخر أقواله وظاهر مذهبه[2]، واختاره الرازي والبيضاوي[3].

الثاني: أنه إجماع وحجة؛ لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يُظَنُّ منه الموافقة عادة، واشترطوا لذلك ألا يُعلم أن الساكت ساخط غير راض بذلك القول، وأن تمضي مدة تسع النظر في ذلك القول بعد سماعه، وهذا مذهب جمهور العلماء[4].

---

(1) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص223.

(2) إلا أن الزركشي نقل عن النووي في شرح الوسيط قوله": لا تغترن بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة، وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع". ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج6، ص458.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، ج1، ص448، المنخول، للغزالي، ص415، المحصول، للرازي، ج4، ص215، منهاج الوصول، للبيضاوي، ص88.

(4) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج1، ص101، إحكام الفصول، لأبي

الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، وممن ذهب إلى هذا القول أبو هاشم الجبائي[1] المعتزلي، والصيرفي، والآمدي[2]، وابن الحاجب في منتهى الوصول[3].

الرابع: أنه جحة بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو علي الجبائي، وأحمد في رواية عنه، ونقله ابن فورك عن أكثر أصحاب الشافعي، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللمع: إنه المذهب قال: فأما قبل الانقراض ففيه طريقان، إحداهما: أنه ليس بحجة قطعا، والثانية على وجهين[4].

الوليد الباجي، ج2، ص693، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج4، ص1170، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص151،

(1) هو عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، توفي سنة: 321هـ، ببغداد. ينظر: وفيات الأعيان، ج3، ص183، طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحي بن المرتضى، ص94.

(2) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ج2، ص66، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج1، ص315،

(3) إلا أنه في مختصره الصغير لم يقل هذا وإنما تردد حيث قال: (إذا أفتى واحد وعرفوا به، ولم ينكره واحد منهم قبل استقرار المذاهب فإجماع أو حجة)، ينظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ص42، المختصر بشرح العضد، لعضد الملة الإيجي، ص117.

(4) ينظر: اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ص90، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص224.

الخامس: أنه إجماع إن كان فتيا لا حكما[1]، وبه قال ابن أبي هريرة[2] كما حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق والماوردي والرافعي وابن السمعاني والآمدي وابن الحاجب[3].

السادس: عكس القول الخامس؛ أي أنه يكون حجة إذا كان حكما، لصدوره عادة بعد البحث والتشاور مع العلماء، أو اتفاقهم بخلاف الفتيا، وهو قول أبي إسحاق المروزي[4].

السابع: أنه حجة إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج، فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق؛ لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن استدراكه، وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع[5].

الثامن: أنه حجة إن كان في عصر الصحابة وإلا فلا[6].

---

(1) قال الشوكاني: ووجه هذا القول أنه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم، وقيل: وجهه أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه، فلا يكون السكوت دليل الرضا، ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج لهذا بقوله: إنا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك. ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص225.

(2) هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، فقيه شافعي، درس ببغداد، وتخرج عليه خلق كثير، وانتهت إليه إمامة العراقيين، وكان معظماً عند السلاطين والرعايا، من مؤلفاته: المسائل في الفقه، شرح مختصر المزي الصغير، توفي ببغداد سنة: 345هـ، ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج2، 75، سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج12، ص40.

(3) ينظر: قواقع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، ج2، ص4، المحصول، للرازي، ج4، ص215، المختصر بشرح العضد، لعضد الملة الإيجي، ص117، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج1، ص315،.

(4) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج6، ص465، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص542.

(5) حكى هذا القولَ ابنُ السمعاني عن بعض الشافعية، ينظر: قواطع الأدلة ج2، ص8.

(6) ينظر: الترياق النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع، للأبي بكر بن عبد الرحمن العلوي الحسيني

التاسع: أنه حجة إذا كان الساكتون أقل من القائلين نظرا للأكثر[1].

والقول الفصل وهو ما عليه أكثر العلماء: أن الإجماع السكوتي حجة ظنية، وذلك لأن المتتبع لأقوال الفقهاء يجدهم يحتجون بالقول الذي انتشر بين الصحابة حيث لم يظهر له مخالف، وذلك أمارة كونه حجة ظنية[2].

كما أن سكوت البعض لا يفهم منه عدم الموافقة فهو للموافقة أقرب؛ لأن الشأن في العالم أنه لا يسكت على باطل إن استيقنه، فعادة العلماء الجهر بالحق وعدم الخوف من ذي سلطان مهما كانت قوته وبطشه، ولو سكت مدة لعارض من خوف أو نحوه لما كان سكوته مدة حياته، كما أنه لابد من بيان رأيه لخاصة طلابه وخاصته وناقلي فقهه، وأما سكوته لعدم نظره في المسألة فلا ينافي الإجماع؛ لأنه حينئذ لا قول له في المسألة، وينبغي أن نعلم أننا لو اشترطنا تصريح كل عالم بالموافقة على الحكم لما أمكن أن نجد مسألة نقل إلينا فيها قول جميع المجتهدين، وكل ما نقله العلماء الذين ينقلون الإجماع هو من قبيل الإجماع السكوتي[3].

وبناء على ما سبق فإنه يتضح لدى الباحث أن الإجماع السكوتي لا يخلو من ثلاث حالات:

الحسيني الشافعي، ص168، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص542.

(1) حكى هذا القول السرخسي في أصوله، ج1، ص303.

(2) ينظر: الوسيط في أصول الفقه، عمر مولود عبد الحميد، ص125، مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، ص151.

(3) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص 131، الوسيط في أصول الفقه، عمر مولود عبد الحميد، ص125. بتصرف.

إما أن يعلم أن الساكتين راضون بذلك، فهو إجماع قولا واحدا، وإما أن يعلم أنهم ساخطون غير راضين بذلك، فليس بإجماع قولا واحدا، وإما ألا يعلم منهم رضا ولا سخط، فهذه التي وقع الخلاف فيها بين العلماء على ما سبق بيانه.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة فرعا فقهيا واحدا وهو: حكم العمل بالقافة[1] وإثبات النسب بها عند تعذر الفراش الصحيح الذي هو دليل على صحة الإلحاق، وقد أَوْرَدَ الخِلَافَ في ذلك فقال:

وعلى الجملة فالناس في القول بالقافة على ثلاثة مذاهب:

أحدها: القول والعمل بالقافة، وهو قول مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبي ثور والأوزاعي[2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قد قضى بها بمحضر خير القرون، وقد روى مالك عن سليمان بن يسار أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنهُ كان يليط أولاد الجاهلية لِمن ادّعاهم في الإسلام، فأتى رجلان كلاهما يَدَّعِى ولد امرأة، فدعا قائفًا فنظر إليهما فقال القائف: لقد اشتركا فيه، فضربهُ عمر بالدرة، ثُمَّ دعى المرأة، فقال لها: أخبرينى خبرك، فقالت: كان هذا لأحد الرجلين، يأتيني ـ وهي في إبلٍ لأهلها ـ، فلا يُفارقها حتى يظن وتظن أنها قد استمرَّ بها حبل، ثُمَّ انصرف عنها،

---

(1) هي: اقتفاء الشبهة لتخايل الخلقة، وهو علمٌ خص اللهُ بهِ آحادًا أو أفرادًا مِن العباد، وهي سنة دائمة إلى يوم التناد، وكان الحُكم بها في الجاهلية، فأقرها الشرع في سائر الأزمان من مواضح البرهان. ينظر مناهج التحصيل، ج5، ص354.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، ج2، ص551، الأم، للشافعي، ج6، ص265، المغني، لابن قدامة، ج6، ص428، العدة شرح العمدة، بهاء الدين المقدسي، ج1، ص476.

فأهريقت عليه دمًا، ثُمَّ خلفَ عليها هذا – تعنى الآخر–، فلا أدرى مِن أيهما هو، فكبر القائف، فقال عمر للغلام: "وَالِ أيَّهما شئت"[1].

فقد حكم بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمحضر جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مِن غير إنكار من واحدٍ منهم، فصار ذلك كالإجماع[2].

والثانى: أنَّهُ لا يجوز العمل بالقافة، وأنَّ الولد إذا تداعاهُ اثنان أو أكثر، فإنَّهُ يُقضى به لمن ثبت لهُ الفراش، وإن لم يكُن هناك فراش كان بينهما[3]، وكذلك إذا اشتركا في الفراش، وهو مذهب الكوفيين وأكثر أهل العراق[4].

وقد استدل أصحاب هذا القول بما روي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر"[5]، فإذا عُدم الفراش أو اشتركا في الفراش كان الولد بينهما.

قال الرجراجي: (وكأنَّهم رأوهُ في ذلك بقوة شرعية لا طبيعية، وقالوا: فإنَّهُ يلزم مَنْ قال: أنَّهُ لا يمكن أن يكون ابنًا واحدًا من أبوين بالعقل، إذ لا يجوز وقوع ذلك في

---

(1) أي أن عمر رضي الله عنه خَيَّرَ الولدَ أن ينتسب إلى أي الرجلين شاء، فإن العادة تقضي أن تميل نفسه إلى أبيه، ولأن الولد يجد لوالده مالا يجد لغيره. ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، ج16، ص201، والحديث رواه مالك في الموطإ، كتاب الأقضية، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه، حديث رقم: 1420، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الدعوى والبينات، باب القافة ودعوى الولد، حديث رقم: 21263.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج5، ص355.

(3) أي يكون الولد منسوبا إليهما جميعا ورثهما وورثاه.

(4) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ج17، ص130، مناهج التحصيل، ج5، ص354.

(5) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة، حديث رقم: 6368، ومسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقى الشبهات، حديث رقم: 1458.

الشرع، لاستحالة ورود الشرع بخلاف ما في العقل[1]، وروُى مِثل قولهم عن عمر رضي الله عنهُ)[2].

والثالث: أنَّهم يقترعون فيهِ، فأيهما خرجت قرعته ألحق به الولد، وقضي عليه لخصمه بحصته من الدية، وهو مذهب أهل الظاهر وجماعة مِن أهل الحديث[3].

وحُجَّتهم في ذلك ما روي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنهُ كان باليمن، فأتي بامرأة وطئها ثلاثة في طهر واحد، فسأل اثنين أتقران لهذا بالولد؟ فلم يقرا، ثم سأل اثنين أتقران لهذا بالولد؟ فلم يقرا، ثم سأل اثنين: أتقران لهذا بالولد؟ حتى فرغ فسأل اثنين اثنين عن واحد فلم يقروا، فأقرع بينهم فألزم الولد الذي خرجت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية، فرفع ذلك إلى النبي ﷺ: فضحك حتى بدت نواجذه[4].

قال الرجراجي رحمه الله بعد أن حكى الخلاف في المسألة:

وسبب الخلاف: إجماع السكوت، هل يكون حجة أم لا؟

---

(1) ينظر: المبسوط للسرخسي، ج17، ص130، مناهج التحصيل، ج5، ص355.

(2) ما روي عن عمر رضي الله عنه لا يصح، وإن صح فيحتمل أنه ترك قول القافة لأمر آخر، إما لعدم ثقتهما، وإما لأنه ظهر له من قولهما واختلافه ما يوجب تركه، فلا ينحصر المانع من قبول قولهما في أنهما اشتركا فيه. ينظر: المغني، لابن قدامة، ج6، ص428.

(3) ينظر: المحلى، لابن حزم الظاهري، ج9، ص339.

(4) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: الطلاق، باب النفر يقعون على المرأة في طهر واحد، حديث رقم: 13472، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 4987، وأحمد في مسنده، من حديث زيد بن أرقم، حديث رقم: 19348، مؤسسة قرطبة، القاهرة، دون طبعة ولا سنة نشر، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لاضطرابه، فقد رواه الشعبي واختلف عنه. ج4، ص373.

وقد رجح رحمه الله القول بأن الإجماع السكوتي جُحَّة يجب العمل به قائلا: (فمن جعله حجة، قال: بوجوب العمل بالقافة، وهو الصحيح)[1].

وهذا ما تميل إليه النفس لقوة أدلة القائلين به ولاعتباره من قِبَلِ الصحابة رضوان الله عليهم.

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج5، ص356.

المبحث الرابع
القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس

يشتمل هذا المبحث على عشرة قواعد:

القاعدة الأولى: جواز القياس في الشرع.
القاعدة الثانية: الإجماع المنعقد على غير قياس، هل يقاس عليه أم لا؟
القاعدة الثالثة: قياس الشبه ضعيف عند الأصوليين.
القاعدة الرابعة: قياس العكس ضعيف عند الأصوليين.
القاعدة الخامسة: العلة القاصرة هل يصح التعليل بها؟.
القاعدة السادسة: التأثير هو وجود الحكم بوجود العلة.
القاعدة السابعة: المناسبة والإخالة شرط في صحة العلة.
القاعدة الثامنة: السبر والتقسيم.
القاعدة التاسعة: القياس الجلي عند الأصوليين.
القاعدة العاشرة: الرخص هل يقاس عليها؟.

القاعدة الأولى: جواز القياس[1] في الشرع.

قال الرجراجي رحمه الله: وأما جواز القياس في الشرع فجمهور المسلمين على جوازه ووقوعه، وقد استعمله النبي ﷺ والصحابة من بعده، والعلماء[2].

وهذا الباب من أهم أبواب أصول الفقه إذ هو أصل الرأي، وينبوع الفقه، ومنه تتشعب الفروع وعلم الخلاف، ومنه يستمد، ومنه تعلم الأحكام في الوقائع التي لا نهاية لها، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، والوقائع غير محصورة، كما أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أَحَقُّ الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه[3].

---

(1) عرف علماء الأصول القياس بأنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، وهذا التعريف منقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو اختيار أكثر المحققين من الأصوليين، قال الرازي: وهو أَسَدُّ ما قيل في هذا الباب، ووصفه ابن برهان بأنه أوضح الحدود ثم قال: (وإنما تمتحن صحة الحدود به، فكل ما كان أقرب إليه كان أقرب إلى الصحة، وكل ما كان أبعد منه كان أبعد من الصحة؛ فإنه ذكر فيه الفرع والأصل والجامع والحكم، ثم إنه تعرض لتفصيل الحكم، ثم إنه تعرض لتفصيل الجامع، وهذا هو الحد الكامل...إنه). ينظر: الوصول إلى الأصول، لابن برهان البغدادي، ص218، المحصول، للرازي، ج5، ص9، الحاصل من المحصول، لتاج الدين الأرموي، ج2، ص825، البرهان، للجويني، ج2، ص487، المستصفى، للغزالي، ص280، البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص9، الإحكام، للآمدي، ج3، ص205، نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج7، ص 3026.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص468.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص485، التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص672، تقريب الوصول إلي علم الأصول، لابن جزي الغرناطي، ص134.

والقول بحجية القياس هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين من سلف الأمة وخلفها، وقد استدلوا على ذلك بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وبإجماع الصحابة، وبالفطرة والعقل.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ سورة الحشر، الآية:2 .

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور، يقال عبرت عليه، وعبرت النهر، والمعبر: الموضع الذي يعبر عليه، والمعبر: السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور، والعَبْرَةُ: الدمعة التي عَبَرَتْ من الجفن، وعَبَرَ الرؤيا وعَبَّرَهَا: جاوزها إلى ما يلازمها، فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك، والقياس عُبُورٌ من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلا تحت الأمر[1].

ومن السنة: قوله ﷺ: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)[2].

ووجه الاستدلال منه أن اجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مردودا إلى أصل، وإلا كان مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس[3].

---

(1) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص37، التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص679.

(2) هو جزء من حديث (أن النبي عليه السلام لما بعث معاذا إلى اليمن قاضيا قال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟، قال: اقضي بكتاب الله.....) وقد أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1327، وأبو داود في سننه واللفظ له، في كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: 3592، ج2، ص327، والحديث اختلف في صحته، وقد مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم منهم الفخر البزدوي في أصوله، ص250، والجويني في البرهان، ج2، ص17، وأبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي، ج6، ص72، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ج1، ص471.

(3) ينظر: الإحكام، للآمدي، ج4، ص36.

ومنها ما روي في الصحيحين من قصة الأعرابي الذي ولد له ولد أسود يخالف لونه لون أمه وأبيه فقاسه ﷺ على أولاد الإبل الحمر يكون فيها الأورق، وقال فيه عليه الصلاة والسلام: لعله نزعه عرق[1]، والقصة صحيحة مشهورة[2].

وقوله ﷺ لعمر حين سأله عن القبلة للصائم: (أرأيت لو تمضمضت)[3] فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أن الكل مقدمة الفطر[4].

ومن الأدلة على صحة العمل بالقياس: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية من النص، يقول صاحب كشف الأسرار: إن مُدْرَكَ الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة، وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الأصل معللا، أو دليل خاص على جواز القياس[5].

ومن الأمثلة على استدلال الصحابة بالقياس: قياسهم العهد على العقد في الإمامة العظمى، وكاجتهادهم في مسألة الجد والأخوة، وتمثيلهم في ذلك بالغصنين والخليجين[6]، وكقولهم في المشركة، وكقول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: أقول

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب: الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، حديث رقم: 4999، ومسلم في كتاب اللعان، حديث رقم: 1500، واللفظ للبخاري.

(2) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص235.

(3) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الصيام، باب المضمضة للصائم، حديث رقم: 3036، والحاكم في المستدرك، كتاب الصوم، حديث رقم: 1572، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

(4) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص502، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص234.

(5) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج3، ص294.

(6) يروي خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أن عمر بن الخطاب لما استشار في ميراث الجد والإخوة قال زيد: وكان رأيي يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيهم من الجد، وعمر بن الخطاب يرى يومئذ أن الجد

فيها برأيي، وكقول عمر رحمه الله لأبي موسى الأشعري: " اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك "، وكقولهم في السكران: إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فحدوه حد الفرية، وأمثال هذا كثيرة جداً، إن لم تتواتر آحادها حصل بمجموعها العلم الضروري أنهم كانوا يجتهدون فيما لا نص فيه[1].

واستدل الجمهور أيضا بأن عدم العمل بالقياس يفضي إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع عن الأحكام[2] وذلك لأمرين:

أولهما: قلة النصوص الشرعية، حيث إن الشارع لم ينص على حكم خاص لكل حادثة حدثت في زمن نزول الوحي أو ستحدث بعد ذلك.

ثانيهما: كثرة الحوادث والوقائع التي وقعت أو ستقع بين الخلق، فاضطر المجتهدون إلى استعمال القياس لإيجاد أحكام شرعية لتلك الحوادث التي لم ينص الشارع على حكمها، وذلك بإلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه، وذلك إثبات لشمولية الشريعة الإسلامية.

أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلا فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن، ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان، ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل، وروي أن عليا كرم الله وجهه حين سأله عمر ضرب له مثالا بسيل فانشعب منه شعبة، ثم انشعبت شعبتان، فقال: أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى تيبس أما كانت ترجع إلى الشعبتين جميعا، قال الشعبي فكان زيد يجعله أخا حتى يبلغ ثلاثة هو ثالثهم، فإن زادوا أعطاه الثلث، وكان علي يجعله أخا ما بينه وبين ستة وهو سادسهم ويعطيه السدس، فإن زادوا على ستة أعطاه السدس، وصار ما بقي بينهم. ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ج1، ص212.

(1) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص234.

(2) ينظر: الإحكام، للآمدي، ج4، ص32، روضة الناظر، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص152، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص233.

وفي ذلك إثبات بأن الشريعة صالحة لكل زمان ولكل مكان، وذلك فيه رد على من زعم بأن الشريعة الإسلامية عاجزة عن حل بعض المشكلات العصرية[1].

ومنها أن العقل يدرك حكم العلل الشرعية، إذ مناسبتها للحكم عقلية مصلحية، يدرك العقل طلب تحصيلها، وورود الشرع بها[2].

قال الرازي ومن المعقول: أن القياس يفيد ظن دفع الضرر؛ فوجب جواز العمل به[3].

وبيانه: أن من ظن أن الحكم في الأصل معلل بكذا، وعلم أو ظن حصول ذلك الوصف في الفرع، وجب أن يحصل له الظن بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل، ومعه علم يقين بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب، فتولد من ذلك الظن، وهذا العلم: تَرْكُ العملِ بهِ سببٌ للعقاب؛ فثبت أن القياس يفيد ظن الضرر[4].

وقد نفا القول بحجية القياس قوم من المعتزلة والظاهرية وعلى رأسهم النظام، وتابعه من المعتزلة جعفر بن حرب[5] وجعفر بن مبشر[6] ومحمد بن عبد الله الإسكافي[7]، وهو

---

(1) ينظر: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، عبد الكريم النملة، ج7، ص78.

(2) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص234.

(3) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص142.

(4) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، ج7، ص3167.

(5) هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمذاني المعتزلي العابد، كان من نساك القوم، وله تصانيف، توفي سنة: 236هـ. ينظر: سير أعلام البلاء، للذهبي، ج10، ص549.

(6) هو جعفر بن مبشر الثقفي من رؤوس المعتزلة له تصانيف في الكلام، كان متكلما صاحب حديث وله خطابة وبلاغة وزهد وعفة، توفي سنة: 234هـ. ينظر: لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، ج2، ص121.

(7) هو محمد بن عبد الله الإسكافي البغدادي، أبو جعفر، أحد متكلمي المعتزلة، أصله من سمرقند، وكان خياطا أخذ الكلام عن أبي جعفر بن حرب، كان عجيب الشأن في العلم والذكاء والصيانة ونبل الهمة

قول داود الظاهري وابن حزم، وقد بالغ ابن حزم في الاحتجاج ببطلان القياس في الفقه الإسلامي، واستدل بأدلة تلخيصها على النحو التالي[1]:

أولا: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة الحجرات، الآية:1 وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ سورة الإسراء، الآية: 36 وقال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ سورة الأنعام، الآية: 38 وقال تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ سورة مريم، الآية: 64 فاستدل بهذه الآيات على أن القرآن اشتمل على جميع الأحكام الشرعية، فما من حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله، وذلك مغن عن القياس، فما لم يكن منصوصا عليه فيهما وجب ألا يكون حقا، وهذه نصوص مبطلة للقياس وللقول في الدين بغير نص؛ لأن القياس قفو لما لا علم به، وتقدم بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، واستدراك على الله تعالى ورسوله ﷺ ما لم يذكراه[2].

وقد رد الجمهور على هذا بأن المنصوص لم يحط بجميع أحكام الحوادث، فدل على أنَّا مأمورون بالاعتبار والقياس، ونحوه قول المزني في كتاب إثبات القياس: لو لم يكن

والنزاهة، توفي سنة: 240هـ. ينظر: طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحي، ص78، لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، ج5، ص221.

(1) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج7، ص368، النبذة الكافية في أحكام أصول الفقه، لابن حزم الظاهري، ص62، البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص21.

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج7، ص493.

للنظير حكم نظيره في الحلال والحرام لبطل القياس، ولما جاز لأحد أن يقول إلا بنص كتاب أو سنة، وكان ما اختلف فيه مهملا لا حكم له، وهذا غير جائز[1].

ثانيا: أن الله تعالى أنزل الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال، ففي ماذا يُحْتَاج إلى القياس أو إلى الرأي، ومن أقر بذلك ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وقال ما لا يحل القول به[2].

ثالثا: أن النبي ﷺ أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الله ورسوله من غير نص، فقد قال ﷺ: (دعوني ما تركتكم، إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[3].

قال ابن حزم: (فهذا حديث جامع لكل ما ذكرنا، بين فيه ﷺ أنه إذا نهى عن شيء فواجب أن يجتنب، وأنه إذا أمر بأمر فواجب أن يؤتى منه حيث بلغت الاستطاعة، وأن ما لم ينه عنه ولا أمر به فواجب ألا يبحث عنه في حياته ﷺ، وإذ هذه صفته ففرض على كل مسلم ألا يحرمه ولا يوجبه، وإذا لم يكن حراما ولا واجبا فهو مباح ضرورة)[4].

ففهم من ذلك أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يتقدم فيه بحكم؛ لأنه أمر أن يترك ما لم يرد فيه، فالقياس فيه مخالفة لذلك النص[5].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص34.

(2) ينظر: الإحكام، لابن حزم، ج7، ص487 بتصرف.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم: 6858.

(4) ينظر: الإحكام، لابن حزم، ج7، ص498.

(5) ينظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص206.

وقد رد الجمهور على ذلك بأن هناك حوادث تجددت عصرا بعد عصر، ولم ينزل فيها قرآن، ولا ورد فيها سنة مثل الخنثى المشكل، والغرقى، والهدمى، وميراث المعتق بعضه، والنهبى، ومسألة الجد مع الأخوة وما شاكل ذلك كلها من دين الله، لكن عنى بتتمة الدين: ما كان بعض أدلته نصا، وبعضها استنباطا، وما خلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من أدلة الأحكام الحادثة بما وفق القائسين له من الاستنباطات والإلحاقات، وأخذهم للمسكوت من المنطوق[1].

رابعا: قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ سورة النساء، الآية59 قالوا: وأنتم تردون إلى الرأي.

وقد رد الجمهور على ذلك بأنَّا نرده إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم، وأنتم فقد رددتم القياس من غير رد إلى نص النبي عليه السلام، ولا إلى معنى مستنبط من النص[2].

الخامس: قوله عليه السلام: (تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، ثم تعمل برهة بسنة رسول الله، ثم تعمل بالرأي فإذا عملوا بالرأي فقد ضلوا وأضلوا)[3]، وقد رد الجمهور على ذلك بأن المراد به الرأي المخالف للنص، بدليل قوله: (ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام، ويحرمون الحلال)[4]،

---

(1) ينظر: الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء بن عقيل، ج2، ص195.

(2) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص295، بتصرف.

(3) رواه السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 3331، قال أبو زرعة: لا ينبغي الجزم بهذا الحديث، فإنه ضعيف، وقال الهيثمي: فيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري، متفق على ضعفه، ج1، ص297.

(4) رواه البزار في مسنده، وقال: هذا الحديث لا نعلم أحدا حدث به إلا نعيم بن حماد ولم يتابع عليه، حديث رقم: 2755، ج7، ص186.

وما نقلوا من آثار الصحابة في ذم الرأي إنما هو الرأي المذموم الذي يخالف الكتاب والسنة، ومثل هذا النوع من القياس ليس بحجة اتفاقا[1].

منشأ الخلاف في المسألة:

منشأ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى حكم تعليل أحكام الله، فنفاة القياس نفوا أن يكون لله حكمة في أمره ونهيه، وأن العقل قاصر عن إدراك علل الأحكام؛ لأن الشرع مبني علي التعبديات، أما الجمهور فإنهم يرون أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يقتضي العقل تحصيلها وورود الشرع بها، كالعلل العقلية، ولأننا نستفيد بالقياس ظنا غالبا في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين[2]، قال الرازي في المحصول: لما كان الغالب على ظن المجتهد أن الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا، حصل له الآن ظن أن ذلك القوي حق، جاز له الفتوى به؛ لأن العمل بالظن واجب[3].

أثر الاختلاف في القاعدة على الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة فرعين فقهيين هما على النحو التالي:

الفرع الأول: الجمع بين الصلاتين في غير عرفة والمزدلفة:

---

(1) ينظر: الوجيز في أصول الفقه، لعبد السلام أبو ناجي، ص181.

(2) ينظر: الإحكام، لابن حزم، ج8، ص76، روضة الناظر، لابن قدامة، ج2، ص153، حجية القياس والرد على المخالفين، يوسف بن عبد الرحمن، ص37.

(3) ينظر: المحصول، للرازي، ج6، ص97.

فمذهب مالك والشافعي جواز الجمع على الجملة[1]، ومنعه أبو حنيفة وأصحابه[2]، ووافقه أشهب من أصحاب مالك رحمه الله[3].

وسبب الخلاف: اختلافهم في تأويل الآثار التي رويت في الجمع، والاستدلال بها على وجه الجمع؛ لأنها كلها أفعال وليست أقوالا، والأفعال يتطرق إليها الاحتمال كثيرا أكثر من تطرقه إلى اللفظ.

وثانيا: اختلافهم في تصحيح بعضها[4].

وثالثا: اختلافهم في جواز القياس في ذلك.

قال الرجراجي: وأما اختلافهم في إجازة القياس في ذلك فهو أن يلحق سائر الصلوات في السفر بصلاة عرفة ومزدلفة، أعني أنه يجوز الجمع، قياسا على تلك

---

(1) إلا أن مالكا رحمه الله أجاز ذلك بشرطين: أن يجد به السير، ويخاف فوات أمر، وهو قوله في المدونة، وروي عن ابن حبيب، أنه يجوز الجمع بشرط واحد؛ وهو جد السير، وإن لم يخش فوات أمر، وهو ظاهر قوله في المدونة، وذهب أشهب إلى جواز الجمع في السفر وإن لم يجد به السير. ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص205، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج1، ص264/263، مناهج التحصيل، ج1، ص421، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، ج1، ص395، مغني المحتاج، للشربيني، ج1، ص272.

(2) وقد تأول الأحناف الأخبار الواردة في جواز الجمع بين الصلاتين بأن الجمع بينهما كان فعلا لا وقتا، وبيان الجمع فعلا أن المسافر يؤخر الظهر إلى آخر الوقت، ثم ينزل فيصلى الظهر، ثم يمكث ساعة حتى يدخل وقت العصر فيصليها في أول الوقت، وكذلك يؤخر المغرب إلى آخر الوقت، ثم يصليها في آخر الوقت والعشاء في أول الوقت، فيكون جامعا بينهما فعلا، وهذا ما يسمى بالجمع الصوري، وهو مستحب عند المالكية. ينظر: المبسوط للسرخسي، ج1، ص272، الإشراف، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص314.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج1، ص263.

(4) راجع تفصيل ذلك في مناهج التحصيل، ج1، ص419.

المعاني، فيقال مثلا: صلاة وجبت في سفر، فجاز أن يجمع، وأصله الجمع بعرفة والمزدلفة؛ لكن القياس في العبادات يضعف فحواه[1].

الفرع الثاني: الصلوات المتروكات عمدا هل تقضى أم لا؟

فمذاهب فقهاء الأمصار رضوان الله عليهم أنه إثم، وأن القضاء عليه واجب[2]، وذهب بعض أهل الظاهر إلى أنها لا تُقْضى، وأنه مأثوم[3].

ومثار الخلاف في هذه المسألة ينبني على قاعدتين:

إحداهما: إثبات جواز القياس في الشرع.

والثانية: قياس العامد على الناسي إذا سلم جواز القياس.

قال الرجراجي رحمه الله: وأما جواز القياس في الشرع: فجمهور المسلمين على جوازه ووقوعه، وقد استعمله النبي ﷺ والصحابة من بعده، والعلماء، إلى هلم جرا.

وأما القاعدة الثانية: وهي قياس العامد على الناسي؛ لأن الناسي محل الإجماع، فهل يقاس عليه العامد أم لا؟

وينبني الخلاف: على الخلاف في وجوب القضاء على الناسي هل هو من باب التغليظ، أو من باب الرفق والرخصة، فمن رأى أنه من باب التغليظ يقول بجواز القياس؛

---

(1) ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص183، مناهج التحصيل، ج1، ص421.

(2) ينظر: العناية شرح الهداية، لأبي عبد الله البابرتي، ج1، ص485، شرح التلقين، للمازري، ج1، ص731، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الشربيني الخطيب، ج1، ص112، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، ج2، ص178.

(3) وهو قول الحسن البصري وأبي بكر الحميدي وابن تيمية وابن رجب. ينظر: المحلى، لابن حزم، ج2، ص10، الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ج5، ص319، فتح الباري، لابن رجب الحنبلي، ج3، ص358.

لأن العامد أولى بأن نورد عليه بالتغليظ من الناسي، فيجوز القياس؛ لأن ذلك من باب أولى[1].

ومن رأى أن ذلك من باب الرفق والرخصة يقول: لا يقاس عليه العامد؛ لأن الناسي معذور بالنسيان، والعامد مختار للترك، فلا جمع ولا مناسبة ولا إحالة بينهما؛ لأن العمد والنسيان ضدان، والضدان لا يصلح الجمع بينهما، إنما يقاس الأشبه على الأشبه؛ لأن الشيء يأوي إلى شبيهه وينحو عن ضده، ولاسيما على القول بأن القضاء إنما يجب بأمر متجدد، لا بأمر الأداء؛ فعلى هذا يكون العامد مأثوما ولا يجزئه القضاء؛ لأن قصده إلى ترك الصلاة بغير عذر من أعظم المآثم، كيمين الغموس التي هي أعظم من أن تكفر[2].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص468.

(2) ينظر: المحلى، لابن حزم، ج2، ص12، بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص193، فتح الباري، لابن رجب الحنبلي، ج3، ص358، مناهج التحصيل، ج1، ص468.

القاعدة الثانية

الإجماع المنعقد على غير قياس هل يقاس عليه أم لا؟[1]

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الأول: أنه يجوز القياس على أصل ثابت عن طريق الإجماع، وهو مذهب جمهور العلماء[2].

الثاني: أنه لا يجوز القياس إلا على الأصل الثابت بالكتاب والسُّنَّة فقط، ولا يجوز القياس على أصل ثابت بالإجماع مطلقاً، وقد حكى ابن السمعاني هذا القول عن بعض أصحاب الشافعي ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه، وحكي ذلك عن بعض الحنابلة أيضا[3].

وقد استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها[4]:

أولا: أن الإجماع أصل ثابت تثبت به أحكام الشرع، فجاز القياس على الأصل الثابت به، كالقياس على ما ثبت بالكتاب والسُّنَّة.

ثانيا: أنه يجوز القياس على أصل ثابت بخبر الواحد، وهو يفيد الظن، فمن باب أَوْلى أن يقاس على أصل ثابت بالإجماع؛ لأن الإجماع آكد من خبر الواحد.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص141.

(2) ينظر: التبصرة، للشيرازي، ص447، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص883.

(3) ينظر: المرجعان السابقان، وإرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص117، الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج3، ص157.

(4) ينظر: المراجع السابقة والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج5، ص1987.

أما أصحاب القول الثاني فقد احتجوا بأنه إذا أجمع العلماء على أصل، فإن ذلك الإجماع أو الاتفاق حصل عن دليل، وهو مستند الإجماع، فيجب طلب الدليل والمستند، فإنه ربما كان نطقا يتناول الفرع فيغني عن القياس، وربما كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع، فلا يجوز القياس عليه[1].

وقد أجيب عن هذا بأن الدليل الذي ثبت به الإجماع إن كان نطقاً يتناول الفرع لم يمنع القياس، بل يقويه، وإن كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع لا يمنع أن يكون هناك معنى آخر يتعدى إلى الفرع فيقاس عليه، فإذا لم يوجد ما يمنع القياس على ما ثبت بالإجماع، فإنه يقاس عليه بشرط معرفة العِلَّة، ولا داعي للنظر في مستند الإجماع[2].

بنى الرجراجي على هذه القاعدة مسألة الصلاة في ثوب الكافر:

وقد فصل القول فيما إذا كان الثوب جديدا أو ملبوسا، فنقل قول مالك رحمه الله أنه: (لا بأس بالصلاة فيما نسجوه، مع العلم بأنهم يباشرون الأنجاس، ولا يتوقون الأدناس، وهو يقول في العتبية: يَبُلُّون ما نسجوه بالخمر، ويحلونه بأيديهم، ويسقون الثياب قبل أن تنسج)[3].

وأما إن كان ملبوسا من أمتعتهم، فهل هو كالجديد أم لا؟.

فالمذهب على قولين:

---

(1) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص883، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج5، ص1987.

(2) المرجعين السابقين.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج1، 90، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج1، ص50.

أحدهما: أنه ليس كالجديد، وأنه لا يصلي المسلم به، ولا الكافر إذا أسلم، إلا بعد الغسل، وإن كان جديدا بعد أن امتهن باللبس، وهو المشهور.

والثاني: أنه كالجديد الذي كما نسج، وأنه يصلي به، وإن لم يغسل وهو قول محمد بن عبد الحكم[1].

قال الرجراجي رحمه الله: وسبب الخلاف: الإجماع المنعقد على غير قياس، هل يقاس عليه أم لا؛ لأن قول مالك: (مضى الصالحون على ذلك) إشارة إلى الإجماع[2].

ثم قال معلقا على هذه المقالة: (فترك النظر على الاقتداء والتسليم للسلف الماضي، وإلا فالذي يقتضيه الدليل النقلي والنظري أنهم وجميع أمتعتهم نجس؛ كما أخبر الله تعالى في كتابه العزيز)[3].

---

(1) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج1، 90.

(2) قال محمد بن رشد: مثل هذا في المدونة، وهو كما قال، ولا فرق في القياس بين ما نسجوا ولبسوا، وإنما هو الاتباع. ينظر: البيان والتحصيل، المرجع السابق، ج1، ص51، مناهج التحصيل، ج1، ص141.

(3) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ سورة التوبة، الآية: 28، ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص140.

القاعدة الثالثة

قياس الشبه ضعيف عند الأصوليين

يطلق الشبه[1] في الاصطلاح على نوع معين من الأقيسة، وقد اختلفت آراء الأصوليين في تعريفه، فَعُرِّفَ بأنه: ما تردد فيه الفرع بين أصلين، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين، إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر، فإلحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه[2].

ومن أمثلته تردد العبد بين الحر والبهيمة، في التمليك، فمن قال: يملك بالتمليك؛ قال: هو إنسان يثاب ويعاقب وينكح ويطلق، ويكلف بأنواع من العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس ناطقة، فأشبه الحر، ومن قال: لا يملك قال: هو حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه أشبه الدابة، وعلى هذا خرج الخلاف في ضمانه إذا تلف بقيمته، وإن جاوزت دية الحر إلحاقا له بالبهيمة والمتاع في ذلك، وبما دون دية الحر بعشرة دراهم تشبيها له به، وتقاعدا به عن درجة الحر[3].

وعرفه الكمال بن الهمام بأنه: ما مناسبته ليست لذاته بل بشبهه، فيحتاج إلى المثبت[4].

---

(1) يطلق الشبه في اللغة ويراد به المثل، وجمعه أشباه، وأشبه الشيء الشيء أي ماثله، وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم. وأشبه الرجل أمه: وذلك إذا عجز وضعف، واشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه. لسان العرب، لابن منظور، ج13، ص503.

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص394.

(3) ينظر: شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، ج3، ص425.

(4) ينظر: تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه، ج4، ص76.

وعرفه القاضي أبو الوليد الباجي بأنه: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه[1].

وقيل: هو ما اجتمع فيه مناطان مختلفان، لا على سبيل الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، فالحكم بالأغلب حكم بالأشبه[2].

وقيل: هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما[3].

وعرفه القاضي أبو بكر بأنه: الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، ولكن يستلزم ما يناسب الحكم[4].

يقول الآمدي بعد أن نقل عدة تعريفات لقياس الشبه: اعلم أن إطلاق اسم الشبه وإن كان حاصله في هذه الصور راجعا إلى الاصطلاحات اللفظية، غير أن أقربها إلى قواعد الأصول تعريف الشبه بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها، وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين، ووافقه في ذلك القرافي رحمه الله[5].

وهذا النوع من القياس مهم جداً، وقد قال الغزالي في أهميته : (ولعل جلَّ أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية)[6].

---

(1) ينظر: إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص871.
(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص395.
(3) ينظر: غاية السول إلى علم الأصول، لابن المبرد الحنبلي، ص132.
(4) ينظر: البحر المحيط للزركشي، ج7، ص295، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص136.
(5) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص396، نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، ج7، ص3327.
(6) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص317.

مذاهب العلماء في قياس الشبه:

اختلف العلماء في حجية قياس الشبه على أقوال:

القول الأول: إن قياس الشبه حجة يصح التمسك به، وإليه ذهب جمهور الأصوليين منهم: أبو حنيفة ومالك وظاهر قول الشافعي وأحمد، وهو اختيار البيضاوي والرازي، ونقله إمام الحرمين عن معظم الفقهاء واختاره[1].

القول الثاني: أن قياس الشبه باطل، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني والشيرازي والصيرفي والمروزي، وأكثر الحنفية، وطوائف من الأصوليين[2].

القول الثالث: أن قياس الشبه إن تمسك به المجتهد كان حجة في حقه، إن حصل غلبة الظن، وإلا فلا، وهذا ما اختاره الإمام الغزالي.

قال رحمه الله: (ما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه، فمن أثر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب، ولم يكلف إلا غلبة الظن، فهو صحيح في حقه، ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به)[3].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص298، الترياق النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع، لأبي بكر بن عبد الرحمن بن شهاب الدين العلوي الحسيني الشافعي، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، ص206، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص311.

(2) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي، ص609، الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص،، ج1، ص147/144، البرهان، للجويني، ج2، ص 568، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص395، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص67.

(3) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص318.

وقد استدل كل فريق على صحة مذهبه بأدلة أذكر منها ما يأتي:

أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بحجية قياس الشبه بأن الشرع جاء باعتبار الأشباه، فقد روي أن النبي ﷺ قال للذي سأله عن القبلة في الصوم (أرأيت إن تمضمضت)[1] يريد بذلك الجواز، ففيه تشبيه للشيء بنظيره، وإعطاء المثل حكم الممثل به.

وكذلك ما روي أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: نعم، قال: (فدين الله أحق أن يقضى)[2].

يقول ابن القيم: فَقَرَّبَ الحكمَ من الحكم، وجَعَلَ دَيْنَ الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دَيْنِ الآدمي، وَأَلْحَقَ النظيرَ بالنظير[3].

وهذا فعل الصحابة أيضا، فقد روي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري قوله: (الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق)[4].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين، وإلى الأنفال وهي من المثاني، فقرنتم بينهما وما فصلتم بـ: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾؟ قال: كان النبي ﷺ كلما نزلت عليه سورة

---

(1) سبق تخريجه ص134.

(2) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، حديث رقم: 1852، ومسلم في كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، حديث رقم: 1148.

(3) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ج1، ص199.

(4) ينظر: إعلام الموقعين، المرجع السابق، ج1، ص130، ج2، ص175.

يقول: " ضعوها في موضع كذا " فكانت براءة من آخر القرآن نزولا، فتوفي رسول الله ﷺ ولم يبين موضعها، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فقرنت بينهما[1].

قال ابن العربي: (هذا دليل على أن القياس أصل في الدين، ألا ترى إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه وأعيان الصحابة، كيف نحوا إلى قياس الشبه عند عدم النص، ورأوا أن قصة براءة شبيهة بقصة الأنفال، فألحقوها بها؟ فإذا كان الله تعالى قد بين دخول القياس في تأليف القرآن فما ظنك بسائر الأحكام)[2].

واستدلوا أيضا بأن العلل الشرعية ليست بعلل في الحقيقة، وإنما هي علامات وأمارات بالمواضعة، ولا فرق بين أن يجعل شبه الفرع بالأصل دلالة على إلحاقه به في حكم من الأحكام وبين أن يجعل العلامة والدلالة علة، كما أن الشبه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به[3].

أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بعدم حجية قياس الشبه بأدلة أذكر منها ما يلي:

أولا: أن الصحابة رضي الله عنهم لم يعتبروا فيما نقل عنهم من القياس أكثر من مجرد الشبه فدل على أن هذا القدر يكفي.

وقد رد القائلون بحجية قياس الشبه بأن هذا غير مسلم، بل إن الصحابة رضوان الله عليهم اعتبروا المعاني والعلل، فهذا عمر قال لأبي بكر رضي الله عنهما: رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا، وقال علي رضي الله عنه في شارب الخمر: إذا شرب

---

(1) ينظر: اللباب في علوم الكتاب، لسراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، ج10، ص4.

(2) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، دار الفكر العربي، ج2، ص893.

(3) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص871، المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، ج5، ص281، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2،ص137.

سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى أن يحد حد المفتري، فدل على أنهم اعتبروا المعنى المقتضي للحكم والشبه المؤثر فيه[1].

ثانيا: أن ما من فرع إلا وهو يشبه الأصل من وجه، ويخالف الأصل من وجه آخر، وليس الجمع بينهما لأجل اشتباههما بأولى من التفريق بينهما لأجل اختلافهما، وهذا يؤدي إلى أن تثبت فيه الأحكام المتضادة[2].

وقد أجيب عن هذا بأنَّا لا نقول أنه حجة بمجرد شبه الفرع بحكم الأصل؛ بل لأن الدليل قد دل على أن الجمع بينهما أولى من التفريق بينهما لأجل الاختلاف، وليس لأحد من محصلي من يقول بقياس الشبه من يوجب حمل الفرع على كل ما بينهما شبه؛ لأنه يشبه أصولا كثيرة متضادة، فثبت أن الجمع بينهما إنما يكون بعد الدليل المثبت لغلبة الظن، فبطل ما تعلقوا به[3].

أما رأي الغزالي فهو موافق لرأي الجمهور، حيث أقام البراهين والحجج على صحة هذا القياس، ثم قال: لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما وصف ليس مناطا، وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين، فهذا من قبيل الحكم بالشبه والإلحاق بالأشبه، والأمر فيه إلى المجتهد، فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله تعالى، وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه إلا في صفة واحدة، فحكم هنا بظنه

---

(1) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ص459.

(2) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص872.

(3) ينظر: المرجع السابق.

فهذا من قبيل الحكم بالشبه، أما كل وصف ظهر كونه مناطا للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه[1].

والراجح هو قول جمهور الأصوليين لقوة أدلتهم، ولوروده في كثير من الأحكام الشرعية، ولكثرة استدلال الصحابة به، فوجب القول بحجيته.

ثم إن القائلين بقياس الشبه أجمعوا على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة، ولكن إذا استد على المجتهد طريق قياس العلة، ساغ له التمسك بالأشباه[2].

هذا وإن القائلين بحجية قياس الشبه قد اختلفوا على النحو الآتي[3]:

فمن الأصوليين من اعتبره حجة مطلقًا ـ بجميع أنواعه ـ.

ومنهم من اشترط في اعتباره إرهاق الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهي.

ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان، فيلحق بأحدهما لغلبة الأشباه، ويسمون هذا قياس غلبة الأشباه.

ومنهم من يعتبر الأشباه الحكمية، ثم الراجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوي بينهما[4].

---

(1) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص323.

(2) ينظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج3، ص238.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص301، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، ج3، ص309/308، نشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، ج2، ص200.

(4) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص252.

ومنهم من قال إنما يعتبر شبه الأحكام فقط دون شبه الصورة، ولعله أراد بالصورة هنا الصفة بالمعنى الأعم من الصورة.

ومنهم من اعتبر شبه الصورة أيضًا، كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة، وحرمة أكل اللحم ولا يعنون بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه أو أكثر؛ لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئًا آخر من وجه أو أكثر، بل يعنون أنه لا يوجد شيء أشبه به منه، فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به[1].

(1) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، ج3، ص70، نشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، ج2، ص200.

أثر هذه القاعدة في الفروع الفقهية:

تطرق الرجراجي رحمه الله إلى الاستشهاد بقياس الشبه في بعض الفروع الفقهية حيث حكم فيها بضعف قياس الشبه عند الأصوليين ومال إلى هذا القول، وهذه المسائل على النحو التالي:

الفرع الأول: في سؤر الكلب، هل هو طاهر أو نجس؟

فذكر في المسألة أربعة أقوال:

أحدها: أنه طاهر في الماء والطعام، وهو ظاهر قول ابن وهب، وأشهب، وابن زياد، وهو ظاهر قول ابن القاسم في المدونة لقوله: (لأنه يرى الكلب كأنه من أهل الدار، وليس كغيره من السباع)[1].

والقول الثاني: أن سؤره نجس في الماء والطعام، ويطرح الجميع ولا يستعمل، وهو قول مالك في رواية ابن وهب عنه[2]، لأمر النبي ﷺ بغسل الإناء من ولوغه عموما[3].

والثالث: التفصيل بين المأذون في اتخاذه وغير المأذون، فسؤر المأذون طاهر، وغيره نجس[4].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص115، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج1، ص72.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج1، ص72، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس، لابن الجلاب، ج1، ص52.

(3) وهو مذهب الشافعية في المائع، أما الجامد فلو ولغ الكلب في إناء فيه طعام جامد ألقى ما أصابه وما حوله، وبقي الباقي على طهارته السابقة وينتفع به كما كان، كما في الفأرة تموت في السمن.....وضابط الجامد أنه إذا أخذ منه قطعة لا يتراد من الباقي ما يملأ موضع القطعة على القرب، فإن تراد فهو مائع. ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، ج2، 539.

(4) وهو أظهر الأقوال؛ لأن علة الطهارة التي نص النبي عليه الصلاة والسلام عليها في الهرة موجودة في الكلب المأذون في اتخاذه، بخلاف الذي لم يؤذن في اتخاذه، قاله ابن رشد في المقدمات، ج1، ص89،

والرابع: التفصيل بين البدوي والحضري، فإن كان البدوي فسؤره طاهر؛ لأن اتخاذه له مباح، وإن كان الحضري فسؤره نجس؛ لأنه خاص في اتخاذه، وهو قول عبد الملك[1].

يقول الرجراجي رحمه الله: فعلى القول الأول لا فرق بين الماء والطعام، إلا أن ابن القاسم في المدونة فرق بينهما، وإلا لو كان بالعكس أولى؛ لأن الماء يدفع عن نفسه، والطعام لا يدفع عن نفسه، فكان بالطرح أولى، لكن ابن القاسم لاحظ المصلحة، واعتبر الحرمة فقال: (الماء في غالب الأحوال لا قدر له ولا قيمة، والنفوس مجبولة على التسامح به وبذله بغير عوض؛ لأنه أذل موجود)[2]، وبهذا الاعتبار عفا عنه مالك في قاعدة الربا، وجوز التفاضل فيه على مشهور مذهبه.

فعلى هذا المنهاج أجرى ابن القاسم مذهبه في التفرقة بين الماء والطعام، وأنه ضرب من قياس الشبه[3].

القوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي، ص26.

(1) ينظر: المقدمات، لابن رشد، ج1، ص89.

(2) وقد نقل ابن القاسم عن مالك في المدونة مثله وهو قوله: لا يغسل من سمن ولا لبن ويؤكل ما ولغ فيه من ذلك وأراه عظيما أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيلقى لكلب ولغ فيه. ينظر المدونة الكبرى، ج1، ص115.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص94 بتصرف.

الفرع الثاني والثالث: فيمن صلى الفريضة وحده أو في جماعة ثم أراد إعادتها في جماعة[1]:

أما الأول منهما ـ وهو من صلى الفريضة وحده ثم أراد إعادتها في جماعة ـ فقد ذكر الرجراجي رحمه الله عدم الخلاف فيمن صلى الصبح، والظهر، والعصر، والعشاء إذا لم يوتر في أنه يعيدها، تحصيلا لأجر الجماعة[2]، لما روي عنه ﷺ أنه رأى رجلا جالسا خلف الصف فقال: «ما منعك أن تصلي؟ ألست برجل مسلم؟» قال: بلى، ولكني كنت قد صليت في أهلي، فقال له رسول الله ﷺ: «إذا جئت فصل مع الناس، وإن كنت قد صليت»[3]

أما المغرب فذكر لها حالتين:

إما أن تقام تلك الصلاة وهو فيها، أو تقام عليه بعد الفراغ منها.

فإن أقيمت عليه وهو فيها: فلا يخلو هذا من وجهين:

إما أن يكون قبل أن يعقد منها ركعة بسجدتيها، أو بعد ما صلاها.

فإن كان قبل أن يعقد منها ركعة: قطع بسلام، ودخل مع الإمام.

---

(1) مناهج التحصيل، ج1، ص305.

(2) هذا على مذهب علماء المالكية، أما الحنفية فاستثنوا العصر أيضا من جواز الإعادة؛ لأن الثانية عندهم في حكم النفل، والتنفل بعد العصر ممنوع، أما الشافعية فأجازوا إعادة الصلوات كلها دون استثناء، لحملهم حديث أمر الرجل بإعادة الصلاة على عمومه، وإذا صلى وأعاد مع الجماعة فالفرض هو الأول في المذهب الجديد، أما الحنابلة فوافقوا المالكية في استثناء المغرب فلا تسن إعادتها؛ لأن المعادة تطوع وهو لا يكون بوتر، إلا أنهم أجازوا إعادة الصلاة في حق من صلى الأولى في جماعة أيضا ولم يفرقوا بين الفرض والنفل. ينظر تفصيل ذلك في: شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، ج1، ص473، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، ج1، ص233، كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، ج3، ص369.

(3) أخرجه مالك في الموطإ، كتاب: صلاة الجماعة، باب إعادة الصلاة مع الإمام، حديث رقم: 296، والنسائي في سننه، في كتاب المساجد، باب: إعادة الصلاة مع الجماعة بعد صلاة الرجل لنفسه، حديث رقم: 932، قال شعيب الأرنؤوط: هو حديث حسن.

فإن كان بعد ما صلى ركعة كاملة؛ هل يقطع بسلام أو يشفع؟ ففي المذهب قولان قائمان من المدونة:

أحدهما: أنه يقطع بسلام، ويدخل مع الإمام، وهو قول ابن القاسم في كتاب الصلاة الأول من المدونة[1].

والثاني: أنه يشفعها بركعة أخرى، ويسلم ويدخل مع الإمام[2]، وهو قول ابن حبيب[3].

إلا أن ابن القاسم إنما قال بالقطع على ركعة واحدة، ولم يجزئه أن يشفعها مخافة التنفل قبل صلاة المغرب[4].

وبعد أن ساق الرجراجي أقوال علماء المذهب في المغرب بَيَّنَ سبب خلافهم فيه فقال:

واختلف أرباب المذهب في العلة التي من أجلها منع من إعادة المغرب مع الإمام، وإعادة العشاء بعد الوتر.

أما المغرب: فبعضهم يقول: إن العلة فيها أن صلاة المغرب هي وتر؛ فلو أعيدت لأشبهت صلاة الوتر مع التي ليست بوتر؛ لأنها كانت تكون لجميع ذلك ست ركعات،

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص180.

(2) وقد ضعف هذا القول ابنُ عبد البر في الكافي فقال: (ولا قول لمن قال من أصحابنا وغيرهم يعيد المغرب ويشفعها بركعة ولا لمن قال يعيدها ثانية فتكون ستة). ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر، ص51.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج1، ص329.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص306.

فكأنها خرجت من جنسها إلى جنس صلاة أخرى، وذلك مبطل لها[1].

وذلك من باب تخصيص عموم قوله عليه السلام: "إذا جئت فصل مع الناس، وإن كنت قد صليت"[2]، وتخصيص العموم بالقياس جائز عند الأصوليين على الجملة، إلا أن هذا القياس الذي خصص به مالكٌ رحمه الله قياسُ الشبه، وهو في أصله ضعيف عند الأصوليين.

وهو مع ضعفه في أصله في هذا الموضع ازداد وهنا على وهن؛ وذلك أن السلام فصل بين الأوتار، فكيف يقال بإضافة أحد الوترين إلى الآخر.

ومنهم من سلك في طريق تخريج المسألة طريق السبر والتقسيم، فيقول: لا تخلو الصلاة من أن تكون الأولى التي صلى أولا وحده فرضا، والثانية نفلا، أو بالعكس فأيهما قدر فقد منع؛ لأنه إن كانت الأولى هي الفرض فقد صارت الثانية نفلا، والتنفل بثلاث ركعات ممنوع على مذهبنا[3].

وإن كانت الثانية هي فرض، والأولى هي نفل: فقد اجتمع فيه المكروهان:

أحدهما: التنفل قبل المغرب.

---

(1) وأقوى من هذا قول القاضي عبد الوهاب: (ودليلنا على أن المغرب لا تعاد، قوله عليه السلام: (لا تصلى صلاة في يوم مرتين) فعم؛ ولأنها وتر فإذا أعادها حصل وتران في ليلة من جنس، وذلك ممنوع؛ ولأن إحدى الصلاتين تكون متنفلاً بها والتنفل لا يكون بثلاث ركعات) فرأى أن التمسك بالعموم أقوى من الاستثناء بهذا النوع من القياس. ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، ج1، س267، بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص152.

(2) سبق تخريجه ص157.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص309.

والثاني: التنفل بثلاث ركعات[1].

والحاصل أن الرجراجي رحمه الله ضعف القول بأن إعادة المغرب لمريد فضل الجماعة على اعتبار أن صلاة المغرب هي وتر، فلو أعيدت لأشبهت صلاة الشفع التي ليست بوتر؛ لأنها كانت تكون بمجموع ذلك ست ركعات، فكأنها كانت تنتقل من جنسها إلى جنس صلاة أخرى، فاعتبر أن هذا من قبيل قياس الشبه، وهو ضعيف عنده، والتمسك بالعموم الوارد في الحديث أقوى من الاستثناء بهذا النوع من القياس.

وأما من صلى الفريضة في جماعة ثم أراد إعادتها في جماعة؛ فمذهب مالك وأبي حنيفة لا تشرع له إعادتها[2]، ومذهب أحمد وأهل الظاهر بجواز إعادتها[3]، وسبب الخلاف أن هذه المسألة قد تعارضت فيها الأخبار عن رسول الله ﷺ.

فمنها: قوله عليه السلام لأبي محجن الثقفي: "إذا جئت فصل مع الناس، وإن كنت قد صليت".

ومنها: ما رواه الأسود، قال: شهدت الصبح مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بمسجد الخيف، فلما انصرف رأى رجلين لم يصليا معه، فقال: "علي بهما" فقال: "ما منعكما أن تصليا معنا؟ " قالا: يا رسول الله كنا صلينا في رحالنا، قال: "فلا تفعلا؛ إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم؛ فإنها لكما نافلة"[4].

---

(1) ينظر: الإشراف، للقاضي عبد الوهاب، ج1، س267، المعونة، ج1، ص258، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي، ج1، ص447.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص180، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج2، ص1185.

(3) ينظر: المغني، لابن قدامة، ج1، ص786، المحلى، لابن حزم الظاهري، ج2، ص24.

(4) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة، حديث رقم: 219، والنسائي في سننه، في كتاب المساجد، باب: إعادة الفجر، حديث رقم: 933، وأبو داود في سننه، كتاب: الصلاة، باب: فيمن صلى في منزله ثم أدرك الجماعة يصلي معهم، حديث رقم: 575،

ومنها: ما روى عنه ﷺ أنه قال: "لا تصلوا صلاة في يوم مرتين"[1].

ومنها: ما روى أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله ﷺ، ثم يرجع إلى قومه، فيصلي بهم تلك الصلاة [2]، وفيه دليل على جواز من صلى في جماعة أنه يجوز أن يكون إماما لغيره.

فاختلف العلماء لاختلاف هذه الأحاديث؛ فمنهم من ذهب مذهب الجمع، ومنهم من ذهب مذهب الترجيح.

أما من ذهب مذهب الترجيح: فإنه أخذ بعموم قوله ﷺ: "لا تصلي صلاة في يوم واحد مرتين"، ولم يستثن من ذلك إلا صلاة المفرد فقط، لوقوع الاتفاق عليها[3].

وأما من ذهب مذهب الجمع: فقال إن معنى قوله عليه السلام: "لا تصلي صلاة واحدة في يوم مرتين": ألا يصلي الرجل الصلاة الواحدة بعينها في يوم مرتين يعتقد في كل واحدة منها أنها فرضه، وقال قوم: بل معنى الحديث إنما هو للمنفرد يعني: ألا يصلي الرجل المنفرد صلاة واحدة مرتين في يوم[4].

قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح.

(1) أخرجه النسائي في سننه، في كتاب المساجد، باب: سقوط إعادة الصلاة عمن صلاها مع الإمام، وإن أتى مسجد جماعة، حديث رقم: 935، ج1، ص451. وأبو داود في سننه، كتاب: الصلاة، باب: فيمن صلى في منزله ثم أدرك الجماعة يصلي معهم، حديث رقم: 579، ج1، ص214، وأحمد في مسنده، حديث رقم: 4689، ج2، ص19، وقد صححه ابن خزيمة، كتاب الإمامة في الصلاة، باب النهي عن إعادة الصلاة على نية الفرض، حديث رقم: 1641.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجماعة والإمامة، باب: باب إذا طول الإمام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى، حديث رقم: 669، ومسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، حديث رقم: 465، واللفظ لمسلم.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص314.

(4) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر، ص50.

والذي رجح واستثنى صلاة المنفرد عموما لا خصوصا أصح، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه؛ تمسكا بعموم الخبر في جميع الصلاة[1].

ثم يليه مذهب من خصص الصبح، والعصر لتعارض العمومين؛ الأمر بالإعادة، والنهي عن الصلاة بعد هاتين الصلاتين[2].

وأضعف المذاهب مذهب من خصص المغرب من بين سائر الصلوات؛ إذ لا دليل على التخصيص إلا قياس الشبه، وهو في نفسه ضعيف، والاستدلال به على المسألة أيضا ضعيف من وجه آخر[3]، على ما سبق بيانه آنفا، والله تعالى أعلى وعلم.

الفرع الرابع: في أقل الصداق وأكثره:

ذكر الرجراجي إجماع العلماء في أنه لا حد لأكثر الصداق وهو على ما يتراضيان عليه، أما أقله فقد اختلف العلماء فيه.

فمنهم من يقول: أنه محدود بربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم من الورق أو ما يساويهما من سائر العروض، وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله[4].

---

(1) ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، ج4، ص223.

(2) وهذا مذهب أبي ثور. ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص152.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص315/314.

(4) وعلة عدم جواز النكاح بالشيء اليسير الذي لا قدر له ولا بال لقيمته عند علماء المالكية لكونه في معنى الموهوبة التي خص الله بها نبيه ﷺ دون المؤمنين، فوجب أن يعتبر الحد فيه برده إلى بعض الأصول التي ورد التوقيت بها، وإن لم تكن في معناه، فجعل حد أقل الصداق ثلاثة دراهم اعتبارا بأقل ما تقطع فيه يد السارق. ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص152، المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص468.

ومنهم من يقول: لا حد لأقله، وكل ما جاز أن يكون ثمنا أو قيمة من المتمولات، جاز أن يكون صداقا، من قليل الأشياء وكثيرها، وهو مذهب الشافعي وغيره، وبه قال ابن وهب من أصحابنا[1].

وقد أورد الرجراجي أدلة كل فريق في الاحتجاج بصحة مذهبه وهي على النحو التالي:

أولا: استدل القائلون بتحديد الصداق بربع دينار بالقياس، فإنهم التمسوا أصلا يقيسون عليه، فلم يجدوا شيئا أشبه به من نصاب القطع وحددوا، وقالوا: عضو يستباح بمال فوجب أن يكون مقدرا بربع دينار، فإنهم يلتمسون أصلا يقيسون عليه، فلم يجدوا شيئا أشبه به من أصل القطع في السرقة[2].

ثانيا: استدل من نفى التحديد بحديث سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله ﷺ جاءته امرأة[3] فقالت: يا رسول الله قد وهبت نفسي لك، فقامت قياما طويلا، فقام رجل

---

(1) وهذا مذهب الحنابلة والظاهرية أيضا، أما الحنفية فجعلوا أقل الصداق عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة دراهم، ولا يجوز أن يكون إلا مالا. ينظر: الاختيار لتعليل المختار، لأبي الفضل الحنفي، مطبعة الحلبي، القاهرة، طبعة سنة: 1356هـ، 1937م، ج3، ص101، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2002م، ج2، ص229، الأم، للشافعي، ج7، ص282، الحاوي في فقه الإمام الشافعي، للماوردي، ج9، ص987، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص450، الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي، ج3، ص57، المحلى، لابن حزم، ج9، ص91.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج4، ص449، مناهج التحصيل، ج3، ص457.

(3) اختلف المفسرون فيها فقال الشعبي: هي زينب بنت خزيمة الهلالية، يقال لها أم المساكين، وقال قتادة: هي ميمونة بنت الحارث، وقال علي بن الحسين والضحاك ومقاتل: هي أم شريك بنت جابر من بني أسد، وقال عروة بن الزبير: هي خولة بنت حكيم من بني سليم، وقد ذكر القرطبي أن الموهوبات أكثر من واحدة، واستدل بما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانت خولة بنت حكيم من اللائي وهبن أنفسهن لرسول الله صلى الله عليه وسلم. حديث رقم: 5113، ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج14، ص208، معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي، ج3، ص651.

فقال: يا رسول الله زوجنيها إن لم تكن لك بها حاجة، فقال رسول الله ﷺ: "هل معك من شيء تصدقها إياه؟ فقال: ما عندي إلا إزاري هذا، قال رسول الله ﷺ: "إن أعطيتها إياه جلست لا إزار لك، فالتمس شيئا "، فقال: ما أجد شيئا، قال: "التمس ولو خاتما من حديد". فالتمس فلم يجد شيئا، فقال له رسول الله: "هل معك من القرآن شيء؟" فقال: نعم معي سورة كذا وسورة كذا، لسور سماها، فقال له رسول الله ؟: " قد أنكحتكها بما معك من القرآن "[1].

فقوله ﷺ: "ولو خاتما من حديد"، دليل على أنه لا حد لأقله، وإنما يجوز بأقل ما يقع عليه اسم الأقل، إذ لو كان لأقله حد محدود لبَيَّنَه ﷺ، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[2].

واستدلوا أيضا بما خرجه أبو عيسى الترمذي: أن امرأة تزوجت على نعلين، فقال لها رسول الله ﷺ: " أرضيت من نفسك ومالك بنعلين؟" فقالت: نعم، فجوز نكاحها[3].

يقول الرجراجي رحمه الله: واعترض بعض أئمتنا على المستدلين بالقياس في تحديد أقل الصداق بأن هذا القياس ضعيف من قِبَلِ أن القطع غيرُ الوطء، وإن جمعتهما لفظة الإباحة، فإن القطع استباحة على وجه العقوبة والمثلة، والنكاح استباحة على وجه اللذة والمودة.

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب التزويج على القرآن وبغير صداق، حديث رقم: 4854، ومالك في الموطإ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحباء، حديث رقم: 1096، واللفظ لمالك.

(2) ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، ج16، ص326، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، لتقي الدين الحصني الشافعي، ص370، مناهج التحصيل، ج3، ص455.

(3) السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء، حديث رقم: 1113، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب لا يرد النكاح بنقص المهر إذا رضيت المرأة به، حديث رقم: 13789، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

ومن شأن قياس الشبه، على ضعفه أن يكون الذي تشابه به الفرع والأصل شيئا واحدا، لا باللفظ بل بالمعنى، وأن يكون الحكم إنما وجب في الفرع من جهة الشبه، وهذا كله معدوم في هذا القياس، ومع هذا فإنه من الشبه الذي لم ينبه عليه اللفظ، وهذا النوع من القياس مردود عند المحققين من الأصوليين[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص455، بداية المجتهد، لابن رشد، ج3، ص46.

القاعدة الرابعة
قياس العكس ضعيف عند الأصوليين

بهذا اللفظ عبر الرجراجي عن هذه القاعدة، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، وحكم الاستدلال به في تقرير الأحكام الشرعية.

أما عن تعريفه فإن أكثر الأصوليين لا يذكر له تعريفا؛ بخلاف قسيمه قياس الطرد[1]؛ لأنه الأصل، وعدم تعريفهم إياه إما لأنهم لا يرون حجيته، وإما لقلة وروده في كلام الفقهاء، وإما لاختلاف الحقيقتين، وتعذر الجمع بينهما في تعريف واحد[2].

وإن كان بعض العلماء عرفه بأنه: إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الأصل في الفرع[3].

وقيل: هو إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر بنقيض علته[4].

وقيل: هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه[5].

وقد ذكر الآمدي رحمه الله اختلاف العلماء في التعبير بلفظ الشيء في شيء تارة ولفظ معلوم في معلوم وغير ذلك بقوله: (وإنما أطلق لفظ المعلوم؛ لأنه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية، وربما كانت وجودية، فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما،

---

(1) قياس الطرد هو: عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. ينظر: شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج7، ص3126.

(2) ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص143.

(3) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج3، ص8.

(4) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه الحنفي، ج3، ص289.

(5) ينظر: نهاية السول، للأسنوي، ص304.

فإنه لو أطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم، ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق، ولو قال حمل فرع على أصل ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما بكونه فرعا والآخر بكونه أصلا قد يظن أنه صفة وجودية، والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم، وإن لم يكن حقا فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد)[1].

ومثال قياس العكس قوله ﷺ: "وفي بضع أحدكم صدقة". قالوا: يا رسول الله! أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[2].

فقد جعل النبي ﷺ نقيض حكم الوطء المباح وهو الإثم في غيره وهو الوطء الحرام، لافتراقهما في علة الحكم، وهو كون هذا مباحا وهذا حراما[3].

ومن قياس العكس أيضا قول القائل: لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لما كان شرطا له عند نذره أن يعتكف صائما، كالصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن من شرطه إذا نذر أن يعتكف مصليا.

ومعنى ذلك: أن الأصل هو الصلاة والفرع هو الصوم، وحكم الصلاة أنها ليست شرطا في الاعتكاف، والثابت في الصوم نقيضه، وهو أنه شرط في الاعتكاف، وقد افترقا في العلة؛ لأن العلة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف أنها لم تكن

---

(1) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص205.

(2) رواه مسلم في كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، حديث رقم: 1006.

(3) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج7، ص61.

شرطا فيه حالة النذر، وهذه العلة غير موجودة في الصوم، لأنه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعا[1].

هذه بعض أمثلة قياس العكس، وإليك أقوال العلماء في الاحتجاج به.

اختلاف الأصوليين في الاحتجاج بقياس العكس:

اختلف الأصوليون فيه هل هو حجة أم لا؟ على قولين:

القول الأول: أنه حجة، وهو اختيار أكثر الاصوليين والفقهاء، كأبي الوليد الباجي، وأبي يعلى، والشيرازي، والزركشي، والنووي والتلمساني، وغيرهم[2].

القول الثاني: أنه ليس بحجة، فلا يستدل به على إثبات الأحكام، وهو قول القاضي الباقلاني والاسفراييني فيما حكاه عنه الباجي، وهو قول القاضي أبي الحسين[3].

---

(1) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج3، ص7، نهاية السول، للأسنوي، ص304، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص4، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص202.

(2) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي،ج2، ص921، مفتاح الوصول، للتلمساني، ص140، اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ص120، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج7، ص3128، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج4، ص1415.

(3) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي،ج2، ص921، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، دار الكتاب العربي، دون طبعة ولا سنة نشر، ص425، اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ص120، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج7، ص3128.

استدل كل فريق على صحة مذهبه بأدلة أذكر منها:

أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بحجية قياس العكس بالكتاب والسنة، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ سورة الإسراء، الآية: 22.

ووجه الدلالة من هذه الآية أنه لو كانَ فيهما الآلهةُ التي تدعونها لفسدتا، فلما لم تفسدا علمنا أنها ليست آلهة، وهذا استدلال بالعكس[1].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ سورة النساء، الآية: 82.

ووجه الدلالة منها أنه لا اختلاف فيه، فدل على أن القرآن من عند الله بمقتضى قياس العكس.

وأما السنة: فكحديث: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[2]، وقد مر وجه الاستدلال به آنفا.

وقد وقع مثل هذا عن الصحابة رضوان الله عليهم، ففي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: " من مات يشرك بالله شيئا دخل النار"، وقلت أنا: ومن مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة[3].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص61، الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء بن عقيل، ج2، ص73.

(2) سبق تخريجه ص167.

(3) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامة لا إله إلا الله،

فاستدل ابن مسعود رضي الله عنه بقياس العكس، فأثبت عكس الحكم المذكور أولا في شيء آخر، وهو عدم الإشراك بالله لتعاكس العلتين، فهو استدلال بنقيض العلة على نقيض الحكم[1].

أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بعدم حجية قياس العكس بأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم في الشرعيات؛ لأن الحكم قد ثبت بعكس، فإذا زالت إحدى العلتين جاز أن تخلفها علة أخرى، وكذلك عدم أخذ الحكمين لا يدل على عدم الحكم الآخر لجواز أن يختلف طريقهما[2].

وبمعنى آخر: أن العلل تخلف بعضها بعضا في ثبوت الأحكام الشرعية فإذا انتفت العلة لم تدل على انتفاء الحكم، لجواز ثبوت ذلك الحكم بغير تلك العلة وهذا استدلال أبي حامد الاسفراييني[3].

وقد رد أبو الوليد الباجي على هذا الاستدلال بما نصه: (أنه ليس من الاستدلال بالعكس، وإنما هو الاستدلال بعدم العلة، وإنما الاستدلال بالعكس أن يمنع التحريم مع علة الإباحة، أو الإباحة مع علة التحريم، مثل أن يقول: علة تحريم أخذ عضو من الحيوان أن الروح يحل ذلك العضو، فيمنع إباحة أخذ ما يحله الروح من شعر أو غيره في حال حياته، فإذا دل الدليل على أن علة الحظر ما ذكرناه ورأينا جواز أخذ الشعر في حال الحياة علمنا أن علة التحريم معدومة فيه، ولو لم تكن معدومة فيه لما جاز

حديث رقم: 1181، ومسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة ومن مات مشركا دخل النار، حديث رقم: 92.

(1) ينظر: الاستدلال عند الأصوليين، لأسعد الكفراوي، ص493.

(2) ينظر: الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء بن عقيل، ج2، ص72.

(3) ينظر: الاستدلال عند الأصوليين، لأسعد الكفراوي، المرجع السابق، ص491.

أخذه في حال الحياة، وليس كذلك ما ذكرتم من أن العلل تخلف بعضها بعضاً أنّه جائز، وذلك مثل أن تقول: إن علة التحريم فيما ذكرناه: حلول الروح ونحن لا نمنع أن يثبت حكم التحريم مع عدم هذه العلة مع جود علة أخرى، ولا نمنع أن توجد الإباحة مع هذه العلة التي دلّ الدليل أنها علة التحريم، فبطل ما قالو)[1] انتهى كلامه رحمه الله.

وعند التمعن في أدلة القائلين بحجية قياس العكس يتضح أنهم قد مثلوا له بأمثلة هي في الواقع تنطبق على مفهوم المخالفة الذي هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف للحكم الذي دل عليه المنطوق نفياً أو إثباتا[2]، فلهذا نرى توافقا كبيرا بينهما من جهة الاستشهاد بالأمثلة، فهذا الزركشي ﷺ حين استشهد بحديث ابن مسعود: " من مات يشرك بالله شيئا دخل النار"، قال: وقلت أنا: ومن مات لا يشرك باللَّه شيئا دخل الجنة جعله من قبيل مفهوم المخالفة، بينما عده بعض الأصوليين من قبيل قياس العكس[3].

أما افتراقهما فإن قياس العكس لا بد له من علة مستنبطة أو صريحة، يلزم المجتهد معرفتها، في حين أن مفهوم المخالفة مستنده إلى فحوى الدلالة اللفظية، فلا يحتاج إلى علة بل إلى فهم دلالة النص.

---

(1) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي،ج2، ص922، الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، ص81.

(2) هذا التعريف ذكره عبد الكريم النملة في كتاب الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، ص303.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج5، ص156، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج4، ص10.

وإن كان بعض الأصوليين يرى أن قياس العكس ليس قياسا بالمعنى الحقيقي؛ لأنه لا يقوم على الجمع بين الأصل والفرع، بل على الفرق بينهما، إذ إن حكم الفرع ضد حكم الأصل وعلتهما مختلفة، فلا يجوز اختلاف حكم الفرع مع الأصل[1].

أما الجمهور فإنهم يعتبرونه حجة شرعية ويستدلون به على تقرير الأحكام الشرعية وإثباتها.

وعند النظر في أدلة الفريقين يترجح ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، لورود قياس العكس في كثير من المسائل الشرعية ولاستدلال الصحابة به والله أعلم.

أثر القاعدة في الفروع:

يفهم من تعبير الرجراجي عن هذه القاعدة بأنه لا يرى حجية قياس العكس بل يرى بضعفه، وقد ذكر ثلاثة فروع فقيهة كان الاستدلال فيها بقياس العكس، وهي على النحو التالي:

الفرع الأول: في استدلال القاضي أبي الوليد بقياس العكس في مسألة هل يترخص للعاصي بالرخص أم لا؟

فذكر رحمه الله أقوال العلماء في قصر الصلاة للمسافر سفرا محظورا، كالخارج محاربا، أو ليقتل رجلا مسلما ظلما وعدوانا، فنقل أن المذهب فيه على قولين:

(1) ينظر: التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج3، ص359.

أحدهما: أنه لا يقصر الصلاة، وهو مشهور المذهب[1]، وبه قال الشافعي[2].

والثاني: أنه يقصر الصلاة، وهو رواية علي بن زياد عن مالك، وبه قال أبو حنيفة[3].

وسبب الخلاف: أن من رأى أن العاصي لا يترخص بالرخص، قال: لأنه مأمور بالرجوع عنه، والتمادي فيه معصية، والقصر رخصة، وتخفيف للمشقة عن المسافر، وإعانة له، فكيف يعان العاصي على معصيته؟

قال القاضي أبو الوليد الباجي فيما معناه: ولما كان للطاعة تأثير في قصر الصلاة في مسافة لا تقصر فيها لغيرها كالحج، كان للمعصية تأثير في المنع من قصر الصلاة في مسافة تقصر فيها لغيرها.

ومن رأى أنه يجوز له القصر فيقول: معنى يصح أن يرخص له فيه في سفر، فجاز أن يرخص له في سفر المعصية كأكل الميتة[4].

---

(1) قال ابن حبيب: (إنما يجوز أن يقصر في سفر يجوز الخروج فيه غير باغ ولا عاد، فأما من خرج باغيا أو عاديا، ظالما أو قاطعا للرحم، أو طالبا لإثم، فلا يجوز له القصر، كما لا يباح له الأكل من الميتة عند الضرورة). ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج1، ص419، التبصرة، للخمي، ج2، ص461، التفريع، لابن الجلاب، ج1، ص113، شرح التلقين، للمازري، ص932.

(2) وهو مذهب الحنابلة أيضا، فإن قَصَرَ المرءُ في سفر المعصية لا تنعقد صلاته عند الشافعية والحنابلة؛ لأنه فعل ما يعتقد تحريمه، كمن صلى وهو يعتقد أنه محدث، ويصح القصر على الراجح عند المالكية. ينظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، للعدوي، ج1، ص363، الأم، للشافعي، ج1، 212، المغني، لابن قدامة، ج2، ص100.

(3) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة: 412هـ، 1992م، ج2، ص140، تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، ج1، ص149.

(4) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص261، مناهج التحصيل، ج1، ص434.

قال الرجراجي معلقا على استدلال الباجي: وهذا الذي قاله القاضي رضي الله عنه معناه مليح، وهو قياس العكس عند الأصوليين، والقول به ضعيف عندهم[1].

الفرع الثاني: فيمن أكل بعد طلوع الفجر وشك فيه:

نقل الرجراجي رحمه الله نص سؤال سحنون لابن القاسم ما الفجر عند مالك؟

قال: سألنا مالكا عن الشفق ما هو؟ فقال: الحمرة، قال مالك: وإنه يقع في قلبي، وما هو إلا شيء فكرت فيه منذ قريب أن الفجر يكون قبله بياض ساطع، فذلك لا يمنع الصائم من الأكل حتى يتبين الفجر المعترض في الأفق، فكذلك البياض الذي يبقى بعد الحمرة لا يمنع مصليا أن يصلي صلاة العشاء[2].

يقول الرجراجي معلقا على إجابة ابن القاسم: فسحنون رضي الله عنه سأل ابن القاسم عن الحمرة، فقال: سألنا مالكا عن الشفق، وما هو في ضرب المثال إلا كقول القائل: من أبوك؟ فقال: خالي شعيب؛ لأنه أضرب عن الجواب اللائق بالسؤال؛ إذ السؤال عن الفجر لا عن الشفق؛ لأن الشفق مقتضاه غير مقتضى الفجر، وكيف يصح أن يكون الشفق جوابا للسؤال عن الفجر؟[3].

ثم بين محل الاستشهاد بقياس العكس فقال: مالك يقول: الشفق: الحمرة، فقال: البياض الساطع، قيل: الفجر لا يمنع الصائم من الأكل حتى يتبين الفجر المعترض بالأفق، فكذلك البياض الذي يكون بعد الحمرة لا يمنع مصليا أن يصلي العشاء؛ فيكون الحكم للغاربة الوسطى في الإباحة، كما أن الحكم للطالعة الوسطى في المنع، وهذا القياس عند الأصوليين يسمى قياس العكس، واختلف هل يقال به أم لا؟.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص434.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص265.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص59.

ثم بين مراد ابن القاسم حينما سئل عن الفجر عند مالك فأجاب عن الشفق معترضا على من اعترض عليه في هذه الإجابة بأنه مؤاخذ عليها فقال: ومراد ابن القاسم أن يفيد سحنون فوائد جمة تربى على ما يقتضيه سؤاله، لعلمه بأنه يحتاج إلى ذلك، وأنه يقوى على حمله ومثله معه، فإذا فهم غرض ابن القاسم فلا يبقى على جوابه اعتراض[1].

الفرع الثالث: في تقديم النفقة على الشراء وذلك فيمن كانت عنده عشرة دنانير، فحال الحول عليها، ثم اشترى بها سلعة، فباعها بعشرين أو أنفق خمسة، ثم اشترى بالخمسة الباقية، فباع بخمسة عشر أو اشترى بخمسة ثم أنفق الخمسة الباقية، هل يزكي أم لا؟ فالمذهب على ثلاثة أقوال كلها قائمة من المدونة[2]:

أحدها: أنه يزكي سواء قدم النفقة على الشراء، أو قدم الشراء على النفقة، وحجة الغير أنه يحسب ما أنفق، قبل الشراء ويزكي؛ لأنه كما لا يحسب بما أنفق قبل الحول بين الشراء أو بعده فكذلك لا يترك أن يحسب ما أنفق قبل الشراء أو بعده، وهو الذي يسميه أهل النظر قياس العكس.

والثاني: أنه لا زكاة عليه، قدم الشراء على النفقة أو أخره، وهو قول أشهب قياسا على ولادة الماشية التي جعلها ابن القاسم أصلا، فجعل حول ربح المال حول أصله، وذلك أنه لو كان لرجل ثلاثون شاة، وهو ساعي نفسه، فحال عليه الحول، ثم أكل منها شاة، ثم ولدت فصارت تسعة وثلاثين: لم يكن عليه فيها زكاة.

والثالث: بالتفصيل بين أن يقدم الشراء على النفقة فيزكي، أو يقدم النفقة على الشراء فلا يزكي، وهو قول ابن القاسم في الكتاب.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص60.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص303.

ثم إن الرجراجي بعد أن ساق حجة من اعتبر قياس العكس رجح القول الثاني قائلا: والقياس ما قاله أشهب، وهو الأصح في النظر[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص192.

القاعدة الخامسة

العلة القاصرة هل يصح التعليل بها؟

العلة القاصرة هي قسيمة المتعدية وقد عرف الأصوليون القاصرة بأنها التي لم تتعد الأصل إلى فرع، وذلك أنها إذا ثبتت في معنى من المعاني كانت مقصورة عليه، وغير موجودة في سواه، فوصفت لذلك بأنها موقوفة عليه ممنوعة من أن تتعدى إلى سواه، كتعليل حرمة الربا في النقدين بالثمنية[1].

أما العلة المتعدية فقد عُرِّفَتْ بأنها التي توجد في غير المحل المنصوص عليه، كالسكر فإنه يوجد في الأصل وهو الخمر، ويوجد في غيره كالنبيذ وأي مسكر، والمكيل يوجد في الأصل وهو البر، ويوجد في غيره كالأرز والذرة[2].

ومن خلال التعريفين يتبين الفرق بين العلة القاصرة والمتعدية، فالأولى لا تتعدى محلها، فتكون قاصرة عليه، أما الثانية فتوجد في غير المحل المنصوص عليه بالحكم.

هذا وقد اتفق الأصوليون على أن تعدية العلة شرط لصحة القياس، سواء أكانت هذه العلة منصوصة أو مجمعا عليها أو مستنبطة[3] أما العلة القاصرة فقد اختلف العلماء فيها، وهي تنقسم إلى منصوصة ومستنبطة أيضا وأقوالهم فيها كالآتي:

---

(1) وتسمى العلة الواقفة أيضا، ينظر: الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، المرجع السابق، ص123، نهاية السول، للأسنوي، ص348.

(2) ينظر: نهاية السول، للأسنوي، ص348، الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424 هـ، 2003م ص 122، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج5، ص2021.

(3) مثال العلة المنصوص عليها: كقوله ﷺ في الهرة (إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فيثبت هذا الحكم في الفأرة والحية فيقاسان عليها بهذه العلة، والعلة المجمع عليها: كتقديم

القول الأول: يجوز الاحتجاج بها مطلقا، وهو قول مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والقاضي أبي بكر والجويني، وأكثر الفقهاء والمتكلمين[1].

القول الثاني: يمنع الاحتجاج بالمستنبطة ويجوز بالمنصوصة، وهو قول الحنفية وأبي عبد الله البصري، وبعض الشافعية، وهو قول بعض الحنابلة[2].

القول الثالث: يمنع الاحتجاج بها مطلقا، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وهو قول القاضي عبد الوهاب[3] نقلا عن أكثر فقهاء العراق[4].

استدل القائلون بجواز التعليل بالعلة القاصرة بما يأتي:

الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث بامتزاج النسبين، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وغيرها؛ فإنها أثرت في الإرث إجماعا، وكذلك الغاصب يضمن ما أتلف من مال، وعلَّة ذلك كون التالف مالاً قد تلف تحت اليد العادية إجماعا، فيقاس على ذلك أيضا السارق، فإنه يضمن ما أتلف، وإن قطعت يده، وعلَّة ذلك: أنه مال تلف تحت اليد العادية، والعلة المستنبطة: كتعليل تحريم الخمر بالإسكار؛ لأن القياس لا يتم إلا بعلة تتعدى من الأصل إلى الفرع لتكون سببا في إلحاقه بالأصل. ينظر: أصول السرخسي، ج1، ص242، البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج7، ص235، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج4، ص1399، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج5، ص2031، التعليل بالعلة القاصرة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي، رمضان أبو سمرة، مجلة الشريعة والقانون، العدد الرابع والثلاثون، ج1، سنة: 1441هـ، 2019م، ص26.

(1) ينظر: نفائس الأصول، للقرافي، ج8، ص3536، التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، ص452، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص537، التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج4، ص61.

(2) ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح، لعبيد الله الحنفي، ج2، ص139، ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي الحنفي، ص636، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج3، ص315، البحر المحيط، للشركشي، ج7، ص164، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج4، ص 60.

(3) وإن كان القاضي قد صرح بصحة التعليل بالعلة القاصرة فقال: (العلة المقصورة تصح عندنا). ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، ج2، ص531، المعونة على مذهب عالم المدينة، ج1، ص960.

(4) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص200، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص114، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب جمعا وتوثيقا ودراسة، عبد المحسن الريس، ص522.

الدليل الأول: أن عدم التعدي ليس فيه أكثر من تعذر القياس، وذلك غير مانع من صحة العلة مع التعبد بالقياس؛ لأنه لو نص صاحب الشرع على أنها علة فيه ومنع القياس على المنطوق به لاستفدنا بذلك كونها علة؛ وإن لم نستفد جواز القياس عليها، فكذلك تعذر القياس مع التعبد به ليس بأبلغ من تحريمه.

الدليل الثاني: لأن تعديها إلى الفرع درجة تتأخر عن كونها علة؛ لأنا إذا علمناها عنه بطريقها الذي يعلم منه عديناها، وما يجب تقديمه على الشرط لا يصح اشتراطه فيه؛ لأن ذلك إحالة[1].

الدليل الثالث: أن إفساد القاصرة إما أن تكون لأنها قد خلت من الدليل عليها، أو لأنها لا تطرد، أو لأنها لا تتعدى إلى فرع، والأول لا يصح، فإنا لا نجعلها علة إلا أن يدل عليها دليل، من تنبيه أو تأثير، أو شهادة أصول، والثاني: لا يصح؛ لأنها مطردة، والثالث: باطل؛ لأنه ليس على ذلك دليل معقول، وأنها إذا كانت قاصرة بطلت[2].

أما الحنفية ومن وافقهم فقد احتجوا على امتناع التعليل بها بأن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها، والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه، فلا معنى لاستخراجها له، ولا فائدة فيه، ألا ترى أن سائر الأحكام لو كانت منصوصا عليها لأغنى ذلك عن القياس واستخراج العلل، فكذلك ما علم بالنص، فلا معنى لاستخراج علته، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع، لا لنفسه[3].

---

(1) ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، ج2، ص532.

(2) ينظر: التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج4، ص65.

(3) ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص، ج4، ص139.

كما احتجوا بأن القاصرة لا فائدة فيها؛ لأن الفائدة من العلة التوصل بها إلى معرفة الحكم، وهذه الفائدة مفقودة هنا؛ لأن الحكم في الأصل معلوم بالنص، ولا يمكن التوصل بها إلى معرفة الحكم في غيره؛ لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف في غير الأصل، والفرض خلافه؛ لأنها قاصرة[1].

وقد أجاب الجمهور على هذا بأن لها فوائد:

أحدها: معرفة أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة؛ لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحِكَم والمصالح أَمْيَلُ، وعن قبول الحُكْمِ المحض والتعبد الصرف أبعد [2].

الثاني: أن المكلف إذا عرف المناسبة تقوى الباعث له على الامتثال، فإن النفس إلى قبول ما تعرف علته أَمْيَل منها إلى قبول ما تجهل علته[3].

الثالث: أنَّا بِاطِّلَاعِنَا على علة الحكم نزداد علما بما كنا غافلين عنه، والعلم بالشيء أعظم فائدة، كما أن الجهل أخس خسران وأقبحه، كما أن العلة إذا طابقت النص زادته قوة ويتعاضدان، وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسألة واحدة، ففائدتها فائدة اجتماع دليلين[4].

---

(1) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج3، ص316، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص144.

(2) ينظر: الإبهاج، المرجع السابق، ج3، ص144.

(3) ينظر: التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص803، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، ص545.

(4) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص201، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص144.

الرابع: تقوية النص، فإن الأصل وإن كان ثابتا بالنص فالعلة القاصرة كالدليل الثاني على إثبات الحكم، فيتقوى كل منهما بالآخر[1].

تحرير محل النزاع:

سبب الخلاف في المسألة مبني على اشتراط التأثير في العلة عند أبي حنيفة، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الجمهور، والمقصود بالتأثير هو اعتبار الشرع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم.

وقد تُعُقِّبَ هذا القول بأن بعض الحنفية قد جوزوا التعليل بالعلة القاصرة، ولو كان السبب صحيحا للزم الحنفية جميعهم منع التعليل بها[2].

وذكر بعض الأصوليين أن الخلاف راجع إلى أن حكم العلة عند الحنفية تعدي حكم النص إلى الفرع، وعند الشافعي تَعَلُّقِ الحكم في النص المعلول بتلك العلة لا التعدي[3].

كما أن الخلاف بين الفريقين القائلين بنفي أو إثبات العلة لم يتوارد على محل واحد؛ بل على محلين مختلفين، فالنافون وهم الحنفية يقصدون نفي القياس، وهذا لا يخالف فيه أحد، والمثبتون يريدون فوائد علمية غير القياس كإبداء الحكمة[4].

يقول ابن أمير الحاج مقررا هذا المعنى: ولا شك أنه لفظي؛ لأن التعليل هو القياس عند الحنفية، وأعم عند الشافعية، فالنافي يريد القياس، والمجيز يريد ما ليس منه بقياس

---

(1) ينظر: التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص804، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج7، ص3212.

(2) ينظر: تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، ص172.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص205.

(4) ينظر: العلة القاصرة والتعليل بها عند الأصوليين، لعبد الباري محمد خلة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، ص347، الوصف المناسب لشرع الحكم، لأحمد الشنقيطي، ج2، ص35.

وكلاهما حق؛ إذ لا قياس دون المتعدية، ولا مانع من إبداء الحكمة، وإن لم يعم مواقع الحكم كلها[1].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة فرعين فقهيين هما على النحو التالي:

الفرع الأول: فيمن أفطر في نهار رمضان بغير تأويل قاصدا الانتهاك:

لا خلاف في المذهب في وجوب الكفارة، وبه قال أبو حنيفة[2]، وخالفهما الشافعي فقال: لا كفارة عليه[3].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في تنقيح المناط؛ وذلك أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ وهو ينتف شعره، ويلطم خده، ويقول: هلك الأبعد.

فأوجب عليه النبي ﷺ الكفارة، فاختلفوا في الوصف الذي أناط به الشارع الكفارة، وجعله علة؛ لأن العلة اشتملت على أوصاف عدة، فالشافعي رضي الله عنه يرى علة الحكم كونه وطئ عمدا، ومالك وأبو حنيفة يريان بأن علة الحكم كونه انتهك حرمة رمضان، فأوقع فيه الوقاع، فجعل الانتهاك هو العلة؛ وهي علة متعدية إلى كل منتهك يأكل أو يشرب[4].

---

(1) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص170.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص285/284، شرح الرسالة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، ج1، ص266، الجوهرة النيرة، لأبي بكر الحدادي الحنفي، ج1، ص140، العناية شرح الهداية، لأبي عبد الله البابرتي، ج2، ص338.

(3) هذا في غير الجماع، قال الشافعي رحمه الله: (ولا تجب الكفارة في فطر في غير جماع، ولا طعام ولا شراب ولا غيره). ينظر: الأم، للشافعي، ج2، ص110.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص145.

يقول الرجراجي: وهذه أحكام العلل المستنبطة أن تختلف باختلاف نظر المجتهدين، بخلاف العلل المنصوص عليها؛ فالشافعي يرى أنها علة قاصرة، ومالك يرى أنها علة متعدية.

ثم قال: وقد اختلف الأصوليون في العلة القاصرة، هل يصح التعليل بها أم لا؟ على ما هو مبسوط في فن الأصول[1].

الفرع الثاني: في جريان الربا في الفلوس:

يقول الرجراجي: اختلف قول مالك في جريان الربا في الفلوس، وهذه هي العلة القاصرة عند الأصوليين، وقد اختلف في التعليل بها على الجملة.

والقاصرة: هي التي لا فرع لها فتتعدى إليه، فذهب الشافعي ومالك إلى القول بها، وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يصح التعليل بها[2].

ثم ذكر رحمه الله حجة أبي حنيفة في عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة بكلام مفاده أن العلة من حقها التعدي، والقاصرة لا تتعدى، فبطل الاحتجاج بها.

إلا أنه فَنَّدَ هذا القول بأن للقاصرة فائدة غير التعدية، وهي الوقوف على حكمة الحكم ووجه الصلاح فيه، فتكون الطباع له أقبل، والنفوس إلى الإذعان له أسرع، والتعدية من توابع معرفة علة الأصل.

والدليل أيضا: أن التعدية ليست من شروط الصحة في العلل الشرعية؛ لأن الدليل على صحتها هو المناسبة والإحالة المثيران للتأثير، وهذا موجود في الواقعة وجودها في العادية؛ لأن التعدية مسبوقة بالعلم بكونها علة، بل هي درجة ثانية متأخرة عنها وفروع

---

(1) مناهج التحصيل، ج2، ص145.

(2) المرجع السابق، ج6، ص11.

مترتبة عليها، فإنما يمكن أن يقال: إن المسبوق شرط في السابق؛ لأن كون التعدية شرط لصحة العلة يفضي إلى الدور العقلي[1].

بهذا القول يكون الرجراجي رحمه الله قد وافق القائلين باعتبار العلة القاصرة، وأنها يستدل بها على تعليل الأحكام، ورد قول الحنفية ومن وافقهم على عدم جواز التعليل بها، وهو القول الراجح والله أعلم.

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص11، بتصرف.

القاعدة السادسة

التأثير هو وجود الحكم بوجود العلة

يطلق التأثير ويراد به: زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما[1].

وقد اختلف العلماء في التأثير:

فذهبت طائفة إلى أن من شرط صحة العلة أن يتبين لها تأثير في الحكم في موضع ما، وهو أنه ينفي الحكم لعدم العلة، وهذا قول أكثر الأصوليين، وبه قال أبو الطيب الطبري وأبو إسحاق الشيرازي[2].

قال القاضي في التقريب: إنه ليس معنى التأثير إلا أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها، دون شيء سواها؛ لأن به يعلم المجتهد وجوب الحكم قطعا بما يغلب على ظنه أنه حكم الله عز وجل، وليس معناه انتفاء الحكم لانتفاء العلة[3].

وقال أبو الوليد الباجي: والذي عندي في ذلك أن التأثير دليل على صحة العلة، وعدمه لا يدل على فساد العلة إذا دل على صحتها دليل آخر.

وقد استدل على ذلك بأن الأصوليين مجمعون على أن ما جاز أن يثبت بالنص جاز أن يثبت بالاستنباط، ولو نص لنا صاحب الشرع على علة ولم يبين لها تأثيراً في

---

(1) ينظر: الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، ص124.

(2) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص896.

(3) ينظر: التقريب والإرشاد، لأبي بكر الباقلاني، ج3، ص377، إحكام الفصول المرجع السابق، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص111، بتصرف.

موضع من المواضع لوجب الحكم بصحتها، وكذلك إذا دل الدليل على صحتها وجب الحكم بصحتها، وإن لم يبين لها تأثير[1].

فوصفت العلة بأنها هي الجالبة للحكم، ويوضح هذا عند القائلين بالتأثير أن يعدم الحكم لعدم العلة في موضع من المواضع، ولو عدم الحكم لعدم العلة في كل موضع لكان عكسًا.

فإذا زال في بعض المواضع بزوالها وثبت في بعض المواضع مع تعذر زوالها، كان ذلك تأثيرًا، بمعنى أن لهذه العلة تأثيرًا في ذلك الحكم، إذ قد يزول في بعض المواضع بزوالها.

فإذا وجد بوجودها ولم يعدم في موضع من المواضع لعدمها، فقد عدم فيها العكس والتأثير، وذلك مفسد لها عند كثير من أهل القياس، ومنهم من قال إن ذلك لا يفسدها إذا دلَّ على صحتها دليل عند عدم التأثير[2].

وعلى هذا اختلف الأصوليون في عدم التأثير هل هو قادح في العلية أو غير قادح؟[3].

فقيل: لا يقدح مطلقا.

وقيل: يقدح فيها مطلقا سواء أكانت العلل منصوصة أو مستنبطة.

وقيل: لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة.

---

(1) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص896.

(2) ينظر: الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، ص124.

(3) ينظر: نهاية السول، للأسنوي، ص341، الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج3، ص80.

ومنشأ الخلاف في المسألة مبني على اختلافهم في جواز التعليل بأكثر من علة للحكم الواحد وعدم جوازه، وقد رجح جمهور الأصوليين جواز ذلك في المنصوصة دون المستنبطة، وعليه فعدم التأثير يقدم في المستنبطة دون المنصوصة، ومن ذلك تعليل الشارع تحريم وطء الزوجة بالظهار منها وبالملاعنة، وتعليل إراقة دم القاتل بالردة وبالقتل العمد العدوان، فهذه علل منصوصة تعددت لحكم واحد، والوقوع خير دليل على الجواز[1].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة بعض الفروع الفقهية:

الفرع الأول: فيمن تزوج حرة مسلمة بإذن ورثته في مرضه المخوف، هل يجوز النكاح أم لا؟ على قولين:

أحدهما: أن ذلك لا يجوز لإمكان أن يموت الآذن ويصير الميراث لغيره، وهو قول محمد في كتابه[2].

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص361، الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج3، ص80.

(2) وهذا مشهور المذهب، قال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير: (ومذهبنا أنه فاسد يفسخ قبل الدخول وبعده إلا أن يصح المريض منهما فلا يفسخ). ينظر: حاشية الدسوقي، ج2، ص240، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، ج2، ص449، الذخيرة، للقرافي، ج4، ص210، بداية المجتهد، لابن رشد، ج3، ص69.

والثاني: أنه جائز[1]، وهو اختيار بعض المتأخرين[2].

قال الرجراجي رحمه الله في سبب الخلاف في المسألة: هو اختلافهم في العلة التي لأجلها منع نكاح المريض، هل العلة فيه استدخال الوارث على الورثة، أو العلة الغرر الحاصل في الصداق؟

فمن ذهب إلى أن العلة المؤثرة في نكاح المريض استدخال الوارث على الورثة؛ لأنه كما منع من استخراج الوارث كذلك يمنع من استدخاله، وإلى هذه العلة مال جمهور متفقهة الزمان[3].

ومنهم من ذهب إلى أن العلة المؤثرة في فساد النكاح الغرر الحاصل في الصداق[4]، إذ لا يدري هل يصح من مرضه فيكون الصداق من رأس المال أو يموت فيكون من الثلث؟، فإذا صرف إلى الثلث لا يدري ما يحمل الثلث منه هل كله أو بعضه؟ وهذا غاية ما يكون من الغرر، وهذه علة صحيحة يشهد لها الاطراد والانعكاس.

---

(1) وهو قول الحنفية والشافعية والحنابلة، فقد أجازوا ذلك ورتبوا عليه آثاره من صداق وتوارث، كحال الصحة تماما. ينظر: الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، ج3، ص495، الأم، للشافعي، ج4، ص108، المغني، لابن قدامة المقدسي، ج8، ص102.

(2) وقد نقل اللخمي عن مطرف جوازه، وكذلك عزا ابن المنذر والمتيطي وابن الحاجب والقرافي عن مالك جواز ذلك إن كان محتاجا إليه للإصابة والقيام به. ينظر: الذخيرة، للقرافي، ج2، ص210، التبصرة، للخمي، ج5، ص2000، الكافي، لابن عبد البر، ص248، وممن قال بذلك من المتأخرين الحطاب في المواهب، ج3، ص450، والدسوقي في الحاشية، ج2، ص276، والدردير في الشرح الصغير، ج2، ص426، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، ج2، ص42.

(3) ينظر: الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ، 2013م، ج9، ص260، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لشهاب الدين النفراوي، ج2، ص29.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص496، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، ص354، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل ومه حاشية البناني، ج4، ص128، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، محمد الأمير المالكي، ج2، ص389.

والعلة الأولى ضعيفة في نفسها لوجود الحكم مع عدمها، وهو عدم التأثير عند الأصوليين، وقد قال مالك في كتاب الأيمان بالطلاق فيمن طلق امرأته في مرضه قبل البناء بها ثم تزوجها قبل صحته انفسخ نكاحه معها، إلا أن يدخل بها، فيكون كمن تزوج في المرض وبنى فيه، فقد فسخ نكاح المريض في هذه المسألة مع عدم العلة التي هي استدخال الوارث؛ لأنها ترثه على كل حال إن مات من ذلك المرض؛ لأنها مطلقة، فثبت أن العلة التي يصح أن يعلل بها الحكم الغرر في الصداق[1].

الفرع الثاني: في تعليل الربا في النقدين

اختلف العلماء في تعليل الربا في الأموال الربوية واختلافهم على أربعة مذاهب[2]:

فمنهم من علل بالربوية وعداها إلى سائر الموزونات، وهو مذهب أبي حنيفة[3].

ومنهم من علل بالمالية فعداها إلى سائر الأموال، وهو قول عبد الملك.

ومنهم من علل بالتنمية وعداها إلى سائر الأثمان، وهو مذهب مالك[4].

ومنهم من احترز بزيادة الجوهرية على التنمية، وهو الصحيح مذهبا ونظرا، وهو مذهب الشافعي[5] رضي الله عنهم أجمعين؛ لأن هذا التعليل ينتظم مطبوع هذا النوع ومصنوعه ومتبوره.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص497.

(2) المرجع السابق، ج6، ص10/9.

(3) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، ج2، ص131، كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، ج3، ص299.

(4) ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج2، ص35.

(5) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردى، ج5، ص172.

قال الرجراجي رحمه الله: وتعليل مالك لا يتناول إلا المطبوع دون المصنوع غالبا مع تساويهما في الحكم في تحريم الربا، وهذا يهدم فصل التأثير في العلة، وهو وجود الحكم بوجود العلة في موضع.

ثم تحدث عن التأثير قائلا: وهو أصل كبير من أصول الفقه، وقد اختلف الحذاق من أرباب المذهب في التعليل بهذه العلة، فمنهم من أحاله قائلا بأن العلة المستثارة إنما تعرف بإثارة المعنى المناسب المخيل، ولا إحالة بين العلة والحكم هاهنا –لا كليا ولا جزئيا– فلم يبق إلا الجمود على التعبد حتى إذا لاح المعنى صرنا إليه.

فمن جوز التعليل به يقول: لا أسلم إحلال شرط في العلة؛ لأن التعليل بجوهرية الأثمان التي هي المقصودة في أقطار الديار وأقاصي البلاد والأمصار مع الرغبة فيها وتنافس التجار فيها؛ لخفتها في الحمل ونفاذها في النقد عند الكل، وذلك الشرف يمنع من الصرف، وهو عين المناسبة والإحالة في التعليل بجوهرية الأثمان[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص10.

القاعدة السابعة
المناسبة والإخالة شرط في صحة العلة

مسألة المناسبة من أهم مسائل القياس وأدقها، وقد كان لمواقف الأصوليين من هذا الشرط أثر كبير في مسائل القياس، قال الزركشي: (هي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالإخالة، وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد... هي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه)[1] وإن تتبعها يعود بالنفع على المجتهدين، فهي الأساس الذي يقوم عليه القياس، فهي تربط الحكم الشرعي بعلته الظاهرة، مما يجعل الحكم معقولا ومقبولا، كما أنها تكشف عن مقاصد الشارع، وتخدم غايات التشريع، وتساعد على فهم حكمة الشارع في أحكامه.

والمناسبة في اللغة هي الملاءمة، والمناسب الملائم[2].

هذا وقد اختلف الأصوليون في تعريفها بناء على اختلافهم في تعليل أفعال الله عز وجل بالحكمة، وعدم تعليلها بذلك.

فالأولون قالوا: إنها الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجاري العادة بتحصيل مقصود مخصوص.

والآخرون قالوا: إنها ما تجلب للإنسان نفعا، أو تدفع عنه ضرا[3].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص262.

(2) ومن معانيها في اللغة أنها تدل على اتصال شيء وبشيء، ومنه النّسَب، سمّي لاتّصاله وللاتّصالِ به. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج5، ص423.

(3) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص218، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص54، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص128، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص391.

وقد عرفها الدبوسي بأنها: ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول[1].

وعرفها الآمدي وتبعه ابن الحاجب بأنها: وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة[2].

أما الإخالة: فهي مرادفة للمناسبة كما مر، وهي : من أخال أي اشتبه والتبس[3].

وهي أن يكون الأصل مشتملا على وصف مناسب للحكم، فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة أن ذلك الوصف هو علة الحكم كالإسكار للتحريم، والقتل العمد العدوان للقصاص[4].

وقيل الإخالة يرجع حاصلها إلى الوقوع في النفس، وقبول القلب له، وطمأنينة النفس إليه[5].

اختلاف العلماء في المناسبة

ذكر الرجراجي رحمه الله أن المناسبة شرط لصحة العلة، ولم يُفَصِّلِ القول فيها، والواقع أن الأصوليين قد اتفقوا على أن العلة المنصوصة لا يشترط فيها ظهور المناسبة وذلك لقوتها، ولكنهم اختلفوا في المومإ إليها والمستنبطة، وإليك أقوالهم:

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص262، تشنيف المسامع، للزركشي، ج3، ص285، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص128.

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، ص294، مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر، للأصفهاني،ج3، ص108.

(3) لسان العرب، لابن منظور، ج11، ص227، الصحاح، للجوهري، ج4، ص1692.

(4) ينظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين المرداوي، ج7، ص3368.

(5) ينظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص142.

أولا: العلة المومأ إليها:

اختلف الأصوليون في اشتراط ظهور المناسبة في الوصف المومإ إليه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يشترط ظهور المناسبة في العلة المومإ إليها، ـ وهو قول الأكثرين ـ بل يكفي مجرد التعلق مع ترتيب الحكم عليه، وإلا لم يكن لذكره معنى وتعطل الكلام[1].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأن دلالة الإيماء يفهم منها التعليل، ولو لم تظهر المناسبة، كما لو قال: من مس الجدار فليتوظأ، وأكرم الجهال؛ فإنه يفهم كون مس الجدار سببا للوضوء، وكون الجهل سببا للإكرام، وهذا يدل على أن دلالة الإيماء تامة لا تفتقر إلى ظهور مناسبة[2].

القول الثاني: أنه يشترط وجود المناسبة، ـ وهو مذهب جماعة من الأصول، منهم أبو المعالي الجويني ـ إذ الغالب من تصرفات الشرع أن يكون على وفق الحكمة، فما لا مناسبة له ولا يتوهم المناسبة يمنع التعليل به[3].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص259، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهوني، ج4، ص89، أصول الفقه، لابن مفلح، ج3، ص1267.

(2) ينظر: شفاء الغليل، للغزالي، ص272/271، نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج8، ص3278، أثر اشتراط المناسبة في العلة وعدمه في مسائل القياس، لعبد الله بن سعد، مجلة العلوم الشرعية، العدد السابع والثلاثون، سنة 1436هـ، ص287.

(3) ينظر: التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص713، تحفة المسؤول، للرهوني، ج4، ص89، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمد العطار، ج2، ص313، البرهان، للجويني، ج2، ص 814، الإحكام، للآمدي، ج3، ص286.

واستدلوا بأنه لو لم تشترط المناسبة، لفهم من قولنا: صلى زيد فأكل أن الصلاة سبب للأكل، لكنه باطل في اللغة والعرف، فوجب أن تكون المناسبة شرطا[1].

القول الثالث: أنه يشترط إن فهم التعليل من المناسبة، وإلا فلا، وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي[2].

واستدلوا على ذلك بأنه لو لم تشترط فيه المناسبة ـ مع أنه لا يتحقق إلا بها ـ لكان تناقضا[3].

ثانيا: العلة المستنبطة:

اختلف العلماء في ظهور المناسبة فيها على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط ظهور المناسبة في العلة المستنبطة، وهو قول جماعة من الأصوليين، وهو منسوب لأبي حنيفة ومالك والشافعي، وأكثر الحنابلة، واختاره الغزالي[4].

القول الثاني: أنه يشترط ظهور المناسبة في العلة المستنبطة، وهو مذهب جمهور الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة، واختاره الجويني والآمدي وابن الحاجب والباقلاني[5].

---

(1) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج3، ص364.

(2) ينظر: مختصر منتهى السؤل والأمل، لابن الحاجب، ج2، ص1078، الإحكام، للآمدي، ج3، ص286، طريقة الحصول على غاية الوصول، لأبي يحي زكريا الأنصاري، ج2، ص63.

(3) ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي، ج4، ص324.

(4) ينظر: شفاء الغليل، للغزالي، ص310/309، أصول الفقه، لابن مفلح، ج3، ص1208.

(5) ينظر: تحفة المسؤول، للرهوني، ج4، ص25، أثر اشتراط المناسبة في العلة، لعبد الله بن سعد، ص291.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه على الاختلاف في هذه المسألة اختلاف قول مالك في حكم الفلوس هل هي كالعروض فلا يجري فيها الربا، أو كالعين فلا تصلح فيها النظرة، ويمنع التفاضل فيها، فاضطرب قول مالك في اعتبارها، والذي يتحصل من ذلك أربعة أقوال:

أحدها: أنها كالعين جملة[1].

والثاني: أنها كالعروض جملة[2]، ويجوز التفاضل فيها مع النظرة، ولا تزكى إلا في الإدارة فيقومها المدير[3].

والثالث: الكراهة، إذ إنها ليست كالدنانير والدراهم في جميع الأشياء، قال مالك: وليست كالحرام البين، ولكني أكره التأخير فيها[4].

والرابع: التفصيل بين القليل والكثير؛ ففي الكثير حكمها حكم العروض، وفي القليل: حكمها حكم العين، وهو قوله في كتاب السلم الثاني[5].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج3، ص70/5.

(2) وهو قول أبي حنيفة والشافعي والصحيح من مذهب الحنابلة، وقد خالف بعض الشافعية والحنابلة فقالوا: إن الفلوس إذا جرت في بعض البلاد وراجت رواج النقود، فإنها تلتحق بالنقود في الأحكام. ينظر: المبسوط، للسرخسي، ج12، ص324، الأم، للشافعي، ج3، ص98، نهاية المطلب في دراية المذهب، لأبي المعالي الجويني، ج6، ص21، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، ج3، ص131.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص341.

(4) وهذا قول أشهب. ينظر: المرجع السابق، ج3، ص29.

(5) المرجع السابق، ج3، ص100.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في التعليل بجوهرية الأثمان هل هي علة صحيحة يصح التعليل بها أم لا؟ فمن جعلها علة صحيحة فيجوز التعليل بها قال: حكمها حكم العين لعموم العلة وشمولها سائر الأثمان.

ومن منع التعليل بجوهرية الأثمان لعدم المناسبة والإخالة التي هي شرط في صحة العلة وإنما المنع تعبد قال: إنها كالعروض[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص259.

القاعدة الثامنة: السبر والتقسيم

اشتهر استعمال السبر والتقسيم في الاستدلال في المسائل الأصولية، وذلك باعتباره دليلا من الأدلة التي تبنى عليها القواعد الأصولية وتسهم في تقريرها وتكوينها، وباعتباره أحد الطرق الاجتهادية الدالة على علية حكم المقيس عليه، بل اعتبره القاضي الباقلاني من أقوى الطرق في إثبات علة الأصل[1]، فهو مسلك من مسالك العلة، ويسمى بالسبر فقط، وبالتقسيم فقط، وبهما معاً، وهو الأكثر، والسَّبْرُ بالفتح لغة: الاختبار، ومنه يسمى ما يعرف به طول الجرح وعرضه سباراً ومسباراً[2].

والتقسيم: هو أن تَحْصُرَ الأوصاف التي اشتمل عليها الأصل المقيس عليه، ثم تُبْطِلُ منها ما لا يصلح للتعليل، فيتعين الباقي للعلية[3].

قال الجويني ومعناه على الجملة: أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدا، واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه[4].

وأصل هذا الدليل من حيث هو مبني على أمرين:

أحدهما: حصر أوصاف المحل، وهو المعبر عنه بالتقسيم، وهو المقدم، في الوجود؛ لأنه يعدد الأوصاف التي يتوهم صلاحيتها للتعليل، ثم يسبرها ليميز الصالح للتعليل من غيره.

---

(1) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص 535.

(2) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص244.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص282، الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص608، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص119.

(4) ينظر: البرهان، للجويني، المرجع السابق،ج2، ص 534.

ثانيهما: إبطال ما ليس صالحاً للتعليل بطريق من طرق الإبطال، فيتعين الوصف الباقي وهو المعبر عنه بالسبر[1].

حجية السبر والتقسيم عند الأصوليين:

تحرير محل النزاع:

قبل ذكر أقوال العلماء في حجية السبر والتقسيم يجب أن يُعلم أنه ثلاثة أنواع، نوعان متفق عليهما، ونوع مختلف فيه.

أما المتفق عليهما فأحدهما: أن السبر والتقسيم القطعي ـ وهو ما كان الحصر والإبطال فيه قطعيا ـ حجة مطلقا في العقليات والشرعيات، وإن كان حصوله في الشرعيات قليلا[2] كما حكاه الرازي[3].

الثاني: أن السبر والتقسيم الظني لا يكون حجة في العقليات، قال الرازي: لا نزاع في أن التقسيم لا يفيد اليقين، لكنا ندعي أنه يفيد الظن[4].

---

(1) ينظر: الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص608، التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ج7، ص3352، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص244.

(2) ويشترط في صحة هذا المسلك ـ حال حصوله في الشرعيات ـ أن يكون الحكم في الأصل معللا بمناسب، وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها، كما في مسألة الربا، ويشترط أيضا أن يكون حاصرا لجميع الأوصاف، وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك، أو يعجز عن إظهار وصف زائد، وإلا فيكفي المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف فلم أجد سوى ما ذكرته، والأصل عدم ما سواها. ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص125.

(3) ينظر: المحصول في علم الأصول، للرازي، ج5، ص299، التحبير، للمرداوي، المرجع السابق، ج7، ص3355،

(4) ينظر: المحصول، المرجع السابق، ج5، ص302.

وأما المختلف فيه فهو السبر والتقسيم الظني هل يكون حجة في الشرعيات والعمليات؟، وقد اختلف الأصوليون في هذا النوع على قولين:

القول الأول: أنه حجة يتمسك بها، إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا فيه بين كونه حجة مطلقا أم بقيد وشرط، وبين كون المتمسك به الناظر والمناظر، وأقوالهم على النحول التالي:

الأول: ذهب أكثر الأصوليين من المالكية والشافعية والجصاص والمرغناني من الحنفية إلى أن السبر والتقسيم حجة مطلقا[1].

وقد استدل أصحاب هذا القول على صحته بما نطق به القرآن ضمنًا وتصريحاً في مواضع كثيرة، فمن الضمن قوله عز وجل: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ سورة الأنعام، الآية، 139، ومن التصريح قوله عز وجل: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ.....﴾ سورة الأنعام، الآية، 143، ووجه الاستدلال بهذه الآيات أن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها أخرى رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال فيما معناه: إن الخلق لله خلق من كل زوج مما ذَكَرَ ذَكَرًا وأنثى فمم جاء تحريم ما ذكرتم؟ أي ما علته؟ لا يخلو إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة، أو اشتمال الرحم الشامل لهما، أو لا يدري له علة وهو التعبدي بأن أخذ ذلك عن الله

(1) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص197، المستصفى، للغزالي، ص311، نهاية السول، للأسنوي، ص334، أصول الفقه، لابن مفلح، ج3، ص1271، غاية الوصول في شرح لب الأصول، لزكريا الأنصاري، ج2، ص127 .

تعالى، والأخذ عن الله تعالى إما بوحي وإرسال رسول، أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه[1].

قال السيوطي: فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها، والأول يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراما، والثاني يلزم عليه أن يكون جميع الإناث حراما، والثالث يلزم عليه تحريم الصنفين معا، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة؛ لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن الله بلا واسطة باطل، ولم يدعوه وبواسطة رسول كذلك؛ لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي ﷺ، وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى، وهو أن ما قالوه افتراء على الله وضلال[2].

وقال القاضي ابن العربي رحمه الله في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ سورة الأنعام، الآية: 141 بعد أن ساق حجية السبر والتقسيم: هذه الإشارات كلها إنما هي مغلقة من اختلاف العلماء، وخصوصاً أهل العراق في وقت بيع الثمرة في الشجر وفي وقت بيع الحب في سنبله، وليس في الآية متعلق لشيء منه، وإنما هي ــ والله أعلم ــ مسوقة لبيان السبب الذي يخلق الله عَزَّ وَجَلَّ عنده الثمار والحبوب، وهو الريح إذا اتصل بالخامة أو الشجرة، كما يخلق الحرق عند اتصال النار بالجسم، والشبع والري عند اتصال الخبز والماء بالمعدة[3].

(1) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج4، ص64.
(2) المرجع السابق.
(3) ينظر: القبس، لابن العربي، ج1، ص1071.

الثاني: أن السبر والتقسيم حجة بشرط ثبوت اتفاق القائسين على كون الحكم في الأصل معللا، وهو مذهب الجويني في المشهور عنه، وهو قول بعض الحنفية، وابن قدامة والطوفي من الحنابلة[1].

قال إمام الحرمين: فإذا أجمعوا على كون المحل معللاً فهنا يفيد السبر، فإذا ما نفي علته أدى تقدير بطلانه وقد بطل غيره خطأ أهل الإجماع، قيل له: فالقائسون بعض الأمة، قال: بل منكر القياس ليس من العلماء[2].

الثالث: أنه يحتج به لإبطال مذهب الخصم، ولا يصلح دليلا لإثبات علة الأصل وتصحيح مذهب المستدل، وقد عزاه الزركشي في البحر المحيط لإمام الحرمين[3].

الرابع: أنه حجة للناظر أي المجتهد، دون المناظر أي المستدل، واختاره الآمدي فيما نقله عنه الزركشي[4].

القول الثاني: أنه ليس حجة، إلا أن أصحاب هذا القول قد اختلفوا فيه على قولين:

الأول: أنه ليس حجة مطلقا، وبه قال السمعاني وعامة علماء الحنفية[5].

---

(1) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص535، تشنيف المسامع، للزركشي، ج3، ص277، ميزان الأصول، للسمر قندي، ص602، روضة الناظر، لابن قدامة، ص301، شرح البلبل في أصول الفقه، سعد الشثري، ج4، ص849.

(2) ينظر: البرهان، للجويني، المرجع السابق، تشنيف المسامع، للزركشي، ج3، ص277، بتصرف.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص286.

(4) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص286، تشنيف المسامع، للزركشي، ج3، ص278، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، ص569، التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، ص751.

(5) ينظر، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص230، التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص197.

الثاني: أنه لا يصلح دليلا وليس مسلكا في نفسه، إلا أنه شرط في إظهار العلة، وهو قول أبي العباس القرطبي فيما نقله عنه الزركشي[1].

قال الأبياري في شرح البرهان: السبر يرجع إلى اختبار أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله منها، فإذا لا يكون من الأدلة بحال، وإنما تسامح الأصوليون بذلك[2].

وينقل عن ابن المنير في معرض رده على حجية هذا المسلك ما نقل عن القاضي الباقلاني وغيره من قوة هذا المسلك وتميزه قوله: ونحن ندفع أصل كونه مسلكا، فضلا عن كونه متميزا[3].

والراجح والله أعلم هو ما ذهب إليه الجمهور من الاحتجاج بالسبر والتقسيم إذا توفرت فيه الشروط التي ذكرها العلماء لصحة هذا المسلك.

هذا وقد استدلوا به واستعملوه في إثبات المسائل العقدية في الرد على الخصوم وإفحامهم، قال الشنقيطي في أضواء البيان: اعلم أن لهذا الدليل آثارا تاريخية؛ فمن ذلك أن هذا الدليل العظيم جاء في التاريخ أنه أول سبب لضعف المحنة العظمى على المسلمين في عقائدهم بالقول بخلق القرآن العظيم[4].

كما أن الأصوليين احتجوا به في تقرير القواعد الأصولية وتحريرها بحيث يستدل عليها به[5].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، المرجع السابق، ج7، ص286.

(2) ينظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي الأبياري، ج3، ص162، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص126.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، المرجع السابق، ج7، ص290.

(4) ينظر: أضواء البيان، للشنقيطي، ج3، ص502.

(5) ينظر تفصيل هذا المسلك في كتاب السبر والتقسيم وأثره في التقعيد الأصولي، لمؤلفه سعيد القحطاني،

أثر القاعدة في الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة ثلاثة فروع فقهية وهي على النحو التالي:

الفرع الأول: فيمن صلى الفريضة وحده أو في جماعة ثم أراد إعادتها في جماعة[1]:

وقد مضى ذكر هذه المسألة عند الكلام على قياس الشبه، وقد أورد الرجراجي رحمه الله أقوال الفقهاء فيها كما سبق بيانه، مضعفا الاستدلال بقياس الشبه، وعند حديثه عن إعادة المغرب رجح الاستدلال بالسبر والتقسيم فقال رحمه الله:

اختلف أرباب المذهب في العلة التي من أجلها منع من إعادة المغرب مع الإمام، وإعادة العشاء بعد الوتر.

أما المغرب: فبعضهم يقول: إن العلة فيها أن صلاة المغرب هي وتر؛ فلو أعيدت لأشبهت صلاة الوتر مع التي ليست بوتر؛ لأنها كانت تكون لجميع ذلك ست ركعات، فكأنها خرجت من جنسها إلى جنس صلاة أخرى، وذلك مبطل لها.

وذلك من باب تخصيص عموم قوله عليه السلام: "إذا جئت فصل مع الناس، وإن كنت قد صليت"[2]، وتخصيص العموم بالقياس جائز عند الأصوليين على الجملة، إلا

فقد نقل أقوال العلماء في المسألة وأدلتهم والردود عليها بما فيه غنى، وقد جاء هذا المؤلف فيما يربوا على الألف صفحة، وقد طبقها على مسائل الحكم الشرعي والأدلة، وقد نال بها درجة الدكتوراه في أصول الفقه.

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص305.

(2) سبق تخريجه ص157.

أن هذا القياس الذي خصص به مالك رحمه الله قياس الشبه، وهو في أصله ضعيف عند الأصوليين.

وهو مع ضعفه في أصله في هذا الموضع ازداد وهنا على وهن؛ وذلك أن السلام فصل بين الأوتار، فكيف يقال بإضافة أحد الوترين إلى الآخر.

ومنهم من سلك في طريق تخريج المسألة طريق السبر والتقسيم، فيقول: لا تخلو الصلاة من أن تكون الأولى التي صلى أولا وحده فرضا، والثانية نفلا، أو بالعكس فأيهما قدر فقد منع؛ لأنه إن كانت الأولى هي الفرض فقد صارت الثانية نفلا، والتنفل بثلاث ركعات ممنوع على مذهبنا[1].

وإن كانت الثانية هي فرض، والأولى هي نفل: فقد اجتمع فيه المكروهان:

أحدهما: التنفل قبل المغرب.

والثاني: التنفل بثلاث ركعات[2].

قال الرجراجي رحمه الله: فخرج من مقتضى السبر والتقسيم أن العلة التنفل بثلاث ركعات، وهو ظاهر قول ابن القاسم في الكتاب حيث قال: فإن أعادها مع الإمام فليشفعها بركعة بعد سلام الإمام، وتكون أربعا، ولو نوى رفض الأولى لتكون هذه فرضه: لم يشفعها؛ لأن الاحتياط لفرضه أولى، ليخرج من الخلاف[3].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص309.

(2) ينظر: الإشراف، للقاضي عبد الوهاب، ج1، س267، المعونة، ج1، ص258، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي، ج1، ص447.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص179، مناهج التحصيل، ج1، ص310.

الفرع الثاني: فيمن ظاهر من زوجه ثم أراد العودة، ما المقصود من العودة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ سورة المجادلة، الآية: 3.

قال الرجراجي رحمه الله: قد اختلف العلماء فيها على أربعة مذاهب[1]:

أحدها: أن العودة نفس لفظة الظهار لا أمر زائد عليه، وبه قال مجاهد وطاووس، فحملا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ أن يعود إلى لفظ الظهار الذي كانوا يطلقون به في الجاهلية، فيعودوا إليه في الإسلام بعد نزول الآية بتحريمه، فتجب الكفارة عليه بنفس الظهار؛ لأنه عاد إلى فعل الجاهلية[2].

والثانى: أن العودة تكرار لفظ الظهار مرة ثانية، فإذا عاود اللفظ وكرره وجبت عليه الكفارة، وهو مذهب أهل الظاهر[3].

والثالث: أن العودة نفس وجود الإمساك، فمهما مضى له بعد الظهار زمان يمكنه أن يطلق فيه فلم يطلق ثبت أنه عائد ولزمته الكفارة؛ لأن إقامته زمانا يمكنه أن يطلق فيه دليل على إرادة الإمساك، وهو مذهب الشافعى[4].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج5، ص78.

(2) ينظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي، لمحمد بن الفراء البغوي، ج6، ص157، مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج5، ص78.

(3) ينظر: المحلى، لابن حزم الظاهري، ج9، ص193، وقد رُدَّ هذا القول بأن المعنى ينقضه؛ لأن الله تعالى وصفه بأنه منكر من القول وزور، فكيف يقال له إذا أعدت القول المحرم والسبب المحظور وجبت عليك الكفارة، وهذا لا يعقل؛ ألا ترى أن كل سبب يوجب الكفارة لا تشترط فيه الإعادة من قتل ووطء في صوم ونحوه. ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج4، ص1753

(4) ينظر: الأم، للشافعي، ج5، ص296، البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير، ج10، ص347.

والرابع: أن العودة العزم على وطئها، وهو مذهب أبى حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما[1].

وأما مالك رضي الله عنه فقد اضطرب مذهبه واختلفت أقوال أصحابه، وتحصيل اختلافهم يحصره خمسة أقوال، كلها قائمة من المدونة:

أحدها: أنه العزم على الوطء وعلى الإمساك، وهو مشهور المذهب، وهي رواية أشهب عن مالك في كتاب ابن المواز[2].

والثاني: أن العودة: العزم على الوطء خاصة، فمتى عزم على الوطء وجبت الكفارة[3].

والثالث: أن العودة: العزم على الإمساك خاصة، فمتى عزم على الوطء: وجبت الكفارة، وهذا قول حكاه ابن الجلاب عن مالك[4].

والقول الرابع: أن العودة: الوطء نفسه، وهذا القول حكاه القاضي عبد الوهاب وغيره عن مالك، وكما قال أبو حنيفة، فعلى هذا لا يلزمه الكفارة حتى يطأ، ثم لا يطأ بعد ذلك حتى يُكَفِّرَ[5].

---

(1) إلا أن أبا حنيفة لم يوجب الكفارة على من وطئ، وهي عنده في حق من وطئ كمن لم يطأ، خلافا لمذهب الأحناف. ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، ج4، ص105، اللباب في شرح الكتاب، لعبد الغني الميداني الحنفي، ج3، ص68، المغني، لابن قدامة، ج8، ص575.

(2) ينظر: الشامل في فقه الإمام مالك، لبهرام الدميري، مركز نجيبويه، ص449، شرح زروق على الرسالة، ج1، ص80.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص321.

(4) ينظر: التفريع، لابن الجلاب، ج2، ص38.

(5) ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، ج2، ص772، التفريع، لابن الجلاب، المرجع السابق، ج2، ص38.

والقول الخامس: أن العودة: الإمساك مجردا أو البقاء معها، فمهما مضى له من بعد الظهار زمان يمكنه أن يطلق فيه ولم يطلق فيه وجبت عليه الكفارة كما يقول الشافعى[1]، وعليه تأول القاضى أبو الوليد بن رشد قول ابن نافع[2].

قال الرجراجي بعد أن ساق اختلاف علماء المذهب في معنى العود:

ووجه الصواب في هذه المسألة وتصحيح القول المختار منها يتبين ويتضح من طريق السبر والتقسيم، وذلك أن معنى العودة لا يخلو من أن يكون: تكرار اللفظ والوطء نفسه والإمساك نفسه، أو العزم على الوطء والإمساك، أو العزم على الإمساك، وباطل أن يكون تكرار اللفظ أن ذلك تأكيد والتأكيد لا يوجب الكفارة.

وباطل أيضا أن يكون إرادة الإمساك أو الإمساك مجردا، فإن الإمساك موجود بنفس الظهار، وإرادة الإمساك دون إرادة الوطء لا يؤثر، ولو كان العود نفس الإمساك لكان الظهار نفسه يحرم الإمساك ولكان الظهار طلاقا.

وباطل أيضا أن تكون العودة هي الوطء نفسه لقوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ سورة المجادلة، الآية: 3.

(1) ينظر: الأم، للشافعي، ج5، ص296.

(2) وقد وصف ابن رشد هذا القول بأنه شاذ خارج عن أقاويل العلماء لا وجه له إلا مراعاة قول من أوجب عليه الكفارة بمجرد استدامة العصمة، وهو وجه ضعيف، كيف تصح له الكفارة وينحل بها الظهار وهو لم يرد بها التحلل؛ إذ قد فعلها وهو لا يريد المصاب. ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص604.

فإذا بطلت الأقسام كلها: تعين أن تكون العودة العزم على الوطء مع استدامة العصمة، وهذا أشهر أقوال المذهب، وهذا الذي يصير على البر[1].

بهذا يكون الرجراجي رحمه الله قد أعمل قاعدة السبر والتقسيم في بيان معنى العود في الآية، فحصر الأوصاف المجتمعة في الآية مما يتوهم صلاحيتها للتعليل، ثم سبرها وأبطل ما كان غير صالح للعلية، ورجح ما كان صالحا وبنى عليه الحكم.

الفرع الثالث: في أم الولد إذا مات زوجها وسيدها، ولا يعلم أولهما موتا؛ ما عدتها في قول مالك؟

قال ابن القاسم: عدتها أربعة أشهر وعشرا، مع حيضة في ذلك لابد منها[2].

وقال سحنون: هذا إذا كان بين الموتين أكثر من شهرين وخمس ليال، وأما إن كان بين الموتين أقل من شهرين وخمس ليال: اعتدت أربعة أشهر وعشرا فقط[3]، فهذا نص المسألة في المدونة[4].

قال الرجراجي: وقد اضطربت آراء المتأخرين في تأويل هذه المسألة وتنزيلها على وفق مذهب ابن القاسم، واختلافهم في الحيضة: هل تلزمها أو لا تلزمها؟

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج5، ص81.

(2) إنما جعل ابن القاسم لها الاستبراء بالحيضة مخافة أن يكون السيد مات أولاً فتكون حرة يلزمها عدة الحرائر، أو يكون مات آخراً وحلت له، فتلزمها حيضة منه.

(3) لأنه إن لم يكن بين الموتتين أكثر من ذلك لم تحل للسيد قط، فلا تلزمها الحيضة. ينظر: التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، ج2، ص747.

(4) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص17.

فمنهم من قال: لا تلزمها الحيضة أصلا، كان بين الموتتين أكثر من شهرين وخمس ليال أو أقل، ويكفيهما في الأمرين: أربعة أشهر وعشرا من آخرهما موتا إلا أن تتأخر حيضتها في الأربعة الأشهر والعشر لغير عذر، فتقيم إلى تسعة أشهر من آخرهما موتا في كلا الأمرين، فإن لم يأت وقت حيضتها حتى مضت لها أربعة أشهر وعشرا كفاها ذلك على مذهب ابن القاسم، وانتظرت الحيضة على مذهب ابن كنانة حتى يأتي أو يمضي عليها تسعة أشهر[1].

ومنهم من سلك مسلك التقسيم، فقال: لا يخلو أمر هذه الأمة من أن تكون عادتها، أن ترى الحيض في مقدار هذه الأشهر أو لا تراه إلا بعدها، فإن كانت ممن لا ترى الحيض إلا بعد الأشهر فلابد لها من الحيضة بعد أن تعتد بالأربعة الأشهر والعشر من يوم مات الآخر منهما، إذا لم يعلم متى مات الزوج، وإن كانت ممن ترى الحيض في مقدار تلك الأشهر التي تعتد بها، فإن رأتها فيها أجزأت عنها.

فإن لم ترها فيها: بلغت إلى تسعة أشهر، عدة المسترابة من آخرهما موتا، وناب لها ذلك عن الأمرين جميعا؛ لأنها مسترابة من نكاح، والتسعة أشهر تنوب عن استبراء الملك[2].

---

(1) ينظر: التوضيح، لخليل بن إسحاق الجندي، ج5، ص61.

(2) ينظر: التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، ج2، ص747، مناهج التحصيل، ج4، ص194 .

القاعدة التاسعة
القياس الجلي عند الأصوليين

القياس الجلي[1] هو أحد نوعي قياس العلة[2]، وقسيمه القياس الخفي، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس الجلي، فعرفه الحنفية بأنه ما تبادر إلى الإفهام وجهه، والخفي هو ما لم يتبادر إلى الأفهام وجهه إلا بعد التأمل[3]، فاعتبر الحنفية في القياس الجلي ظهور المعنى ووضوحه، خلافا للخفي.

وعرفه جمهور الأصوليين بأنه ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره، فالأول كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى عنهما، والثاني كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب، حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع، وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك في أحكام العتق خاصة[4].

---

(1) الجلي في اللغة هو الواضح، يقال: أمر جلي أي واضح، وأ جلى لنا الشيء أي أوضحه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ سورة الأعراف، الآية: 143، أي ظهر وبان. قاموس العين، الخليل ابن أحمد الفراهيدي، ج6، ص180.

(2) عرف الأصوليون قياس العلة بأنه: القياس الذي يحتاج إلى ذكر الوصف المعلل به لينظر فيه المخالف فيوافق على صحة العلة أو يبطلها، وأمثلته كثيرة في كلام الفقهاء، ومنها قياس النبيذ على الخمر بعلة الإسكار، وهذا هو القياس المتفق عليه عند القائلين بالقياس. ينظر التلخيص، للجويني، ج3، ص235، البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص48، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص169.

(3) ينظر: تيسير التحرير، لمحمد أمين، ج4، ص113، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي اللكنوي، ج4، ص170.

(4) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج4، ص6، نهاية السول، للأسنوي، ج1، ص313، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج3، ص140.

والواضح من هذا التعريف أن الجمهور قد نظروا إلى قطعية العلة، فما كانت العلة فيه واضحة في الفرع قيس على أصله؛ لأنه لا فارق بينهما، فيأخذ الفرع حكم أصله، بخلاف الخفي؛ فإنه لا يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع مما يترتب عليه التردد في إلحاقه به.

أقوال العلماء في دلالة القياس الجلي:

اختلف الأصوليون في القياس الجلي هل هو من قبيل القياس أو متلقى من اللفظ، وكان اختلافهم على قولين:

القول الأول: أنه من قبيل القياس، وهو مذهب الشافعي والجويني والسمعاني.

وقد استدلوا على ذلك بأن الحكم الثابت بالنص هو ما كان متناولا باللفظ، وقد علم كل أحد أن المعقول من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ سورة الإسراء، الآية: 23 أن الضرب والشتم أشد في المنع والتحريم من التأفيف، والاصح أن ذلك ثابت من جهة القياس؛ لأن غير المذكور لما علم بالمذكور على طريق الاعتبار فقد حصل معنى القياس[1].

كما أنهم استدلوا بأنه لو منع الله عباده من النظر في المعاني لإدراك الأحكام لتعطلت كثير من الأحكام التي هي أولى بالنطق، فلو ورد الحجر عن القياس المعلوم ووجب الجمود على موضع النص، لقصرنا التحريم على التأفيف، وقلنا: الضرب لم يتعرض له النص، ولكنه يكاد يفضي إلى التناقض، إذ عرف وجوب التعظيم وعرف تحريم التأفيف لكونه ضداً، وعلم أن الضرب أقوى منه في المضادة، ولا سبيل إلى دفع علم مقدماته معلومة على القطع[2].

---

(1) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص127.

(2) ينظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص59.

القول الثاني: أن دلالته لفظية، وإليه ذهب بعض الأصوليين، إلا إنهم اختلفوا في مأخذها، فمنهم من اعتبره مفهوما من نفس اللفظ، ومنهم من اعتبره مفهوما من فحوى اللفظ، ومنهم من اعتبره مفهوما من السياق والقرائن[1].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأن الأصل في القياس أنه لا يجوز أن يكون جزءا من الفرع بالإجماع، فلو قال السيد لعبده: لا تعط زيدا ذرة، فإنه يدل على منعه من إعطاء ما فوق الذرة، مع أن الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها؛ ولأنه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس[2].

ثمرة الخلاف في المسألة:

مما يجب أن يعلم أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، وليس فيه فائدة معنوية، وقد نص الشافعي على ذلك حينما عبر عن تحريم الضرب المفهوم من الآية أنه قياس مع وصفه بالجلاء والظهور[3].

ويؤيده ما ذكره الغزالي في المستصفى حين قال: (وقد اختلفوا في تسمية هذا قياسا وتبعد تسميته قياسا؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياسا اعترف بأنه مقطوع به، ولا مشاحة في الأسامي، فمن كان عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنما مخالفته في عبارة)[4].

---

(1) ينظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري، ص336، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، للمرداوي، ص253، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص53.

(2) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج1، ص74.

(3) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص129.

(4) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص305.

إذا علم هذا فالأصوليون قد قسموا القياس الجلي إلى أقسام[1]:

أحدها: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال وهذا لا يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياسا، ولا يجوز أن يحرم التأفيف ويبيح الضرب.

الثاني: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياسا على العوراء، والقطعاء على العرجاء؛ لأن نقصها أكثر، فهذا لا يجوز أن يرد التعبد بخلاف أصله، وإن جاز التعبد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء، وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء، وأثبت بعضهم تحريم الجمع بالتنبيه دون النص.

والثالث: ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر، كقياس الأمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف حد القذف، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة[2].

---

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص51، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص129.

(2) وقد جعل الأصوليون بعض أنواع القياس الجلي أجلى من بعض، فأجلاها: **ما صرح فيه بلفظ التعليل:** كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ سورة الحشر، الآية7 ، وكقوله ﷺ: "إنما نهيتكم لأجل الدافة" فصرح بلفظ التعليل، **ويليه ما دل عليه التنبيه من جهة الأولى:** كمثال النوع الثاني، وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ سورة الإسراء، الآية: 23 فنبه على أن الضرب أولى بالمنع، **ويليه ما فهم من اللفظ من غير جهة الأولى:** كنهيه عن البول في الماء الراكد الدائم، والأمر بإراقة السمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرة؛ فإنه يعرف من لفظه أن الدم مثل البول، والشيرج مثل السمن، وكذلك كل ما استنبط من العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جلي، كإجماعهم على أن الحد للردع والزجر عن ارتكاب المعاصي، ونقصان حد العبد عن حد الحر لرقه، فهذا الضرب من القياس لا يحتمل إلا معنى واحدا، وينقض به حكم الحاكم إذا خالفه، كما ينقض إذا خالف النص والإجماع. ينظر: اللمع، للشيرازي، ص99.

والفائدة من ذكري لهذا الأقسام الثلاثة استدلال الرجراجي رحمه الله بالقسم الثالث منها فقد بنى عليه فرعا فقهيا سيأتي بيانه إن شاء الله.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة مسألة الصنف الذي تؤدى منه زكاة الفطر، فقد اختلف فيه المذهب عندنا على أربعة أقوال:

أحدها: أنها تؤدى من تسعة أشياء: القمح، والشعير، والسلت، والأرز، والدخن، والذرة، والتمر، والزبيب، والأقط، وهي رواية ابن القاسم عن مالك في المدونة، وفي كتاب ابن المواز[1].

والثاني: أنها تخرج من كل ما تجب فيه الزكاة إذا كان ذلك من قوته، وهو قول مالك في المختصر، وعلى هذا القول فإنها تخرج من القطاني[2].

والثالث: أنها تؤدى من عشرة أشياء، وهو قول ابن حبيب، وزاد: العلس إلى التسعة التي في القول الأول[3].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص391، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص301.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج2، ص303، وهو قول عند الشافعية، وقد ورد في مذهبهم أن الواجب غالب قوت بلده، سواء المعشر كالحب والتمر والزبيب وغيره، كالأقط واللبن والجبن، بشرط أن يكون في كل منها زبدة لثبوت بعض المعشر والأقط في الأخبار، وقيس بهما الباقي، أما المخيض والسمن واللحم والدقيق والسويق والأقوات التي لا زكاة فيها، والأقط واللبن والجبن المنزوعة الزبد فلا يجزئ شيء منها، وإن كان قوت البلد؛ لأنه ليس في معنى ما نص عليه، وقيل: قوت نفسه، وقيل: يتخير بين جميع الأقوات. ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، ج6، ص111، المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي، ص233.

(3) ينظر: النوادر والزيادات المرجع السابق، ج2، ص302.

والرابع: أنها لا تؤدى إلا من الأربعة التي في الحديث؛ الشعير، والتمر، والزبيب، والأقط، وهو قول أشهب في كتاب محمد[1].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: الأشياء الأربعة المنصوص عليها في الحديث هل هي كالأصول، ويقاس عليها ما كان في معناها من الأقوات المدخرات؛ لاشتراكها في العلة، ويسمى هذا القياس قياس علة، أو لا يجوز أن يقاس عليها إلا ما كان من جنسها كالقمح والسلت، ويسمى ذلك قياسا في معنى الأصل، وهو القياس الجلي عند الأصوليين، كالعبد في معنى الأمة في الحد، والأمة في معنى العبد في عتق الشريك[2].

(1) وهو مذهب الحنابلة أيضا، والظاهر عندهم أن من قدر على التمر أو الزبيب أو البر أو الشعير أو الاقط فأخرج غيره لم يجزه، سواء كان المعدول إليه قوت بلده أو لم يكن، أما عند الحنفية فإنها نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، الزبيب بمنزلة الشعير، ويو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله، وإن أعطى القيمة فإنها تجزئه، أما الظاهرية فلم يجيزوا إخراجها من غير التمر والشعير. ينظر: النوادر والزيادات، ج2، ص302/301، العناية شرح الهداية، جمال الدين الرومي البابرتي، ج2، ص290، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبرهان الدين بن مَازَةَ البخاري الحنفي، ج2، ص410، المغني، لابن قدامة، ج2، ص663، المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، ج4، ص238.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص455.

القاعدة العاشرة

الرخص هل يقاس عليها؟

تباينت عبارات الأصوليين في تعريف الرخص[1] واختلفت ألفاظهم فيها، وإن كان معناها والمقصود منها واحدا، وقد عرفت بأنها: ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[2].

وقد اختلف العلماء من الأصوليين والفقهاء في حكم القياس على الرخص على قولين:

القول الأول: جواز القياس على الرخص إذا عرفت العلة وتحقق منها، وقد نقل هذا القولُ عن مالكٍ[3]، وهو قول بعض المالكية[4] وأكثر الشافعية، ونسبه الرازي للشافعي، وهو قول الحنابلة[5].

---

(1) الرخصة: الراء والخاء والصاد في اللغة أصل يدل على لين وخلاف شدة، يقال: رخص الله للعبد في أشياء خففها عليه، ورخصت له في كذا: أذنت له بعد النهي عنه، ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، دار الفكر، طبعة سنة: 1399هـ، 1979م، ج2، ص500، كتاب العين، للفراهيدي، ج4، ص185.

(2) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج1، ص301.

(3) ينظر: التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، لمحمد الطاهر بن عاشور، ج2، ص190، بتصرف، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص415.

(4) وقد رجح هذا القول أبو الوليد الباجي في المنتقى فقال: ومنع أبو حنيفة وقوم من أصحابنا القياس عليه وجعلوا له بإطلاق اسم الرخصة عليه حكما مفردا ولا يجوز أن يعدى إلى غيره، حتى أنهم يسمون بذلك كل حكم لا يعدونه، وليس هذا بصحيح، والصواب أن ينظر إلى علة ذلك الحكم الذي علق عليها في الشرع، فإن كانت علته واقعة قصر الحكم على موضعها، وإن كانت متعدية عداه وأثبت الحكم المعلق بها حيث وجدت. ينظر: المنتقى في شرح الموطأ، للباجي، ج4، ص224.

(5) ينظر: المحصول، للرازي، 5، ص474، نهاية الوصول إلى دراية الأصول، لصفي الدين الأرموي ج7، ص3220، التحبير شرح التحرير، لعلاء الدين المرداوي، ج7، ص3518، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص268.

وقد استدل أصحاب هذا القول بعموم الأدلة المثبتة لحجية القياس، حيث إنها دلت على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية، إذا عرفت العلة واستكملت جميع شروط القياس، فإنها لم تفرق بين حكم وحكم، وبما أن الرخصة حكم من الأحكام الشرعية فإنها تدخل في هذا العموم[1].

كما استدلوا أيضا بأن الرخص كما تثبت بخبر الواحد كذلك تثبت بالقياس، إذ لا فرق؛ لأن كلا منهما يفيد الظن، ويجوز الخطأ والسهو في كل منهما[2].

واستدلوا أيضا بأن الحنفية المانعين القياس على الرخص ومن نحا نحوهم قد ثبت أنهم استعملوا القياس على الرخص، وقد نقل الشافعي مناقضاتهم في ذلك فقال: (أما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص، ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة كانت أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النحو، وانتهوا في ذلك إلى نفي استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في نجاسة ما يعم به البلوى عملا وعلما، وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان)، ثم قال: (ومن شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشارع فيها، فإنها مبنية تخفيفا وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره)[3].

---

(1) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص30، نهاية السول، للأسنوي، ص316، التحبير شرح التحرير للمرداوي، ج7، ص3519، الرخص الشرعية، لعبد الكريم النملة، ص178.

(2) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص863، المحصول، للرازي، ج5، ص477، الرخص الشرعية، المرجع السابق، ص182.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص 585، المحصول، للرازي، ج5، ص474.

القول الثاني: يمتنع القياس على الرخص، وهو مذهب الحنفية[1] وأحد قولي الشافعي[2]، والمشهور من مذهب الإمام مالك، وهو المنقول عن أكثر أصحابه[3].

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

أولا: أن الرخص مخالفة للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل، فوجب أن لا يجوز[4].

وقد رد المجيزون عليهم بأن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل، عملاً بالاستقراء، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع، وهو مقتضى الدليل، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً عملاً برجحانها، فنحن حينئذ كثرنا من موافقة الدليل لا مخالفته[5].

---

(1) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري، ج3، ص305، وقد استثنى ابن تيمية من الحنفية أبا يوسف، وقد حكى عنه القول بجواز القياس على الرخص. ينظر: المسودة، لآل تيمية، ص398.

(2) لهذا اختلف الشافعية في قياس الشافعي على الرخص، فمن نفى عنه القول بجواز ذلك استدل بقوله في الرسالة: ما كان لله فيه حكمٌ منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض عُمِلَ بالرخصة فيما رخَّص فيه رسول الله دون ما سواها، ولم يُقَس ما سواها عليها....انه. ينظر: الرسالة، للشافعي، ص545.

وقد ذكر الزركشي أن الشافعي نص على امتناع القياس على الرخص، وإن كان قول المحقيقين من علماء الشافعية أن الشافعي يجري القياس على الرخص، ودليل ذلك رده على الحنفية ومناقشته لهم في هذه المسألة يدل على جواز أخذه بالقياس في الرخص، وتؤول قوله بالمنع أنه ربما كان هذا رأيا يراه ثم عدل عنه. ينظر: المحصول، للرازي، 5، ص474، البحر المحيط، للزركشي، ج7، ص74/70، نهاية السول، للأسنوي، ص315.

(3) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص415، عيون الأدلة، لابن القصار، ج3، ص1313، تقريب الوصول إلي علم الأصول، لابن جزي الغرناطي، ص135، فتح الودود شرح مراقي السعود، لعبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، ص38.

(4) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص416.

(5) المرجع السابق.

ثانيا: أن الرخص منح من الله تعالى وعطايا، فلا نتعدى بها مواضعها، فإن في قياس غير المنصوص على المنصوص في الأحكام الاحتكام على المعطى في غير محل إرادته[1].

وقد رد الجويني على هذا الدليل بقوله: (وهذا هذيان، فإن كل ما يتقلب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله تعالى، ولا يختص بها الرخص)[2].

كما أن مدار إجراء القياس على إدراك العلة والمعنى من شرع الحكم، وكون الرخص تتصف باليسر والتخفيف لا يمنع من إجراء القياس فيها، فمتى أدركنا العلة التي من أجلها شرعت تلك الرخصة، ووجدنا تلك العلة في شيء آخر، فإننا نعدي تلك الرخصة إلى ذلك الشيء؛ تكثيرا لمنح الله، وحفظا لحكمة الوصف من الضياع[3].

الترجيح: بعد ذكر أدلة الفريقين يتبين رجحان القول بجواز القياس على الرخص لقوة الأدلة التي تؤيد ذلك ولعدم سلامة أدلة المخالفين من المعارضة.

كما أن المانعين للقياس على الرخص قد ناقضوا مذهبهم وقاسوا كثيرا من الفروع الفقهية على الرخص كما سبق بيانه.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: (القياس على الرخص هو صريح مذهب مالك رحمه الله، وقد استدل الشيخ رحمه الله على ذلك باستشهاد مالك بعدد من الفروع الفقهية منها: مسح الجوارب قياسا على الخف، والمسح على العضو المريض قياسا على الوضوء، ثم قال: وقد أفتى بذلك حذاق المذهب فيمن برأسه نزلة أنه يمسحه ويغسل

---

(1) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص 588، المحصول، للرازي، 5، ص474، نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج7، ص3221.

(2) ينظر: البرهان، المرجع السابق.

(3) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، ج8، ص3614، المهذب في علم أصول الفقه، لعبد الكريم النملة، ج4، ص1940.

باقي الجلد، وجواز العرايا في الكروم قياسا على النخيل، وغير ذلك، وشرطه تحقق وجود سبب الرخصة)[1].

أثر الاختلاف في القاعدة في الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي رحمه الله على الاختلاف في هذه القاعدة الاختلاف في أربعة فروع بيانها كالآتي:

الفرع الأول: من نذر صيام سنة بعينها هل يصوم اليوم الرابع من أيام عيد الأضحى، أم لا يصومه لورود النهي عن صيام أيام التشريق[2].

فالمذهب على ثلاثة أقوال كلها قائمة من المدونة:

أحدها: أنه لا يجوز صيامه بوجه، وهو قول أشهب[3]، وهو ظاهر المدونة في مساواته بين اليوم الرابع والثالث في الرمي[4].

---

(1) ينظر: التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، لمحمد الطاهر بن عاشور، ج2، ص190، بتصرف.

(2) ودليل النهي ما روي عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالا: لم يرخص في أيام التشريق أن يصمن، إلا لمن لم يجد الهدي، يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ﴾ سورة البقرة، الآية: 196، وأما ما روي عن عائشة وعروة أنهما كانا يصومانها لعلهما إنما كانا يصومانها أو يأمران بصيامها عند عدم الهدي، وقد حكى القاضي أبو محمد أنه لا يجوز ذلك بإجماع، وبهذا قال مالك وفقهاء الأمصار. ينظر: المنتقى، للباجي، ج2، ص59، والحديث أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق، حديث رقم: 1894.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج2، ص74.

(4) وهو مكروه تحريماً عن الحنفية، حرام لا يصح عند الشافعية، سواء أكان الصوم فرضاً أم نفلاً، ويكون عاصياً إن قصد صيامها، ولا يجزئه عن الفرض، أما عند الحنابلة فإن نذر صوم سنة ففي أيام التشريق روايتان: إحداهما لا يجزئه صومها ويلزمه قضاؤها، والأخرى أنه يصومها. ينظر: مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، حسن بن عمار الحنفي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، سنة: 1425هـ، 2005م، ص236، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، للبكري الشافعي، ج2، ص308، المغني، لابن قدامة، ج11، ص364، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج3، ص1634.

والثاني: أنه يجوز صومه لكل من صامه، ويقضي فيه رمضان، وهذا القول قائم من المدونة، من قوله في ناذر صيام سنة بغير عينها يصوم اثنى عشر شهرا ليس فيها رمضان ولا يوم الفطر ولا أيام النحر[1].

ولم يذكر اليوم الرابع، وإلى هذا الاستقراء أشار الباجي، وقد نص فيه على جواز صومه لمن نذره، ويصومه من عليه كفارة اليمين[2].

والثالث: أنه لا يصومه أحد قضاء لرمضان، ولا يبتدئ فيه صيام التطوع، ويصومه من عداهم وهو نص المدونة[3].

وسبب الخلاف: الرخص هل يقاس عليها أم لا؟ وذلك أن الله تعالى رخص للمتمتع في صيامهما، فهل يقاس عليه غيره؟ بناء على أن صيامهما يجوز على وجه ما، أو لا يجوز القياس؛ لأنها أيام يكون فيها العبيد في ضيافة المولى، كما أشار إليه النبي ﷺ وهذا هو المشهور من المذهب[4].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص282.

(2) ينظر: المنتقى، للباجي، ج2، ص59.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص281.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص121.

الفرع الثاني: في حكم الانتفاع بجلد الخنزير بعد الدبغ.

اختلف فيه المذهب على قولين:

أحدهما: أنه ينتفع به بعد دباغه، كجلد الميتة على السواء، وهو قول الشيخ أبي الحسن اللخمي[1].

والثاني: أنه لا ينتفع به أصلا، وحكمه حكم لحمه، وهو قول الشيخ أبي بكر الأبهري، قال: بخلاف جلد الميتة[2]، يريد: لأن النص ورد في جلد الميتة، ولم يرد في جلد الخنزير[3].

وينبني الخلاف على الخلاف في الرخص، هل يقاس عليها أم لا؟

وذلك أن إذنه ﷺ بالانتفاع بجلد الميتة بعد دباغه، رخصة منه لأمته ﷺ[4].

---

(1) وهذا مذهب الظاهرية أيضا، وقد حُكِيَ عن أبي يوسف مِثْلُه. ينظر: التبصرة، للخمي، ج4، ص1604، المحلى، لابن حزم الظاهري، ج1، ص133، المبسوط للسرخسي، ج1، ص374.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص377، التبصرة، المرجع السابق، ج4، ص1604، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص112.

(3) وهو قول الحنفية والشافعية والحنابلة أيضا، ينظر: الاختيار لتعليل المختار، لأبي الفضل الحنفي، ج1، ص16، الإقناع في الفقه الشافعي، للماوردي، ص33، الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي، ج1، ص49.

(4) المشهور من مذهب المالكية أن جلد الميتة نجس مطلقا وأولى الخنزير، عملا بآخر الحديثين «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»، ومنها كتابه ﷺ إلى جهينة: «إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فإذا جاءكم كتابي هذا، فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» وفي لفظ: «أتانا كتاب رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر أو شهرين» وهو ناسخ لما قبله، لأنه في آخر عمر النبي ﷺ، وتأول المالكية حديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر» بأنه في مشهور المذهب محمول على الطهارة اللغوية لا الشرعية. ينظر: عيون الأدلة، لابن القصار، ج2، ص886 وما بعدها، الشرح الكبير، للدردير ومعه حاشية الدسوقي، ج1، ص54.

الفرع الثالث: اختلف في الانتفاع بشعر الخنزير على ثلاثة أقوال:

أحدها: جواز الانتفاع به للبيع وغيره، وهو قول ابن القاسم في العتيبة، وهو كصوف الميتة عنده[1].

والثاني: أنه لا ينتفع به أصلا، وليس هو كصوف الميتة، بل هو كالميتة الخالصة، وكل شيء منه محرم حيّاً وميتاً، وهو قول أصبغ[2].

(1) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص377، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج8، ص46.

(2) قال أصبغ معقبا على كلام ابن القاسم: هذا خطأ، لا خير في ذلك، وليس مثل صوف الميتة ولا حق لبائعه، وهو مثل الميتة الخالصة كلها وأشَرُّ، كل شيء منه محرم حي وميت، وصوف الميتة إنما حل لأنه حلال منها وهي حية، وشعر الخنزير ليس بحلال حيا ولا ميتا، فلا يباع ولا يؤكل ثمنه، ولا تجوز التجارة فيه، والكلب أحل منه وأطهر، وثمنه لا يحل.

وقد رد ابنُ رشد قولَ أصبغ فقال: قول ابن القاسم هو الصحيح في القياس على أصل مذهب مالك في أن الشعر لا تحله الروح، وأنه يجوز أخذه من الحي والميت، كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه، فوجب على هذا الأصل أن يكون شعر الخنزير طاهر الذات، أخذ منه حيا أو ميتا تحل الصلاة به وبيعه؛ لأن الله تعالى إنما حرم لحمه خاصة دون ما سوى ذلك منه بقوله تعالى: ﴿وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ ، سورة المائدة، الآية: 3، فوجب أن يكون شعره موقوفا على النظر. ينظر: البيان والتحصيل، المرجع السابق، ج8، ص46 وما بعدها.

والقول الثالث: أنه ينتفع به في مثل الخرازة[1]، وهو قول مالك في المبسوط، وظاهر قوله أنه لا يستعمل في غير ذلك[2].

يقول الرجراجي: وسبب الخلاف: ما قدمناه من الرخص، هل يقاس عليها أم لا؟[3]

الفرع الرابع: فيمن اعْتَبَرَ نكاحَ التحكيم كنكاح التفويض[4] مطلقا هل الحكم فيه على الحكم في التفويض أو على عكسه؟ فالمذهب على خمسة أقوال:

أحدها: أن الحكم فيه على الحكم في نكاح التفويض، وأن الغرض في ذلك إلى الزوج، سواء كان الحكم إليه أو إليها أو إلى أجنبي، وهذا القول حكاه ابن حبيب عن ابن القاسم وابن عبد الحكم وأصبغ[5].

والثاني: أن الحكم فيه على عكس نكاح التفويض، وأن المحكم هنا كالزوج في التفويض، فإن فرض صداق المثل لزمها، وإن حكم بأقل من صداق المثل لزم الزوج،

---

(1) قال القرطبي: (لا خلاف أن جملة الخنزير محرمة إلا الشعر فإنه يجوز الخرازة به، وقد روي أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن الخرازة بشعر الخنزير فقال: "لا بأس بذلك" ذكره ابن خويز منداد، قال: ولأن الخرازة على عهد رسول الله ﷺ كانت، وبعده موجودة ظاهرة لا نعلم أن رسول الله ﷺ أنكرها ولا أحد من الأئمة بعده. وما أجازه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كابتداء الشرع منه....انه)، والخرازة من الخرْز وهو ثقب الحجارة، والخَرَزُ فصوص من جَيّد الجوهر ورديئه ونحوه والخَرَزُ بالتحريك الذي يُنْظَم الواحدة خَرَزَة والخَرْزُ خياطة الأَدَم، يقال: خرَزَ الخف وغيره يَخْرِزُه ويَخْرُزُهُ خَرْزاً، والمِخْرَزُ مَا يُخْرَزُ بِهِ. ينظر: الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي، ج2، ص223، لسان العرب، لابن منظور، ج5، ص344.

(2) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، ج1، ص126.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص209.

(4) نكاح التحكيم هو: ما عقد على صداق قُدِّرَ مَهْرُهُ لحكم حاكم، ولو كان المحكم عبدا أو امرأة، ونكاح التفويض: ما عقد دون تسمية مهر ولا إسقاطه ولا صرفه لحكم أحد. ينظر: المختصر الفقهي، لابن عرفة، ج3، ص493/482، شرح حدود ابن عرفة، للرصاع، ص174/171، التلقين، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص116.

(5) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص451، الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج9، ص246.

وكانت المرأة بالخيار، وإن فرض أكثر من صداق المثل لزم المرأة، والزوج بالخيار، ويجعل هذا معنى قوله في "الكتاب": إن رضي بما حكمت أو رضيت بما حكم فلان أجاز النكاح، وإلا فرق بينهما، فلم يكن عليه شيء بمنزلة التفويض، إذا لم يفرض لها صداق المثل، وهذا تأويل أبي الحسن القابسي على المدونة[1].

والقول الثالث: أن الحكم لا يلزم إلا بتراضي الزوج والمحكم زوجة كانت أو غيرها، فإن فرض الزوج صداق المثل فأكثر ولم يرض بذلك المحكم، زوجة كانت أو غيرها لم يلزم، وإن فرض الحكم صداق المثل فأقل برضاها لم يلزم الزوج إلا أن يشاء، وهو تأويل أبي محمد[2].

والرابع: أنه لا يلزم إلا بتراضي الزوجين، وهو قول عبد الملك في "كتاب محمد"[3].

والخامس: أنه لا يلزم إلا بتراضي الزوجة، وهو قول عبد الملك.

يقول الرجراجي رحمه الله: وسبب الخلاف: اختلافهم في الرخص هل يقاس عليها أو لا يجوز القياس عليها؟ وذلك أن نكاح التفويض رخصة من الله تعالى ورفقا بعباده[4].

---

(1) قال ابن رشد الجد: وهذا تأويل بعيد، وإنما ظاهر المدونة إن لم يرض بما حكمت، لم يلزمها بدله لصداق المثل قبل البناء، وإليه ذهب أبو محمد بن أبي زيد رحمه الله. ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص479، النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص452، بتصرف.

(2) ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص479، النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج4، ص452.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، ج4، ص452.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص491.

الفصل الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها

القاعدة الأولى: قول الصحابي وفعله هل تقوم به الحجة؟

القاعدة الثانية: حماية الذريعة هل تحمى أو لا تحمى؟

القاعدة الثالثة: شرائع من قبلنا هل هي لازمة لنا أم لا؟.

القاعدة الرابعة: العرف دليل شرعي عندنا

القاعدة الخامسة: القياس المصلحي ضعيفٌ عند الأصوليين

القاعدة السادسة: الاستحسان هو جمع بين الأدلة المتعارضة.

القاعدة السابعة: عمل أهل المدينة هل يكون دليلا أو لا يكون؟

القاعدة الثامنة: استصحاب الحال.

القاعدة الأولى

قول الصحابي[1] وفعله هل تقوم به الحجة؟

المراد بقول الصحابي وفعله هو مذهبه في المسألة الاجتهادية التي لا نص فيها، ولا يوجد ما يعارضه من نص ولا إجماع، هل يعتبر حجة يستدل به أو لا؟

اختلف الأصوليون في ذلك، وقبل ذكر أقوالهم وأدلتهم أُحَرِّرُ محل النزاع في المسألة، وذلك على النحو الآتي:

أولا: اتفق العلماء على أن مذهب الصحابي فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد كالأمور التعبدية والتقريرات ونحوها، وما نقلوه من الأخبار الماضية والمستقبلية ـ إن لم يُعْرَفِ الصحابيُّ بالأخذ من الإسرائيليات ـ كنقله ما يتعلق بأشراط الساعة وأحوال اليوم الآخر، وما نقل عنهم مما يحصل بفعله ثواب أو عقاب، ولا سيما إن لم يُعْرَفْ له مخالف من الصحابة فإنه يعتبر حجة، إذ إن سكوت الصحابة عليه يعتبر إجماعا سكوتيا، ولأن قوله في هذه الحالة محمول على السماع من النبي ﷺ، ولأن عدم مخالفتهم مع قوة وازعهم الديني وعدم خشيتهم في الله شيئا يقتضي أن ما

---

(1) الصحابي عند الأصوليين: هو من صحب النبي ﷺ مؤمنا به مدة تكفي عرفا لوصفه بالصحبة، ومات على الإسلام، وعند المحدثين: هو من رأى النبي ﷺ مؤمنا به ومات على ذلك، ووجه الفرق بينهما أن الأصوليين اشترطوا ملازمة النبي ﷺ مدة طويلة مع رؤيته والإيمان به، بخلاف المحدثين فإنهم اكتفوا بمجرد اللقيا، بل قد نص ابن حجر رحمه الله أن من ارتد ثم عاد إلى الإسلام فالصحيح أنه معدود في الصحابة. ينظر: فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، ج10، ص4، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص184، سبل السلام، للصنعاني، ج1، ص15.

قاله هذا الصحابي جاء بمقتضى الشرع، فهو في حكم المرفوع فيكون سنة، والسنة حجة باتفاق[1].

ثانيا: اتفقوا على أن مذهب الصحابي لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين؛ لأن الصحابة قد اختلفوا في كثير من المسائل، فلو كان مذهب كل واحد منهم حجة على مثله من الصحابة لما ساغ هذا الاختلاف، وقد نقل فيه الجلال المحلي الإجماع على ذلك تبعا لابن الحاجب وغيره[2].

بقي القول في مذهب الصحابي المبني على الرأي والاجتهاد، هل يكون حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين أو لا؟

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:

القول الأول: ذهب الشافعي في أحد قوليه، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والمعتزلة إلى أنه ليس بحجة مطلقا[3].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأنه لو كان حجة على غيره، لكان قول الأعم الأفضل حجة على غيره، إذ لا يقدر فيهم أكثر من الصلاح والعلم.

واستدلوا أيضا بأنه لو كان حجة للزم تناقض الحجج، لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا[4].

---

(1) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص159، الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، ج4، ص26، أصول الفقه الإسلامي، لعبد الحميد الجياش، ص66.

(2) ينظر: شرح جمع الجوامع، للمحلي، ج2، ص218، بيان المختصر، للأصفهاني، ج3، ص275، الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، ج4، ص27.

(3) ينظر: الإحكام، للآمدي، ج4، ص155، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج4، ص1183، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص9.

(4) ينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهوني، ج4، ص236.

وعلى هذا القول ـ أي عدم حجيته ـ هل يجوز لغير المجتهد تقليده؟ قولان:

أحدهما: أنه لا يجوز تقليده؛ لأن مذاهبهم لم تدون بخلاف مذاهب الأئمة المتبوعين، وهذا قول إمام الحرمين، وجزم به ابن الصلاح ولم يخصه بالصحابة، بل عداه إلى غيرهم ممن لم يدون مذهبه[1].

والآخر: أنه يجوز تقليد الصحابي على الأصح، واختاره تاج الدين السبكي، ثم قال: قال غير أني لا أقول لا خلاف في الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقا، وإلا فلا[2].

القول الثاني: ذهب مالك[3]، والشافعي في القديم، وأحمد بن حنبل في رواية له، وهو قول جمهور الحنفية إلى أنه حجة مطلقا[4].

---

(1) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص888، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص687.

(2) ينظر: حاشية العطار على جمع الجوامع، ج2، ص396.

(3) نقل الباجي أن الأظهر عن مالك أنه لا يرى بحجية قول الصحابي إلا إذا انتشر ولم يعلم له مخالف من الصحابة، ويؤيده ما نقله ابن فرحون في شرحه لمصطلح ابن الحاجب، وفي تبصرته عن ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي أنه قال: (قال مالك في اختلاف الصحابة مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد). ينظر: المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، دار الغرب الإسلامي، ص143، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، لابن عاشور، ص220، ، ج1، ص63، أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح، ج1، ص63.

ووجه هذا القول عند الباجي أن مالكا رحمه الله ذكر في موطئه مجموعة من أقوال الصحابة ولم يعمل بها، فأخذ من هذا الصنيع أن مالكا يرى أن قول الصحابي ليس حجة.

وقد رُدَّ هذا بأن مالكا لم يعمل بتلك الأقوال لمخالفتها للقياس، أو لعمل أهل المدينة، أو غير ذلك من الأمور التي قررها لتكون مقاييس لقبول الأخبار أو ردها، وهذا لا يعني أنه لا يحتج بقول الصحابي جملة. ينظر: أصول فقه الإمام مالك وأدلته النقلية، لعبد الرحمن الشعلان، ص1116.

(4) ينظر: أصول السرخسي، ج2، ص105، الوصول إلى الأصول، لابن برهان البغدادي، ص371، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص445، التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج3، ص451، الإحكام، للآمدي، ج4، ص155، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج4، ص1181، قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، للحطاب، ص37.

وقد استدل أصحاب هذا القول بقوله عليه الصلاة والسلام: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"[1].

القول الثالث: أنه حجة إن خالف القياس وإلا فلا؛ لأنه لا محمل له إلا التوقف، وذلك أن القياس والتحكم في دين الله باطل، فيعلم أنه ما قاله إلا توقيفا، وإلى هذا ذهب ابن برهان وقال: وهذا هو الحق المبين[2].

القول الرابع: أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما[3].

وقد احتج أصحاب هذا القول بقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[4]، ولو لم يكن قولهم حجة، لم يكن الاقتداء بهم اقتداء.

---

(1) هذا الحديث رواه عبد بن حميد من رواية ابن عمر وغيره من رواية عمر وأبي هريرة وأسانيدها كلها ضعيفة، قال البزار لا يصح هذا الكلام عن رسول الله ﷺ، وقال ابن حزم خبر مكذوب موضوع، ويغني عنه ما رواه صحيح مسلم عن أبى بردة عن أبيه قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلى معه العشاء، قال: فجلسنا فخرج علينا فقال: (ما زلتم ها هنا؟)، قلنا يا رسول الله صلينا معك المغرب، ثم قلنا: نجلس حتى نصلى معك العشاء قال: (أحسنتم أو أصبتم)، قال فرفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرا مما يرفع رأسه إلى السماء فقال: (النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون). ينظر: خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، لابن الملقن، ج2، ص431، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة، حديث رقم: 2531.

(2) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص68.

(3) ينظر: المحصول، للرازي، ج6، ص176.

(4) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، حديث رقم: 3816، ج4، ص140، والترمذي في سننه، باب: مناقب عبد الله بن مسعود، حديث رقم: 3805، وقال عنه: هذا حديث غريب من هذا الوجه من حديث ابن مسعود لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن سلمة بن كهيل، ويحيى بن سلمة يضعف في الحديث.

كما احتجوا بأن عبد الرحمن ولى عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين، ولم يقبل علي رضي الله عنه، وولى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فدل ذلك على أنه إجماع على جواز الاقتداء بمذهبهما[1].

وقد أجيب عن هذين الاستدلالين بأن المراد بالمأمورين المقلدون؛ لأن خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام للصحابة، ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق[2].

وأجيب عن الثاني بأن المراد من الاقتداء متابعتهما في السيرة والسياسة، لا متابعتهما في المسائل الاجتهادية، وإلا وجب على الصحابي متابعة غيره من الصحابة وتقليد مذهبه، وهو خلاف الإجماع[3].

والمحصل مما سبق أن قول الصحابي المجتهد وفعله لا يعتبر حجة على صحابي مجتهد، كما أن قوله مما لا مجال للرأي فيه يعتبر حجة أيضا، فلم يبق إلا رأيه مما هو من قبيل الاجتهاد فهو ليس حجة مطلقة باتفاق العلماء، لكنه دليل معتبر عند الجمهور إذا لم يخالف النصوص أو الإجماع، وقد فصل العلماء بين أفعال الصحابة التعبدية والاجتهادية، معتبرين أن الأولى أقرب إلى الحجية، وذلك لكونهم استحفظوا كتاب الله ونقلوا أقواله ﷺ إلى من بعدهم، فكانوا أعرف الناس بشرعه وأقربهم إلى هديه، وأقوالهم قبسة نبوية وليست بدعا ابتدعوه ولا اختراعا اخترعوه، ولكنها من ينابيع الشرع الإسلامي، وهم أعرف الناس بمصادره وموارده[4]، فإن اختلفت أقوالهم في مسألة فينبغي ألا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، يقول

---

(1) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص169.

(2) ينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهوني، ج4، ص237، بيان المختصر، للأصبهاني، ج3، ص278.

(3) ينظر: بيان المختصر، المرجع السابق، ج3، ص278.

(4) ينظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص199.

الإمام أبو حنيفة في هذا المعنى: (إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى غيرهم)[1].

فالإمام أبو حنيفة لا يرى رأي واحد معين منهم حجة، فله أن يأخذ برأي من شاء منهم، ولكنه لا يسوغ مخالفة آرائهم جميعا، فهو لا يسوغ في القياس في الواقعة ما دام للصحابة في حكم الواقعة فيها بأي قول من أقوالهم، ولعل من وجهته أن اختلاف الصحابة في حكم الواقعة إلى قولين إجماع منهم على أنه لا ثالث، واختلافهم إلى ثلاثة أقوال إجماع منهم على أنه لا رابع، فالخروج من أقوالهم جميعا خروج عن إجماعهم[2].

الفروع المبنية على هذه القاعدة:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة الفروع الآتية:

الفرع الأول: القراءة في الصلاة

فجمهور العلماء على أن القراءة في الصلاة واجبة[3]، وذهب ربيعة وعبد العزيز بن أبي سلمة إلى أنها غير واجبة[4].

وروى مثل ذلك عن علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

---

(1) ينظر: المسودة، لآل تيمية، ص337، علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص95.

(2) ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص95.

(3) وقد حُكِيَ الإجماع على ذلك، قال ابن عبد البر: (وأجمعوا ألا صلاة إلا بقراءة)، وقال ابن رشد: (اتفق العلماء على أنه لا تجوز صلاة بغير قراءة لا عمدا، ولا سهوا). ينظر: الاستذكار، لابن عبد البر، ج4، ص141، بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص134، إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، لابن هبيرة البغدادي، ج1، ص148.

(4) ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص181.

والذي روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: لا إعادة على من ترك القراءة في صلاته إذا كان الركوع والسجود حسنا.

والذي روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه صلى بالناس المغرب، فلم يقرأ فيها، فلما انصرف قيل له: ما قرأت، قال: كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا: حسن، قال: فلا بأس إذاً[1].

وقد أنكر ذلك مالك عن عمر بن الخطاب وعلى رضي الله عنهما[2]، وروى أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه دخل عليه فقال: يا أمير المؤمنين: صليت بنا، ولم تقرأ، فقال: أجل إني جهزت قافلة إلى الشام فأنزلتها منازلها، فخرج عمر إلى الناس، فأعاد بهم الصلاة[3].

يقول الرجراجي: وسبب الخلاف: فعل الصحابي هل تقوم به حجة أم لا؟

فمن رأى أن الحجة تقوم به ولاسيما في ترك القراءة في الصلاة مع مشاهدته لرسول الله ﷺ وملازمته إياه، وحضوره الصلاة معه في كل يوم وليلة خمس مرات،

---

(1) ينظر: مسند الفاروق، لابن كثير، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة: الأولى، 1411هـ، 1991م، ج1، ص191، معرفة السنن والآثار، للبيهقي، ج3، ص327 قال ابن عبد البر في الاستذكار: وهذا حديث منكر، وقد ذكره مالك في الموطأ، وهو عند بعض رواته، ليس عند يحيى وطائفة معه؛ لأنه رماه مالك من كتابه بِأَخِرَةٍ، وقال: ليس عليه العمل؛ لأن النبي عليه السلام قال: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج" ج1، ص142.

(2) ينظر المدونة الكبرى، ج1، ص153.

(3) وقد جاء في المدونة من طريق وكيع عن ابن عون قال: سمعت إبراهيم يقول: لو صليت خلف إمام علمت أنه لم يقرأ شيئا لأعدت صلاتي، قال: وكيع عن عيسى بن يونس عن أبي إسحاق عن الشعبي أن عمر بن الخطاب صلى المغرب فلم يقرأ فيها فأعاد الصلاة وقال: لا صلاة إلا بقراءة، قال ابن عبد البر: وهو الصحيح. ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص165، الاستذكار، لابن عبد البر، ج4، ص142.

مثل هذا لا يكون إلا توقيفا إن صح ذلك عن علي وعمر رضي الله عنهما، قال: إن القراءة غير مشروعة[1].

والصواب في المسألة ما ذُكِرَ من الإجماع على وجوب القراءة في الصلاة، وما روي عن عمر بعدم وجوبها لا يصح، والأثر الآخر المروي عن عمر رضي الله عنه متصل الإسناد، كما قال ابن عبد البر، وقد روى أشهب عن مالك قال: (سئل مالك عن الذي ينسى القراءة أيعجبك ما قال عمر؟ قال: أنا أنكر أن يكون عمر فعله، وأنكر الحديث)[2].

الفرع الثاني: حكم الإمام والفذ في القراءة:

قال الرجراجي: لا يخلو من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقرأ بأم القرآن في جميع صلاته.

والثاني: أن يترك القراءة في جميعها.

والثالث: أن يقرأ في بعضها، ويترك في بعض.

فإن قرأ في جميعها فلا خلاف في الجواز؛ لأنه أتى بالوجه المتفق عليه، فإن ترك القراءة في جميعها: فالمذهب على قولين:

أحدهما: البطلان وأن صلاته فاسدة[3]، وهو المشهور الذي عليه الجمهور[4].

---

(1) مناهج التحصيل، ج1، ص251.

(2) ينظر: الاستذكار، لابن عبد البر، ج4، ص143.

(3) فإن لم يحسن القراءة ائتم بمن يحسنها وجوبا، فإن ترك الائتمام مع وجود من يأتم به بطلت صلاته، وإن لم يمكنه تعلمها، ولم يجد من يحسنها سقطت عنه وسقط عنه القيام لها، إذ الظرف تابع للمظروف؛ لكن يندب له فصل بين إحرامه وركوعه بسكوت أو ذكر. ينظر: سراج السالك شرح أسهل المسالك، للسيد عثمان بن حسنين الجعلي، ج1، ص116، الكافي، لابن عبد البر، ص40.

(4) وهذا قول الشافعية والحنابلة أيضا، وخالفهم الحنفية فقالوا بعدم وجوب القراءة في الركعتين الأخيرتين وذلك لاستواء السر والجهر في صلاة رسول الله ﷺ فيهما، وأقل الواجب عند أبي حنيفة هو آية بمقدار ستة أحرف ولو تقديرا، وقال الصاحبان: فرض القراءة ثلاث آيات قصار، أو آية طويلة،

والثاني: أن صلاته جائزة، وهي رواية رواها الواقدي عن مالك[1]، وهي مهجور المذهب.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: فعل الصحابي هل يكون حجة أم لا؟[2].

الفرع الثالث: في معرفة قدر الجزية العنوية[3]:

اختلف العلماء في أقلها على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن أقلها أربعة دنانير على أهل الذهب، وأربعون درهما على أهل الورق، وعلى أن صرف دينار الجزية عشرة دراهم، وهو مذهب مالك[4].

الثاني: أن أقلها دينار واحد، وهو مذهب الشافعي[5].

بمقدار ثلاث آيات قصيرة. ينظر: أسنى المطالب، لأبي زكريا الأنصاري، ج1، ص149، العدة شرح العمدة، لبهاء الدين المقدسي، ص78، الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، ج2، ص830،

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص164.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص256.

(3) الجزية قسمان: عنوية وصلحية، فالعنوية هي التي توضع على المغلوبين على بلادهم المقرين فيها لعمارتها، وقيل هي: ما ألزم الكافر من مال لأمنه باستقراره تحت حكم الإسلام وصونه، والصلحية هي: ما التزم كافر لمنع نفسه أداءه على إبقائه ببلده تحت حكم الإسلام، حيث يجري عليه قوله. ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص370، شرح حدود ابن عرفة، للرصاع، ص145، 146، التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، ج4، ص595.

(4) قال ابن عبد البر: وقد قيل إنه يزاد على هذا المقدار على أغنيائهم ويؤخذ من فقرائهم بقدر ما يحتملون ولو درهم وإلى هذا رجع مالك. ينظر: الكافي، لابن عبد البر، ص217.

(5) هذا هو المنصوص الموجود في كتب الشافعية، فذكروا أن الأقل دينار، أو اثنا عشر درهما نقرة خالصة مسكوكة، يتخير الإمام بينهما، ولا يلزم الإمام أن يخيرهم بأقل الجزية، بل يستحب أن يماكس حتى يأخذ من الغني أربعة دنانير، ومن المتوسط دينارين، فإن امتنعوا وقالوا ما نعطي أكثر من

والثالث: أن أقلها يختلف باختلاف ماليتهم، وهو مذهب أبي حنيفة[1].

وفي المسألة قول رابع: أن أقلها لا حد له[2] وهو قول القاضي أبي الحسن بن القصار[3].

يقول الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في فعل الصحابي، أو قوله، هل يكون حجة ودليلا أم لا؟

فمن قال: إنه حجة قال: لا تنقص مما فرض عمر رضي الله عنه[4].

ومن قال: إنه ليس بحجة قال: إن عمر رضي الله عنه من آحاد المجتهدين، ولا يلزم مجتهدا آخر اتباعه.

دينار، حرم قتالهم ببذل الدّينار، سواء كان الباذل، موسرًا أو متوسطًا أو متحملًا. ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، ج3، ص311، عيون المسائل، للقاضي عبد الوهاب، ص251.

(1) وهي عند الحنفية والحنابلة على ثلاثة أقسام: على الفقراء المعينين: اثنا عشر درهما، أو دينارا، وأهل الوسط: أربعة وعشرون درهما، أو دينارين، وأهل الغنى منهم والترفه: ثمانية وأربعون درهما، أو أربعة دنانير. ينظر: العناية شرح الهداية، لأبي عبد الله البابرتي، ج6، ص45، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للزركشي، ج6، ص568، المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح، ج3، ص370، مناهج التحصيل، ج2، ص279.

(2) وجاء عن سفيان الثوري أن مقدار الجزية يكون باجتهاد الإمام، فإن شاء حقن دماءهم بدانق، وإن شاء بعشرة دنانير، وهو قول عند الحنابلة، ويؤول إليه قول بعض الشافعية، وذلك لأن الجزية وجبت صغارا أو عقوبة فتختلف باختلاف أحوالهم كالعقوبة في البدن منهم من يقتل ومنهم من يسترق. ينظر: عيون المسائل، للقاضي عبد الوهاب، ص251، المجموع، للنووي، ج19، ص394، نهاية المحتاج، للرملي، ج8، ص92، المغني، لابن قدامة، ج10، ص566.

(3) ينظر: عيون الأدلة، لابن القصار، ج5، ص257.

(4) روى مالك عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب أن عمر بن الخطاب ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهما مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام. ينظر: الموطأ، لمالك بن أنس، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، رقم: 617، ج1، ص279.

ثم قال: وهذا عندي إنما يكون الاختلاف فيه إذا انفرد الصحابي بقول أو عمل ولم يتابعه عليه بقية الصحابة، وأما إذا فعل ذلك أو قاله بمحضر الصحابة، ولم يكن منهم تغيير، ولا نكير: فإن ذلك يعد إجماعا منهم، غير أنه يدخله الخلاف في الإجماع السكوتي، هل هو كالإجماع المنطوق به أم لا؟[1].

الفرع الرابع: مسألة النكاح في العدة:

وصورته إن عقد في العدة[2] ودخل فيها، هل يتأبد التحريم أو لا يتأبد؟

فالمذهب على قولين:

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص279، وقد سبق الكلام على هذه القاعدة في القواعد المتعلقة بالإجماع.

(2) قد فرق الحنفية بين عدة الوفاة وعدة الطلاق، فإن طلقها طلاقا رجعيا فإن الخطبة تحرم؛ لأن لمُطلِّقها في حالة البينونة الصغرى أن يعقد عليها مرة أخرى قبل انقضاء العدة، كما بعدها، فلو أبيحت خطبتها، لكان في ذلك اعتداء على حقوقه، ومع ما له من العودة إلى زوجته مرة أخرى، كالمطلقة الرجعية، وهو قول الجمهور، وقد نقل فيه القرطبي الإجماع على ذلك، وأما في حالة البينونة الكبرى فتمنع الخطبة في العدة بطريق التعريض، كيلا تكذب المرأة في الإخبار بانتهاء عدتها، ولئلا يظن أن هذا الخاطب كان سبباً في تصدع العلاقة الزوجية السابقة.
وذهب الجمهور إلى جواز الخطبة، لعموم الآية السابقة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ سورة البقرة، الآية 235، أي لا تواعدوهن إلا بالتعريض دون التصريح، ولانقطاع سلطنة الزوج عن البائن، فالطلاق البائن بنوعيه يقطع رابطة الزوجية، فلا يكون في خطبتها تعريضاً اعتداء على حق المُطلِّق، فتشبه المعتدة بسبب الوفاة. ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج3، ص188، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص11.

أحدهما: أنه يتأبد التحريم، وهو قول ابن القاسم في المدونة[1].

والثانى: أن التحريم لا يتأبد، وهو قول ابن نافع[2].

وسبب الخلاف: قول الصحابي هل يكون حجة أو لا يكون حجة؟[3].

---

(1) وهو مشهور المذهب، ويتأبد تحريمها عليه عند أحمد والشعبي أيضا، فلا يحل نكاحها أبداً؛ لأنه استحل ما لا يحل له فحرمه، كالقاتل في حرمان الميراث، قال ابن المسيب: ولها مهرها بما استحل منها. ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص23، أحكام القرآن، لابن العربي، ج1، ص215.

(2) وإلى هذا ذهب الحنفية والشافعية فقالوا: يفسخ النكاح، فإذا انتهت العدة، جاز لهذا الزوج أن يخطبها مرة أخرى ويتزوجها، ولم يتأبد التحريم؛ لأن الأصل أنها لا تحرم إلا أن يقوم دليل على الحرمة من كتاب أو سنة أو إجماع، ولا دليل من هذا، وهي رواية أخرى عند المالكية، فقالوا: إنه يعتبر زان وعليه الحد، ولا يلحق به الولد، وله أن يتزوجها إذا انقضت عدتها. ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج3، ص194، التفريع، لابن الجلاب، ج1، ص415، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص11.

(3) وجه الاحتجاج بفعل الصحابي في هذه المسألة ما روي عن ابن وهب عن ابن أبي الزناد عن أبيه قال: حدثني سليمان بن يسار أن رجلا نكح امرأة في عدتها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فجلدهما وفرق بينهما، وقال: لا يتناكحان أبدا، وأعطى المرأة ما أمهرها الرجل بما استحل من فرجها، يقول القرطبي في ذلك: ما ثبت من قضاء عمر بذلك، وقيامه بذلك في الناس، وكانت قضاياه تسير وتنتشر وتنقل في الأمصار، ولم يعلم له مخالف، فثبت أنه إجماع، قال القاضي أبو محمد: وقد روي مثل ذلك عن علي بن أبي طالب، ولا مخالف لهما مع شهرة ذلك وانتشاره، وهذا حكم الإجماع. ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص23، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج3، ص194.

الفرع الخامس: في حكم الدية على الأب إن قتل ابنه:

إن قتل الأب ابنه وألزم الدية[1] فهل تكون في مال الجاني أو علي العاقلة؟[2] فالمذهب على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها في مال الجاني حالَّة، وهو قوله في المدونة[3].

والثاني: أنها على العاقلة جملة، وهو قول عبد الملك، ومحمد بن المواز في كتابه[4].

والثالث: التفصيل بين أن يكون الجاني موسرا، فتكون في ماله، أو يكون معسرا، فتكون على العاقلة وهو قول مطرف، وابن الماجشون، وابن حبيب في كتابه[1].

---

(1) ذهب المالكية إلى أن الدية تلزم الأب إذا قتل ابنه خطأ، أما إن كان على وجه العمد المحض مثل أن يذبحه أو يشق بطنه فيقتص له منه، وإن كان على غير ذلك مما يحتمل الشبهة أو التأديب وعدم العمد فلا قصاص فيه، وعليه الدية في ماله مغلظة، خلافًا للأئمة الثلاثة، فإنهم لا يوجبون القصاص في قتل ولده عمدا؛ لأنه سبب لإحيائه؛ فمن المحال أن يستحق له إفناؤه، وإنما يلزمونه الدية، ينظر: التلقين، للقاضي عبد الوهاب، ج2، ص 183، القوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي، ص227، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، لأبي بكر الكشناوي، ج3، ص118، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، ج8، ص328، البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج13، ص84، الجوهرة النيرة، لأبي بكر الزبيدي الحنفي، ج2، ص134، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدين الأسيوطي الشافعي، ج2، ص205، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده الحنبلي، ج6، ص37.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج10، 127.

(3) وهو قول مالك في رواية العراقيين، وتفصيلها أنها على أهل الإبل مثلثة، ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة في بطونها أولادها. ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص498، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج15، ص435.

(4) وهو قول أشهب، وسحنون أيضا. ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج15، ص435، الاستذكار، لابن عبد البر، ج25، ص201.

وعلى القول بأنها على العاقلة، هل تكون حالة أو منجمة؟ على قولين:

أحدهما: أن تكون حالة على العاقلة، وذكر أن الأصحاب مجمعون على أنها حالة، وإنما اختلفوا هل هي على الأب أو على العاقلة[2].

والثاني: أنها منجمة على العاقلة، وهو أحد قولي ابن القاسم في النوادر، وبه قال أصبغ[3].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف في هل هي على العاقلة أو في مال الأب؟ واختلافهم هل هي منجمة أو معجلة؟ اختلافهم في فعل الصحابي، هل يكون حجة أو لا يكون حجة؟ وذلك أن عمر رضي الله عنه قال لسراقة بن جعشم في قضية المدلجي[4]: اعدد لي على قدر مائة وعشرين بعيرا، وأمر سراقة بإحضار هذا العدد من غير أن يكلف ذلك الأب، دليل على أنها على العاقلة؛ لأن سراقة هو رئيس القوم ومقدمهم.

---

(1) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج13، ص478، البيان والتحصيل، المرجع السابق، ج15، ص435.

(2) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق، البيان والتحصيل، المرجع السابق.

(4) قصة المدلجي جاءت في الموطإ، فقد روى مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب أن رجلا من بنى مدلج – يقال له قتادة – حذف ابنه بالسيف فأصاب ساقه فنزى في جرحه فمات، فقدم سراقة بن جعشم على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فقال له عمر: اعدد على ماء قديد عشرين ومائة بعير حتى أقدم عليك، فلما قدم إليه عمر بن الخطاب أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين خلفة ثم قال أين أخو المقتول، قال ها أنا ذا، قال: خذها، فإن رسول الله ﷺ قال: «ليس لقاتل شيء». ينظر: الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه، حديث رقم 1557، قال ابن عبد البر: رواه مالك بسند منقطع وقد روي مسندا من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم. ينظر: التمهيد، ج10، ص266.

وفيه أيضا دليل على أنها حالة؛ لأنه لم يذكر فيها التنجيم، وقوله مائة وعشرون إنما أمره بزيادة العشرين ليختار فيها، وكأنها حالة، ومن ذهب إلى أن فعله حجة، قال: فإنها على العاقلة وأنها حالة.

ومن لم يره حجة جعلها مسألة نظرية، فمن غلب فيها شائبة العمدية جعلها على الأب، ومن غلب شائبة الخطأ جعلها على العاقلة منجمة، ومن قال حالة، فهو تردد لا تقييد؛ إذ لا مدخل للعبادة في هذا الفصل، والحمد لله وحده[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج10، ص128.

القاعدة الثانية

حماية الذريعة[1] هل تحمى أو لا تحمى؟

هذه القاعدة ـ أعني الذرائع ـ من القواعد التي اشتهر المالكية والحنابلة بإعمالها[2]، حيث يعتبرونها كأصل من الأصول، ومصدرا من مصادر التشريع، وإن كان المالكية أكثر إعمالا لهذا الأصل، يقول ابن رشد في المقدمات حين تكلم عن بيع العينة: (أصل ما بني عليه هذا الكتاب الحكم بالذرائع، ومذهب مالك – رَحِمَهُ اللَّهُ – القضاء بها والمنع منها، وهي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور، ومن ذلك البيوع التي ظاهرها الصحة ويتوصل بها إلى استباحة الربا، وذلك مثل أن يبيع الرجل سلعة من رجل بمائة دينار إلى أجل ثم يبتاعها بخمسين نقدا، فيكونان قد توصلا بما أظهراه من البيع الصحيح إلى سلف خمسين دينارا في مائة إلى أجل، وذلك حرام لا يحل ولا يجوز)[3].

أما الظاهرية فلم يعتبوا سد الذرائع دليلا من أدلة الأحكام، تماشيا مع مذهبهم في الأخذ بظواهر النصوص.

يقول ابن حزم: فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب

---

(1) الذريعة: هي الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل. ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص448.

(2) ينظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي، ص192، نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، ج2، ص265، شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، ج3، ص214.

(3) ينظر: المقدمات الممهدات لابن رشد الجد، ج2، ص39.

أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئا حلالا خوف تذرع إلى حر فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها[1].

وأما الحنفية والشافعية فلم يسلموا بالذرائع أصلا فقهيا ومصدرا تشريعيا، وإن كانوا يوافقون المالكية والحنابلة في الأخذ بهذا الدليل في المجمل، وإنما وقع الخلاف في بعض أنواعه وفي بعض الفروع الفقهية التي مآلها إلى محرم، فحكموا بصحتها إن كان ظاهرها كذلك.

يقول القرافي: وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟.... فليس سد الذرائع خاصا بمالك – رحمه الله – بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه[2].

وقال الشاطبي: أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاما بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي

(1) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج6، ص189.

(2) ينظر: الفروق، للقرافي، ج2، ص60 بتصرف.

ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفا[1].

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل[2] وإذا كان كذلك فلا إشكال[3].

---

(1) وعند تتبع المسائل الفقهية في المذهب الشافعي نرى أنهم يعملون قاعدة سد الذرائع في بعض الفروع الفقهية، ومن أمثلة ذلك ما يأتي: فيما لو ضرب جماعة شخصا سياطا خفيفة حتى قتلوه، وكل منهم ضربه يقتل لو انفرد قتلوا، وكذا لو لم يقتل إن تواطئوا على ضربه، وكان ضرب كل منهم مؤثرا في الزهوق، حسما للذريعة، وحد الزنا الثابت بالبينة لا يسقط بالرجوع ولا بالتوبة، سواء أثبت بالإقرار أم بالبينة، لئلا يتخذها ذريعة إلى إسقاط الزواجر. ينظر: أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، ج4، ص19، ص132.

(2) من الأمثلة على إعمال قاعدة سد الذرائع عند علماء الحنفية ما ذكره الكمال ابن الهمام في باب صلاة العيدين من كراهية اجتماع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة فقال: (والأولى الكراهة للوجه المذكور، ولأن فيه حسما لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام، ونفس الوقوف وكشف الرؤوس يستلزم التشبه وإن لم يقصد). ينظر: شرح فتح القدير، للكمال بن الهمام، ج2، ص80، وللمزيد من الأمثلة على إعمالهم لهذه القاعدة ينظر: سد الذرائع عند الحنفية دراسة تطبيقية، للباحث مازن بن عبد اللطيف البخاري.

(3) ينظر: الموافقات للشاطبي، ج3، ص305. فعلى الرغم من أن الحنفية لم يجعلوا قاعدة سد الذرائع قاعدة عامة مثل غيرهم، إلا أنهم طبقوها في مسائل كثيرة منعًا للوقوع في المحرمات، وفي المقابل أباحوا الحيل المشروعة، فمنها على سبيل المثال: من طلق زوجته ثم أراد أن يرجعها لعصمته دون عدة فيفعل حيلة مفادها: أن تُزَوَّجَ المطلقة لمملوك مراهق بشاهدين فإذا أولج يُمَلِّكُهُ لها، فيبطل النكاح ثم تبعثه لبلد آخر فلا يظهر أمرها، وهي ما يسمى في مذهب الحنفية بحيلة إسقاط عدة المحلل، وهذه الحيلة تفعل على وجه يؤمن فيه من علوقها منه، ومن امتناعه من طلاقها، ومن ظهور أمر التحليل بين الناس، بخلاف ما إذا كان حرا بالغا.

ومعنى القاعدة التي أوردها الرجراجي رحمه الله: أنه إذ كانت الذريعة محمية من الوقوع فيها، فهل تلك الحماية تكون لها حماية أخرى؟ أم لا يحسن ذلك لئلاّ يتسلسل الأمر ويكثر.

وقد وقع الاختلاف في المذهب المالكي في هذه القاعدة، حيث إن بعضهم اعتبر ذلك وأخذ به من باب الاحتياط، لئلا يؤدي ذلك إلى الوقوع في المحظور، ومنهم من نظر إلى ظاهر العقد، فإن كان صحيحا فلا عبرة بالمآل.

وقد عرف ذلك باستقراء أقوال علماء المذهب واختلافهم في بعض الفروع الفقهية، فقد ورد عن ابن القاسم في بعض المواضع اعتبار حماية الحماية، وتركها في مواضع أخرى،[1] ونقل مثل ذلك عن عبد الملك بن الماجشون[2] وأشهب وغيرهم من علماء المذهب.

والحاصل أنها إنما تتم على ظاهر المذهب من أن الكفاءة في النكاح ليست بشرط للانعقاد، أما على رواية الحسن المفتى بها من أنها شرط فلا يحلها الرقيق لعدم الكفاءة؛ إن كان لها ولي لم يرض بذلك، وإلا بأن لم يكن لها ولي أصلا، أو كان ورضي فيحلها اتفاقا. ينظر: رد المحتار، لابن عابدين، ج3، 411.

(1) فمن الأول: مسألة الطلاق في حال المرض، حيث اعتبر أنها ترث في جميع هذه الأحوال، ومن الثاني: مسألة الربح في السلف، وصورته: أنه إذا باع ثوبًا بمائة دينار إلى أجل، وكانت الدنانير بسكة، ثم أراد أن يشتري هذا الثوب ممن باعه منه بدنانير هي مثل مقدار الدنانير الأولى، لكنها من سكة أخرى، فإنه قد اختلف في هذا عند علماء المالكية، وقد أجاز ابن القاسم البيع بهذه الصورة؛ لأنه إذا باع بأعلى منها خسر فضل زيادة السكّة التي دفع والتأجيل، وإذا كانت السكّة التي اشترى بها مثل الأولى، فلا ربح له، وإن ساوتها في القيمة، وإذا لم يتصوّر الرّبح فلا وجه للمنع، ولو كانت السكة التي يشتري بها البائع الأوّل لها فضل على تلك بزيادة عدد، لكن لتلك التي باع بها فضيلة تساوي فضيلة ما اشترى به، فإنّ ذلك يجوز لارتفاع التهمة. ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، ج2، ص524.

(2) جاء إعمال هذه القاعدة عنده في مسألة أسلفني وأسلفك، ومثاله: أن تكون البيعة الأولى بمائة مثلاً إلى شهر، والثانية بخمسين نقداً وخمسين إلى شهرين، فالمشهور جواز هذا إذا استوى الثمنان في النوع والصفة، إذ لا يخرج أحدهما شيئاً فيرجع إليه أكثر منه، إلا أنه ﷺ قال بالمنع في ذلك، وعد

ومن علماء المذهب من نظر إلى قوة التهمة وضعفها، يقول المازري في ذلك: (فإنّ هذا عندي إنّما يعتبر فيه قوّة التّهمة وضعفها)، ثم مثل لذلك بقوله: (أمّا السلف بزيادة فتقوى فيه التّهمة فيتّفق عندنا على المنع، وأمّا الضّمان بجعل فتضعف فيه التّهمة، فيحسن فيه الخلاف، فمن بالغ في الاحتياط منع من هذا، ومن لم يبالغ في هذا لم يمنع منه لضعف التّهمة فيه)[1].

ويقول في موضع آخر: وكما تجعل للحرام حماية يحمي بها جانبه، فيجب أن يبالغ في هذه الحماية وتحمى أيضا، حتى لا يسري الأمر إلى هتك حرمة الحرام[2].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف علماء المذهب في فرعين فقهيين هما على النحو التالي:

الفرع الأول: في شراء المرء صدقته:

وصورة ذلك: إن اشتراها من غير الذي قبضها منه؛ مثل أن يقبض زكاة ماله، أو تصدق بصدقة على رجل ثم وجدها بيد غيره، فهل يجوز له أن يشتريها منه أم لا؟[3].

مخرج الخمسين مسلفاً لها، يأخذ عنها عند الشهر خمسين، بشرط أن يسلفه الآخر خمسين يأخذ عوضها عند تمام الشهر الثاني، وهذا من باب حماية الحماية، هذا مع استواء الثمنين، فأما مع اختلافهما فيمنع عندهما جميعاً. ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، ج2، ص685 بتصرف.

(1) ينظر: شرح التلقين، للمازري، ج2، ص338.

(2) ينظر: شرح التلقين، المرجع السابق، ج2، ص329.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص379.

فالمذهب على قولين قائمين من المدونة:

أحدهما: أنه يكره له أن يشتريها منه، وهو قول ابن القاسم في المدونة[1].

والثاني: أن الشراء يجوز له ابتداء من غير كراهة[2]، وهي رواية عيسى عن مالك في المدونة[3].

وسبب الخلاف: اختلافهم في حماية الذريعة هل تحمى أو لا تحمى، ولا خلاف في مذهب مالك أن الذريعة تحمى، وإنما الخلاف في الحماية، تحمى أم لا؟ ووقع لمالك في المدونة في مواضع أنها تحمى.

وذلك لأن العلة التي من أجلها منع الشراء من الذي قبضها منه مخافة وجود المسامحة في بعض الثمن من البائع، فيؤول ذلك إلى أن يرجع إلى المتصدق بعض صدقته بلا عوض، فمنع من ذلك سدا للذريعة.

---

(1) وهي رواية ابن القاسم عن مالك إذ نقل عنه قوله: لا يشتري الرجل صدقته، لا من الذي تصدق بها عليه ولا من غيره، وقال ابن وهب، وقد كره غير واحد اشتراء صدقة ماله، منهم عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، واستدل أصحاب هذا القول بقول النبي ﷺ لزيد بن حارثة في الفرس التي تصدق بها على المساكين فأقاموها للبيع – وكانت تعجب زيدا – فنهاه رسول الله ﷺ أن يشتريها، وقال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب في الفرس الذي حمل عليه في سبيل الله، فأضاعه صاحبه وأضر به وعرضه للبيع، فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: إنه يبيعه برخص أفأشتريه؟ فقال: لا وإن أعطاكه بدرهم، إن الذي يعود في صدقته كالكلب يعود في قيئه». ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص346/ ج4، ص429.

(2) وقد روي إجازة ذلك أيضا عن عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز ﷺ، وعن جماعة من السلف، والوجه في إجازة ذلك، قصر الحديث على صدقة التطوع. ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج2، ص431.

(3) جاء في النودار والزيادات أن ما رواه عيسى في جواز الشراء بلا كراهة إنما هو في شراء الأب صدقته من ولده، وذلك لمكان الابن من أبيه، ولو كان أجنبيا، لم يجز أن يشتري منه صدقته. ج12، ص198.

وهل يتصور وقوع ذلك من الأجنبي أم لا؟

فمن رأى أن الحماية تحمى قال: يمنع ذلك من الأجنبي كما يمنع من المتصدق عليه نفسه، ومن رأى أن الحماية لا تحمى جوز الشراء من الأجنبي لارتفاع التهمة[1].

الفرع الثاني: فيما يحل للزوج من زوجته قبل أن يسترجعها إذا طلقها طلاقا رجعيا:

نقل الرجراجي رحمه الله أنه لا خلاف في أنه لا يجوز له مباشرتها إذا لم يقصد بذلك رجعتها، ولا النظر إليها متجردة، وإنما الخلاف في جواز الدخول عليها والنظر لها في العدة؟

قال رحمه الله: المذهب على ثلاثة أقوال كلها قائمة من المدونة:

أحدها: أنه لا يجوز له الدخول عليها، ولا التلذذ منها بنظرة ولا بغيرها، حتى يراجعها، فإن كان معها في البيت فلينتقل عنها، وهذا القول الذي رجع إليه مالك رحمه الله[2].

والثاني: أنه يجوز له الدخول عندها والأكل معها، إذا كان ممن يتحفظ بها، ولا يتلذذ منها بشيء، لا بنظرة ولا يقربها ولا ينظر إلى شعرها، ولا إلى شيء من

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص379.

(2) ودليل ذلك ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته في مسكن حفصة زوج النبي ﷺ، وكان طريقه في حجرتها، فكان يسلك الطريق الأخرى من أدبار البيوت إلى المسجد كراهية أن يستأذن عليها، حتى راجعها. رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في عدة المرأة في بيتها إذا طلقت فيه، حديث رقم: 1208، ج2، ص580.

محاسنها، ولا ينظر إلى وجهها إلا كما ينظر إليه الأجنبي، وهو ظاهر قول ابن القاسم في المدونة[1].

والقول الثالث: أنه يجوز له أن يتلذذ منها بالنظر، وإن لم يرتجع[2]، وأنه يجوز له النظر إلى شعرها وإلى معصميها وإلى ساقيها، وهذا تأويل الشيخ أبى الحسن اللخمي على المدونة[3].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: الحماية، هل تحمى أو لا تحمى؟، إذ لا خلاف عندنا أن الذريعة تحمى، واختلف في حمايتها هل تحمى أو لا تحمى؟.

---

(1) نقل ابن القاسم أن مالكا رجع عن هذا القول إلى القول بأنه لا يدخل عليها ولا يرى شعرها ولا يأكل معها حتى يراجعها. ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص7.

(2) وهو مذهب الحنفية والحنابلة، إذ قالوا: والمطلقة الرجعية تتشوف لزوجها وتتزين؛ لأنها ليست محرمة عليه، والرجعة مستحبة، والتزين حامل لها عليها، فيكون مشروعا، بخلاف المعتدة من طلاق بائن، حيث لا تتشوف له، لحرمة النظر إليها وعدم مشروعية الرجعة، ويستحب لزوجها أن لا يدخل عليها حتى يؤذنها، أو يسمعها خفق نعليه، إذا لم يكن من قصده المراجعة؛ لأنها ربما تكون مجردة، فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة، وليس له أن يسافر بها حتى يشهد على رجعتها، خلافا للحنابلة، فقد أجازوا أن يسافر معها ويخلو بها ويطؤها، أما الشافعية فذهب بعضهم إلى استحباب تزينها بما يدعوا الزوج لمراجعتها، إن كانت ترجو رجعته، ولكن لا يجوز له مباشرتها بوطء أو غيره حتى يراجعها بالقول. ينظر: البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج5، ص471، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، ج8، ص405، حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، لشهاب الدين القليوبي، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1419هـ، 1998م، ج4، ص53، الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي، ج8، ص474.

(3) ينظر: التبصرة، للخمي، ج5، ص2191.

فمن رأى أنها تحمى، قال: يمنع الزوج من الدخول عليها؛ لأن الدخول عليها ذريعة إلى النظر إليها والالتذاذ بها، والنظر والالتذاذ ذريعة إلى الإلمام بها[1].

فمن رأى أن الحماية لا تحمى، قال: بجواز الدخول عليها.

ثم قال: وهذا أصل بديع بنيت عليه فروع كثيرة ينبغي للطالب أن يتفطن له، والوقوف على حقيقته، فإنه من أخفى الخفيات[2].

(1) وهذا هو الذي عليه الفتيا في المذهب؛ لأن كل ذلك محرم بالطلاق، وهو الذي عليه الأشياخ كأبي القاسم بن محرز وغيره من حذاق المتأخرين، فقالوا: لا يصح دخول الخلاف في التلذذ بها والنظر إلى شعرها، وإنما الخلاف في الدخول عليها والأكل معها خاصة، ولاسيما وقد شرط في القول بإجازة الدخول عليها أن يكون عندها من يتحفظ، وكيف يتمكن من الالتذاذ والنظر إلى المحاسن مع حضور القريب. ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص180 بتصرف.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، المرجع السابق.

القاعدة الثالثة

شرائع من قبلنا هل هي لازمة لنا أم لا؟.

اختلف الأصوليون في ذلك، وقبل ذكر اختلافهم أُحَرِّرُ محل النزاع، وذلك أن شرع من قبلنا على ثلاثة أقسام[1]:

القسم الأول: لم نعلمه إلا من كتبهم، ونَقَلَ أخبارَهُمُ الكفارُ، فلا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا، ولا في حق رسول الله ﷺ لعدم الصحة في النقل.

الثاني: ما انعقد الإجماع على التكليف به، وهو ما علمنا به شرعنا أنه كان شرعا لهم، وأمرنا في شرعنا بمثله؛ كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ سورة المائدة، الآية: 45.

الثالث: ما ثبت أنه من شرعهم بنقل شريعتنا، ولم نؤمر به، فهذا هو محل الخلاف، وقد تباينت أقوال الأصوليين فيه على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب أكثر العلماء إلى الاحتجاج بشرع من قبلنا ما لم يرد في شرعنا نسخه، وهذا المذهب هو المشهور عند الحنفية والمالكية والحنابلة[2]، وهو أحد القولين عند الشافعية[3].

---

(1) ينظر: نفائس الأصول، للقرافي، ج6، ص2371.

(2) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي الحنفي، ص469، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص297، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص193.

(3) قال ابن السمعاني: وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه، ونقل الزركشي عن ابن الرفعة أن الشافعي نص عليه في الأم في كتاب الإجارة وأنه أظهر الوجهين.... وقد استأنس لصحة الضمان بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ سورة يوسف، الآية: 72، فكان الحمل في معنى الجعالة لمن ينادي في العير بالصواع، ولعله كان معلوما عندهم وتعلق الضمان به، وقال

قال أبو منصور الماتريدي رحمه الله: إن ما عرف بقاؤه من شريعة من قبلنا بكتابنا، أو بقول رسولنا ﷺ، ولم يثبت انتساخه، يصير شريعة لرسولنا ﷺ، فيلزمه ويلزمنا على أنه شريعته، لا أنه يلزمنا على أنه شريعة من قبلنا من الأنبياء عليهم السلام، كما في سائر ما تجدد في شريعتنا: يلزمنا على أنه شريعة نبينا.[1]

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة على صحة مذهبهم، منها:

1 ـ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ سورة الأنعام، الآية: 90، ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله أمر نبيه بالاقتداء بهدي الأنبياء الذين قبله، والاقتداء هو الاتباع، والأمر للرسول ﷺ أمر لأمته، مالم يدل دليل على المنع منه[2].

2 ـ قوله ﷺ: (إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصيها إذا ذكرها، فإن الله يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[3]، سورة طه، الآية: 14.

ووجه الاستدلال منه: أن هذه الآية خطاب لموسى عليه السلام، وسياق كلام النبي ﷺ من تلاوة ما أوجب على موسى بعد إيجاب مثله على الأمة يدل على الاستدلال به، ولولا التعبد بشرع من قبلنا لما قرأها النبي ﷺ في معرض الاستدلال[4].

أيضا في "كتاب الضمان" فيمن حلف ليضربن عبده مائة سوط، فضربه بالعثكول: إنه يبرأ، لقصة أيوب عليه السلام ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص44.

(1) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي الحنفي، ص469.

(2) الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج4، ص22.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، حديث رقم: 684.

(4) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج1، ص602، بيان المختصر، لشمس الدين الأصفهاني، ج3، ص271.

والقول الثاني: ذهب الشافعية والأشاعرة والمعتزلة إلى أنه لا يحتج به، وهو اختيار الرازي والبيضاوي والآمدي والباقلاني، قال الآمدي: (ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك وهو المختار)[1].

استدل أصحاب القول بأدلة منها:

1 ـ أن النبي عليه السلام لما بعث معاذا إلى اليمن قاضيا قال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟، قال: اقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجده في كتاب الله، قال: اقضي بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجده في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيٍ، لا آلو)[2] ولم يذكر شيئا من كتب الأنبياء الأولين وسننهم، والنبي عليه السلام أقره على ذلك ودعا له وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله، ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهاد الرأي إلا بعد البحث عنها، واليأس من معرفتها[3].

2 ـ أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم ولا إلى خبر من أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعا لنا لبحثوا عنه ورجعوا إليه، ولما لم يفعلوا دل ذلك على ما قلناه[4].

ويمكن الجواب على هذا بأنا إنما نجعل شرعهم شرعا لنا فيما ثبت بخبر الله تعالى أو خبر رسوله ﷺ، واتباع ذلك وتتبعه واجب، أما كتبهم وأقاويلهم التي لا

---

(1) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج4، ص147.

(2) سبق تخريجه، ص133.

(3) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج4، ص147..

(4) ينظر: اللمع، للشيرازي، ص63.

تثبت فليست بشرع لنا، فلا يلزمنا تحفظها ولا النظر فيها بل قد منع منها[1].

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن الخلاف لفظي، لا ثمرة له، حيث إنا نجد أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: إنه حُجَّة لا يحتجون به لوحده على إثبات حكم شرعي، بل يذكرونه مع عدد من الأدلة الشرعية الثابتة بشرعنا، فهو ليس العمدة عندهم في إثبات الحكم، فهم بذلك موافقون أصحاب المذهب الثاني في أنه ليس بحجة يعتمد عليه لوحده.

وقد أجيب عن هذا بأنهم فعلا لا يستدلون به على إثبات الحكم لوحده، بل يعضدونه بأدلة أخرى ثابتة بشرعنا، ولكنهم اعتمدوه دليلاً معاضداً ومقويا للأدلة الأخرى، ولو لم يوجد في المسألة إلا هو لاستدلوا به لوحده، ولكنهم يذكرونه مع غيره من باب تعاضد الأدلة، كما يفعل كثير من المجتهدين حينما يريدون الاستدلال على حكم معين[2].

أما المعتزلة فقد بنوا مذهبهم على أن ذلك لو قدر لأشعر بحطيطة في شريعتنا، ولتضمن ذلك أيضا إثبات حاجة إلى مراجعة من قلنا، وهذا حط من مرتبة الشريعة، وغض من منصب المصطفى عليه السلام.

يقول الجويني: وما ذكره بعض المعتزلة من أن ذلك غض من الدين، وحط من مرتبة الشريعة، وتنفير من اتباع شرعة الحق ساقط لا حاجة إلى إيضاح بطلانه، ولكن ثبت عندنا شرعا أنا لسنا متعبدين بأحكام الشرائع المتقدمة، والقاطع الشرعي في ذلك: إن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد، إذا لم يجدوا متعلقا فيهما، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام[3].

---

(1) ينظر: إحكام الفصول للباجي، ج1، ص604.

(2) ينظر: المهذب في أصول الفقه المقارن، للنملة، ج3، ص980.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، ج1، ص331.

التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة الاختلاف في مسألة النكاح بما يتمول وليس بعين قائمة، كالنكاح على استيفاء المنافع منه أو من غيره، مثل أن يتزوجها على أن يبني لها دارًا أو يحفر لها بئرًا أو يرعى لها غنمًا مدة معلومة، أو على أن تستخدم عبده أو دابته مدة معلومة، فهل يجوز هذا النكاح أو لا يجوز؟.

قال رحمه الله: فالمذهب على ثلاثة أقوال:[1]

أحدها: أن النكاح جائز[2]، فإن كان مع الإجارة ربع دينار أو ما يساويه جاز له الدخول، وإن لم يقدم لها شيئًا كره له الدخول، وهو قول أصبغ في العتبية.

والثاني: أن النكاح لا يجوز، وهو قول ابن القاسم في العتبية فيمن وقع له صبي في جُبٍّ فقال لرجل: إن أخرجته فقد زوجتك ابنتي، أو أنا أزوجكها فأخرجه فقال: لا يجوز، ولا يكون النكاح جُعلا، وأرى له أجر مثله في إخراجه إياه، حيا أو ميتا[3]

والثالث: الكراهة، وهو قول مالك في كتاب محمَّد، وكذلك النكاح على الحج، أعني على أن يحججها، فالكلام فيه كالكلام في الإجارة سواء، كرهه مالك في

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص459.

(2) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، ينظر: الأم، للشافعي، ج5، ص65، المغني، لابن قدامة، ج8، ص7.

(3) وهذا مذهب الحنفية أيضا، جاء في فتح القدير: لا مهر أقل من عشرة دراهم فضة؛ لأنه حق الشرع وجوبا إظهارا لشرف المحل، فيتقدر بما له خطر، وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة، ولو سمى أقل من عشرة فلها العشرة. ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص465، فتح القدير، للكمال بن الهمام، ج7، ص106.

الجميع، وقال: لأنه ليس من عمل الناس، فكرهه في الجميع، ولم يقل في شيء منه أنه يفسخ[1].

ثم قال: وسبب الخلاف: شرائع من قبلنا، هل هي لازمة لنا أم لا؟

فمن رأى أن شرائع من قبلنا لازمة لنا، قال بجواز النكاح اقتضاء بقصة موسى مع شعيب صلوات الله عليهما وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين.

ومن رأى أنها غير لازمة لنا، قال: لا يجوز النكاح، والقول بالكراهة تردد ومراعاة للخلاف[2].

(1) ينظر: النوادر والزيادات، المرجع السابق. وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز ذلك، لأن الحملان مجهول لا يوقف له على حد فلم يصح، كما لو أصدقها شيئا فعلى هذا لها مهر المثل. ينظر: المغني لابن قدامة المقدسي، ج8، ص7.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص460.

القاعدة الرابعة: العرف دليل شرعي عندنا

تعتبر مراعاة العرف أصلا من أصول التشريع، لكثرة الأعراف المنتشرة بين الناس، وإذا تتبعنا أبواب الفقه الإسلامي نجد أن للعرف مدخلا في كثير من الفروع الفقهية، وقد وضع الشارع مواصفات وشروطا لقبوله؛ وإن كانت آراء الأصوليين قد تباينت في اعتباره، فمنهم من اعتبره أصلا مستقلا بذاته، ومنهم من لا يراه كذلك، وإليك أقوالهم.

تحرير محل النزاع:

لا نزاع بين العلماء أن العرف إذا كان مخالفا لأدلة الشرع وأحكامه الثابتة لا يعتد به بل يجب إلغاؤه.

كما أنه لا نزاع بين العلماء عمليًّا على اعتبار العرف الصحيح حجة ودليلًا شرعيًّا، ولكنهم يختلفون في اعتباره مصدرًا مستقلًا قائمًا بذاته[1] على قولين:

القول الأول: العرف حجة ودليل شرعي مستقل، وهو مذهب الحنفية والمالكية وابن القيم من الحنابلة[2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة، منها ما يأتي:

تكرر لفظ المعروف في القرآن نحو قوله سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ سورة النساء، الآية: 19 فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر.

---

(1) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، ص192.

(2) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه الحنفي، ج1، ص387، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص448، شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، ج4، ص449.

وقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ سورة الأعراف، الآية: 199، فالأمر بالعرف في الآية يدل على وجوب الرجوع إلى عادات الناس، وما جرى تعاملهم به، وهذا يدل على اعتبار العادات في الشرع بنص الآية[1].

قال السيوطي في قوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ نقلا عن ابن الفرس[2]: المعنى: اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف[3].

ومن السنة حديث عائشة رضي الله عنها أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني، وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم قال: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[4].

وقول ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن"[5] ووجه الاستدلال من الحديث أن الأمر المتعارف عليه تعارفًا حسنًا بين المسلمين يعتبر من الأمور الحسنة التي يقرها الله تعالى، وما أقره الله تعالى فهو حق

---

(1) ينظر: الوجيز في أصول الفقه، للزحيلي، ج1، ص267.

(2) هو الحافظ محمد بن عبد الرحيم بن محمد بن الفرج بن خلف الإمام أبو عبد الله ابن الفرس الأنصاري الخزرجي الغرناطي، شيخ المالكية بغرناطة في زمانه، ولي قضاء بلنيسة، وكان في وقته أحد حفاظ الأندلس، ألف في أحكام القرآن كتابا من أحسن ما وضع في ذلك، توفي سنة: 567هـ. ينظر: الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي، ج3، ص202، سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج15، ص454.

(3) وقد استدل السيوطي بالعرف في بعض الفروع الفقهية، ينظر: الإكليل في استنباط التنزيل، للسيوطي، ص132.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمراة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف، حديث رقم: 5049.

(5) أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: 4465، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ومالك في موطئه من رواية محمد بن الحسن الشيباني، أبواب: الصلاة، باب: قيام شهر رمضان وما فيه من الفضل، ج1، ص355.

وحجة ودليل؛ لأن الله لا يحكم بحسن الباطل، فإن كان من أفراد ما استحسن المسلمون كان محكوما بحقيته واعتباره[1].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ سورة الطلاق، الآية، 6.

قال ابن العربي: وإنما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام؛ وقد أحاله الله على العادة فيه في الكفارة، فقال: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾[2]سورة المائدة، الآية: 89.

القول الثاني: أن العرف ليس حجة ولا دليلًا شرعيًّا مستقلا تثبت به الأحكام الشرعية إلا إذا أرشد الشارع إلى اعتباره، وهو مذهب الشافعية[3].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

أن العرف ليس من الأدلة المعتمدة في حديث معاذ، فلا يكون دليلاً شرعا[4].

وقد أجيب عن هذا الدليل بأن العرف راجع إلى الاستحسان الذي عرفوه بأنه: العدول بحكم المسألة عن نظائرها" لدليل خاص، وذكروا أن من أنواعه: الاستحسان بالعرف والعادة، فإذا قلنا: إن الاستحسان حُجة فينبغي أن نقول: إن العرف حُجَّة ولا فرق بين الموضعين[5].

---

(1) ينظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء، أحمد أبو سنة، مطبعة الأزهر، سنة:1947م، ص24، الوجيز في أصول الفقه، للزحيلي، ج1، ص267.

(2) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج4، ص1842.

(3) ينظر: المحصول، للرازي، ج3، ص198، البرهان، للجويني، ج1، ص297.

(4) المراد به حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن فقال بم تقضي، وقد سبق تخريجه، ص133.

(5) ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم النملة، ج3، ص1022.

والقول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، وذلك أننا باعتبار أعراف الناس في الأحكام الشرعية نحقق ما جاءت به الشريعة الإسلامية من جلب مصالح العباد ودفع الضرر عنهم، يقول الشاطبي في هذا المعنى: لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع[1].

ويقول أيضا: إن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف أو لا، فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة[2].

أثر القاعدة في الفروع الفقهية:

أورد الرجراجي رحمه الله الاحتجاج بالعرف في كثير من الفروع الفقهية، وقد صرح بأنه دليل معتبر في المذهب في مسألة: ما يجب على الأم من رضاع ولدها، فقال رحمه الله:

لا تخلو الأم من أن تكون في عصمة الزوج، أو في غير عصمته، فإن كانت في عصمة الزوج أو في عدة من طلاق رجعي.

ولا تخلو المرأة من أن تكون من ذوات الشرف، أو من غيرهن.

فإن كانت من ذوات الشرف، فلا يخلو الأب من أن يكون موسرًا أو معسرا.

---

(1) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج2، ص219.

(2) المرجع السابق.

فإن كان الأب موسرًا، والولد يقبل غير أمه من المراضع: فلا يلزم أمه من رضاع ولدها شيء[1]؛ لأن العرف يشهد لها ألا ترضع؛ لأن ذلك عادة أمثالها، والعرف دليل شرعي عندنا، إلا أن ترضعه بأجرة فيكون ذلك لها[2].

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص304، وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يلزم الأم إرضاع ولدها سواء أكانت شريفة أو دنيئة، إلا إذا تعينت بأن لم يجد الأب من ترضع له غيرها، أو لم يقبل ثدي غيرها. ينظر: رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1412هـ، 1992م، ج3، ص618، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مصطفى الخن وآخرون، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، سنة: 1413هـ، 1992م، ج4، ص205، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لشرف الدين الحجاوي المقدسي، ج4، ص152.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص89.

القاعدة الخامسة

القياس المصلحي ضعيفٌ عند الأصوليين

ذكر الرجراجي رحمه الله أن هذا النوع من القياس لم يعتمدهُ إلا مالك رضي الله عنه، وذلك أن مذهب المالكية رحمهم الله من أكثر المذاهب نظرا للمصالح واعتبارها والتعليل بها، وهذا النوع من قبيل الاستحسان[1].

وبالرجوع إلى كتب الأصول فإن العلماء لم يعرفوا القياس المصلحي تعريفا مستقلا، وإن كانوا قد أشاروا إليه عند الكلام على القياس والتعليل بالمصالح، وهو الذي ذكره ابن رشد الحفيد باسم القياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل جزئي معين، ولكن تقتضيه المصلحة[2].

وعليه فقد عرف بعض الأصوليين المعاصرين هذا النوع من القياس بأنه: قياس النظير بنظيره لأمر جامع بينهما، كمقصد عال أو مصلحة كلية، أي أنه الإلحاق بجامع المصلحة الكلية أو عموم الحكمة[3].

ويستنبط من كلامهم أن المراد بالقياس المصلحي إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة نص بحكمها لاشتراكهما في المصلحة.

وقد اختلف العلماء في التعليل بالمصلحة، فقد نقل عن الرازي أن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك كثيرًا والأقرب جوازه... وجاء عنه قوله: (قلنا لا نسلم، بل التعليل

---

(1) ولهذا ناسب ذكره ضمن الأدلة المختلف فيها.

(2) ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج4، ص220، نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، ص350.

(3) ينظر: الاجتهاد المقاصدي، لنور الدين الخادمي، ص197.

بالحكم حاصل في صور كثيرة... الوصف لا يكون مؤثرًا في الحكم إلا لاشتماله على جلب نفع أو دفع مضرة)[1].

والمحصل أن العلماء قد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنه لا يجوز التعليل به، سواء كانت المصلحة منضبطة أو غير منضبطة؛ لأن المصالح من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاصدها، ولا امتياز كل مرتبة من مراتبها التي لا نهاية لها، وقد نقل أنه أكثر الأصوليين[2].

القول الثاني: أنه يجوز التعليل بالمصلحة، سواء كانت منضبطة أو غير منضبطة، خفية أو ظاهرة، وهو مذهب الرازي والبيضاوي وغيرهما[3].

القول الثالث: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز، وإن لم تكن كذلك فلا، واختاره الآمدي وابن الحاجب [4].

والخلاصة فعند ذكر أقوال العلماء في المسألة يتبين أن مدار اختلافهم هو انضباط المصلحة أو عدمه، فمنهم من اعتبره ومنهم من لم يعتبره ومنهم من انتهج منهجا وسطا.

فمن ذهب إلى اعتبار المصلحة كان منهج الحكم عليها في القياس هو الملاءمة، ولكن الملاءمة تختلف بحسب ما إذا كانت المصلحة مستنبطة من نص معين، وذلك بأن يكون لها نظير في موضع آخر منصوصة تكون فيه منصوصة

---

(1) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص396/397.

(2) ينظر: نهاية السول، للأسنوي، ص349، منهج الحكم على المصلحة التي لا نص فيها عند الأصوليين، أحمد المنيفي، ص89.

(3) ينظر: منهاج الوصول، للبيضاوي، ص101، المحصول، للرازي، ج5، ص396، نهاية السول، للأسنوي، ص349.

(4) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج3، 224، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي، ج4، ص437.

على أنها علة لحكم، أو أنها مستنبطة من واقعة لا نص فيها، فهي أن ترجع هذه المصلحة إلى معنى كلي أو قاعدة عامة في الشريعة[1].

ويقابل هذين النوعين ما إذا كانت المصلحة خالية من أنواع الملاءمة أو معارضة لحكم ثابت بالنص أو الإجماع، فإنها تكون ملغية ولا يصح اعتبارها، لمصادمتها في محلٍّ نصّاً للشرع فيتضمن اتباعه تغيير الشرع، فهي باطلة، فالمصلحة المتفق على إلغائها لا تعارض فقط ظاهر نص من النصوص؛ بل تعارضه بوجه يؤدي العملُ بها إلى إلغاء النص وتغيير الشرع[2].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة الاختلاف في عدة المسترابة، وهي من تحس بحركة في بطنها، فالمذهب فيها على أربعة أقوال كلها قائمة من المدونة:

أحدها: أنها تنتظر إلى أربع سنين، وهو قول مالك في كتاب العدة، وفي كتاب العتق الثاني من المدونة[3].

والثاني: أنها تنتظر إلى خمس سنين، وهو قول ابن القاسم في كتاب العدة[4].

والثالث: أنها تنتظر إلى سبع سنين، وهو ظاهر المدونة أيضا، لاستدلاله بامرأة العجلاني[5]، وهو قول منصوص عليه في المذهب وهي رواية أشهب عن مالك في المدونة[1].

---

(1) ينظر: منهج الحكم على المصلحة التي لا نص فيها عند الأصوليين، أحمد المنيفي، ص103 بتصرف.

(2) ينظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ص171.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص24.

(4) المرجع السابق.

(5) هو عويمر بن أبي أبيض، أو ابن الحارث بن زيد بن جابر العجلاني، صاحب قصة اللعان، فقد جاء في صحيح البخاري أنه لاعن من امرأته وهي حامل، ففرق النبي ﷺ بينهما. ينظر الحديث بتمامه عي كتاب: الطلاق، باب: من أجاز طلاق الثلاث، حديث رقم: 5259.

والقول الرابع: أنها تنتظر أبدا، حتى تذهب الريبة عنها أو تضع، وهو قول أشهب عن مالك[2] وقال أصبغ: إذا جاوزت الخمس فقد احتيط لها، وينزل على أنها ريح.

يقول الرجراجي رحمه الله: وهذا الخلاف لا مستند له في الأدلة الشرعية، وإنما ينبني على الاستحسان واعتبار القياس المصلحي الذي اعتمده مالك، وهو قياس ضعيف عند الأصوليين لم يعتمده إلا مالك رضي الله عنه[3].

وقد بين علماءنا أن فائدة الخلاف: امتداد التربُّص بالمرتابة، وأن المطلقة إذا أتت بولد لأكثر من مدة الحمل من وقت الطلاق لم يُلحق به[4].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى المرجع السابق، ج2، ص25.

(2) وهو قول الشافعية والحنابلة أيضا، إذ يقولون: هي ممنوعة من النكاح بعد انقضاء عدتها حتى تزول ريبتها، فإن نكحت قال الشافعي ها هنا لم يفسخ النكاح ووقفناه، فإن برئت من الحمل فهو ثابت وقد أساءت، وإن وضعت بطل النكاح، وقال الحنابلة: إذا تزوجت المرتابة قبل زوال الريبة لم يصح النكاح مطلقا، وهذا المذهب، وقيل: يصح إذا كان بعد انقضاء العدة. ينظر: الأم، للشافعي، ج5، ص236، الحاوي، للماوردي، ج11، ص451، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، ج9، ص277.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص188.

(4) ينظر: الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج10، ص571.

القاعدة السادسة

الاستحسان هو جمع بين الأدلة المتعارضة

هذا الدليل من الأدلة التي اختلف فيها الأصوليون بين معتبر له وبين مانع من الأخذ به، وقد اشتهر عن الشافعي عدم اعتباره حتى نقل عنه قوله: (من استحسن فقد شرع)، ووافقه في ذلك الظاهرية والشيعة، وقد خالفوا الجمهور الذين يعتبرون أنه حجة شرعية، حتى إن مالكا رحمه الله قد نقل عنه قوله: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)[1].

والواقع أن الاستحسان يراد به ثلاثة معان:

أولها: ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير أن يستند إلى دليل شرعي.

وهذا النوع من الاستحسان باطل؛ لأنه قول بغير حجة، وأحكام الله لا يثبت التكليف بها من غير دليل[2].

الثاني: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره.

وقد قال الغزالي عن هذا النوع من الاستحسان: وهذا هوس؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه[3].

الثالث: أنه قطع المسائل عن نظائرها لدليل خاص يقتضي العدول عن الحكم الأول فيه إلى الثاني سواء كان قياسا أو نصا.

---

(1) ينظر: الفروق، للقرافي، ج6، ص206، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج6، ص192.

(2) ينظر: لباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق المالكي، ج2، 449، 450.

(3) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص173.

ومعناه أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[1].

وهذا التعريف منقول عن علماء الحنفية، إذ إنهم أكثر من اعتبر الاستحسان وعمل به، لهذا شنع عليهم غيرهم في الأخذ به، والواقع أن هذا الاستحسان الذي قال به الحنفية بهذا المعنى معتبر عند جماهير الأصوليين، وإنما المردود هو الذي بمعنى ما يشتهيه الإنسان من غير حجة ولا دليل، وهذا لم يقل به أحد، والمحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان، وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة، والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رحمه الله هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها، وهذا أولى ممن ظنه مخالفوهم؛ لأنه الأليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم، ولأنهم قد نصوا في كثير من المسائل فقالوا: استحسنا هذا الأثر ولوجه كذا، فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق[2].

وقيل هو العمل بأقوى الدليلين[3] وقد فسره ابن العربي المالكي رحمه الله بقوله: (وقد تتبعناه في مذهبنا وألفيناه منقسما أقساما: فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق)[4].

---

(1) وقد نقل هذا التعريف عن أبي الحسن الكرخي، وقد قال جمع من الأصوليين أنه أحسن ما قيل في الاستحسان، لشموله لجميع أنواعه، ولأنه بَيَّنَ أساسَهُ وَلُبَّهُ. ينظر: الوسيط في أصول الفقه، لعمر مولود عبد الحميد، ص174.

(2) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ج2، ص295.

(3) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، 936، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، لحسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، ج3، ص60، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص181.

(4) ينظر: المحصول، لابن العربي، ص131.

وما نقل عن الإمام مالك من كثرة الاستدلال بالاستحسان فتوجيهه ما ذكره القاضي عبد الوهاب من أن الإمام مالكا لم يرد منه نص بذلك، إلا أن كتب أصحابه مملوءة من ذكره والقول به، وقد نص عليه ابن القاسم وأشهب وغيرهما[1].

هذا وقد استدل من منع الأخذ بالاستحسان بقولهم الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين؛ لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا[2].

هذا وقد استدل القائلون بالأخذ بالاستحسان بأدلة:

أحدها: قول الله سبحانه: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةً وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ سورة الزمر، الآية: 55 وقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ سورة الزمر، الآية: 23 وقوله تعالى ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ سورة الزمر، الآية: 17، هو ما تستحسنه عقولهم

والثاني: قوله عليه الصلاة والسلام (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)[3] وإنما يعنى بذلك ما رأوه بعقولهم، وإلا لو كان حسنه بالدليل الشرعي لم يكن من حسن ما يرون إذ لا مجال للعقول في التشريع، فلم يكن للحديث فائدة،

فدل على أن المراد ما رأوه برايهم[4].

أقول: والمحصل مما مضى أنه عند تتبع أقوال العلماء في الاستحسان يتبين أنهم إنما ردوا من الاستحسان ما كان بالهوى والتشهي، فإنه لم يقل أحد من المسلمين بجوازه، فضلًا عن الأئمة المجتهدين الذين رضيهم المسلمون لأخذ الأحكام الشرعية

---

(1) ينظر: الفروق، للقرافي، ج6، ص206.

(2) ينظر: الرسالة، للشافعي، ص507، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص182.

(3) سبق تخريجه ص258.

(4) ينظر: الاعتصام، للشاطبي، ج2، ص137.

عنهم لثقتهم فيهم، ومن أولهم الإمام أبو حنيفة النعمان الذي قال عنه الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة.

وهو أول من أظهر القول بالاستحسان، وجاء تلاميذه من بعده فأصّلوه ووضعوا له التعريفات التي سبق ذكر بعضها، وقسموه تقسيمًا يتفق مع قواعد الشريعة ومقاصدها العامة[1].

والإمام الشافعي رحمه الله تعالى مع إنكاره الشديد على من قال بالاستحسان فقد استعمله في بعض المسائل الفقيهة[2].

وقال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين[3]:

أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي، لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

والضرب الثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي، وفي عادات الناس إباحته، أو يكون في الشرع دليل يغلظه وفي عادات الناس التخفيف، فهذا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواء كان ذلك الدليل نصا، أو إجماعا أو قياسا.

---

(1) ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة المقدسي، هامش رقم 1، ج1، ص476.

(2) نقل الزركشي عن ابن القاص والخفاف أن الشافعي قال بالاستحسان في ستة مواضع، منها أنه قال: أستحسن في المتعة أن تقدر ثلاثين درهما وقال: رأيت بعض الحكام يحلف على المصحف، وذلك حسن وقال في مدة الشفعة: وأستحسن ثلاثة أيام، زمنها قوله في باب الصداق: من أعطاها بالخلوة فذاك ضرب من الاستحسان يعني قوله القديم، وكذلك في الشهادات: كتب قاض إلى قاض ذلك استحسان، هذا ولم يعتبر علماء الشافعية ما نقل عنه رحمه الله من قبيل الاستحسان؛ لأنه لم يقله إلا عن دليل، وإنما سماه استحسانا؛ لأنه عده حسنا، فقالوا: ولا ينكر التعبير بذلك عن حكم ثبت بدليل. ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص106، شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص686.

(3) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص183.

التطبيقات الفقهية للقاعدة:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف الفقهاء في الفرع الآتي:

اختلف فقهاء الأمصار في الرهن يهلك عند المرتهن، ممن ضمانه؟

فمالك رحمه الله فرق بين ما يغاب عليه، وما لا يغاب عليه، فأما ما يغاب عليه فإنه ينقسم إلى ما هو غير مستقل بنفسه كالثياب، والبسط، والسلاح، وما أشبه ذلك، وإلى ما يغاب عليه، كالثمار في رؤوس النخل، والشجر، والزرع القائم: فهذا حكمه حكم العبيد والحيوان في سقوط الضمان[1].

وحجته في هذا التفريق هي أن الرهن يجري مجرى الأمانات المحضة، ولا يجري مجرى المضمون المحض؛ لأنه أخذ شبها من الأمرين فلم يكن له حكم أحدهما على التحديد؛ وذلك لأن الأمانات المحضة هي التي لا ينفع فيها لقابضها، بل النفع فيها للمالك كالوديعة.

والمضمون المحض هو ما كان النفع فيه لقابضه كله، كالقرض أو تعدي جناية كالغصب، وفي مسألتنا لم يكن تعديا ولا جناية فيضمن، وما لا ينفرد المالك بالمنفعة، فيسقط الضمان عن المرتهن، وكانت المنفعة لهما، أما للمالك، فلكونه حصل له ما ابتاعه أو أتلفه، وبقي الدين في ذمته لأجل الرهن ولولاه لم يملك، وللمرتهن لحصول التوثق له فلم يقبضه لمالكه، فلم يجز أن يتفرد بحكم أحدهما: على التجديد لأخذه

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص133. وقد نقل ابن أبي زيد أن ما قامت فيه بينة مما يغاب عليه أنه اختلف فيه قول مالك، فأخذ ابن القاسم وعبد الملك وأصبغ بقوله: إنه لا يضمنه، قال ابن أبي زيد: وهو أحب إلي، وقال أشهب بروايته عن مالك: إنه ضامن، واحتج بالحديث عن صفوان في عارية السلاح قول النبي عليه السلام: عارية مؤداة، قال: وقد كان أصل ما أخذه النبي عليه السلام على الضمان، ومن أهل العلم من رأى أن الرهن يذهب بما فيه إذا تلف، كان مما يغاب عليه أو مما لا يغاب عليه، قامت بينة على تلفه أو لم تقم، على ظاهر قول النبي ﷺ: (الرهن بما فيه). ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج10، ص186، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج11، ص116.

شبها منها جميعا، وإنما وجب به في الجملة ألا يحكم فيه بحكم أحدهما، ووجب الفصل بينهما، قال الرجراجي وهذا هو الاستحسان الذي انفرد به مالك[1].

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص269، 273.

القاعدة السابعة

عمل أهل المدينة هل يكون دليلا أو لا يكون؟

ذكر الرجراجي هذه القاعدة بهذا النص، وقد سبق تفصيل القول في اختلاف العلماء في عمل المدينة[1]، ومما يعنينا هنا أن عمل أهل المدينة يعتبر دليلا شرعيا عند علماء المالكية على اعتبار أن أهل المدينة هم أصحاب رسول الله ﷺ، وقد تلقوا العلم عنه ﷺ مباشرة، ونقلوه لأولادهم ومن بعدهم من القرون الثلاثة المفضلة، وبالتالي فإن عملهم في الأمور الدينية يعتبر دليلا صحيحا يعتمد عليه في تقرير الأحكام.

وخالفهم غيرهم حيث يرون أن الدليل الشرعي يجب أن يستند إلى النصوص القرآنية والنبوية المباشرة.

وعند تحرير محل النزاع في المسألة فإن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون: إنه من باب الإجماع، وقد رد ذلك بإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفا عن سلف، والعمل إنما هو فعل، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول فإن التواتر طريقة الخبر لا العمل، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع، وقد عده البعض من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها، وتكرر وقوعها وأسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين أتقنوا العمل بالسنن خلفا عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أحرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل[2].

---

(1) انظر قاعدة: العمل مقدم على القياس ص49.

(2) ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص184، بتصرف.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة اختلاف العلماء في مفهوم حديث ابن عباس رضي الله عنه أنه ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر[1].

فقال مالك: أراد ذلك في مطر[2].

فمنهم من حمله على ظاهره، وجوز الجمع في الحضر لعذر ولغير عذر، وهو مذهب أهل الظاهر، وأشهب من أهل المذهب[3].

ومنهم من قيده بالعذر؛ وهو عذر المطر، وهو قول الشافعي رضي الله عنه[4].

قال الرجراجي رحمه الله: وأما مالك رضي الله عنه فقد فرق بين صلاة الليل وصلاة النهار، وأخذ عليه الشافعي في ذلك؛ لأنه روى حديث ابن عباس رضي الله عنه وخصصه بالقياس، وقال: أراد ذلك في مطر، فلم يأخذ بعموم الحديث، ولا بتأويله –أعني تخصيصه– بل رد بعضه، وتأول بعضه، وذلك شيء لا يجوز بالإجماع؛ وذلك أنه لم يأخذ بقوله في الحديث: "جمع بين الظهر والعصر، وأخذ بقوله وبين المغرب والعشاء وتأوله.

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وجمعها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، حديث رقم: 705.

(2) ينظر: الموطأ، لمالك بن أنس، ج1، ص144.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج1، ص263، المحلى، لابن حزم، ج2، ص205.

(4) بل إن الشافعي رحمه الله قال: لا يجمع إلا والمطر مقيم في الوقت الذي تجمع فيه، فإن صلى إحداهما، ثم انقطع المطر لم يكن له أن يجمع الأخرى إليها، وإذا صلى إحداهما والسماء تمطر، ثم ابتدأ الأخرى والسماء تمطر، ثم انقطع المطر مضى على صلاته؛ لأنه إذا كان له الدخول فيها كان له إتمامها. ينظر: الأم، للشافعي، ج1، ص95.

قال القاضي أبو الوليد وحفيده ﷺ: وأحسب أن مالكا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث؛ لأنه عارضه العمل، فأخذ منه بالبعض الذي لم يعارضه العمل؛ وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روى أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم[1].

(1) ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج1، ص184، مناهج التحصيل، ج1، ص413.

القاعدة الثامنة: استصحاب الحال[1]

معنى القاعدة: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكلما كان فيما مضى، ولم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء[2].

وإنما سمي استصحاب الحال؛ لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال، أو يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم[3].

فإذا سئل المجتهد عن حكم عقد أو تصرف، ولم يجد نصا في القرآن أو السنة ولا دليلا شرعيا يطلق على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرف بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيرها فالشيء على إباحته الأصلية[4].

---

(1) يطلق الاستصحاب ويراد به في اللغة: الملازمة والملاينة، وكل شيء لَازم شَيْئا ولاءمه فقد استصحبه، أما في اصطلاح العلماء فعرف بأنه: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأوّل، أي: هو ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته فيما مضى. فكلّ أمر ثبت وجوده ثم طرأ الشكّ في عدمه، فالأصل بقاؤه. ينظر: معجم مصطلح الأصول، لهيثم هلال، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2003م، ص24، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي، ص82.

(2) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص174.

(3) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج3، ص377.

(4) ينظر: أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص91.

هذا وقد ذكر السبكي في الإبهاج أن الاستصحاب يطلق على عدة وجوه[1]:

أحدهما: استصحاب العدم الأصلي[2]، وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي، كنفي وجوب الصلاة سادسة، وصوم شوال، فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك، لا لتصريح الشارع؛ لكن لأنه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي لعدم ورود السمع به والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق.

الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص، وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ.

الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان فعل الملك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو إلزام، فإن هذا وإن لم يكن حكما أصليا فهو شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه.

الرابع: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف مثاله من قال إن المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها.

الخامس: الاستصحاب المقلوب وهو استصحاب الحال في الماضي كما إذا وقع البحث في أن هذا المكيال مثلا هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول القائل نعم إذ الأصل موافقة الماضي للحال.

وهذه الأوجه الخمسة المشار إليها قد اختلف الأصوليون في الوجهين الثاني والثالث منها، أما الأول فنقل بعضهم اتفاق الأصوليين عليه، وبعضهم قالوا بأنه محل خلاف كما مر سابقا، وأقوالهم على النحو الآتي:

---

(1) ينظر: الإبهاج، للسبكي، ج3، ص168.

(2) وهي التي يسميها الأصوليون باستصحاب البراءة الأصلية.

القول الأول: أنه حجة مطلقا، سواء كان في النفي أو الإثبات، وهو مذهب المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية والظاهرية[1].

القول الثاني: أنه ليس بحجة مطلقا، وهو مذهب أكثر الحنفية والمتكلمين[2].

القول الثالث: أنه حجة في النفي دون الإثبات[3]، وهو مذهب بعض الحنفية كأبي زيد وصدر الإسلام أبي اليسر ومتابعيهم[4].

القول الرابع: أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإن لم يُكَلَّفْ إِلَّا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة، فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ به، وهو قول أبي بكر الباقلاني، وهو الذي رجحه الجويني في التلخيص[5].

هذا وقد استدل كل فريق على صحة مذهبه بأدلة يضيق المقام عن ذكرها تطلب في كتب المطولات[6].

---

(1) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص447، الإبهاج، للسبكي، ج3، ص 171، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج8، ص3755، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج5، ص5.

(2) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص35.

(3) أي بمعنى أنه لا يأتي بحقوق جديدة، ولكن يمنع أن تزول الحقوق التي كانت ثابتة بموجبها، وقد مثلوا له بالمفقود فإنه في وقت فقده يأخذ حكم الأحياء بالنسبة لأمواله، فتستمر على ملكه، وتستمر زوجته على ذمته، حتى يقوم دليل على وفاته، أو يحكم القاضي بوفاته، ولكن لا يكتسب حقوقا جديدة في مدة فقده، فلا يؤول إليه ميراث ولا وصية. ينظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص269.

(4) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري، ج3، ص378، تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدَّبُّوسِي، ص400.

(5) ينظر: الإبهاج، للسبكي، ج3، ص171، التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج3، ص130.

(6) للاطلاع على أدلة كل فريق ينظر: إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص947 وما بعدها، الحاصل من المحصول، لتاج الدين الأرموي، ج2، ص1040 وما بعدها، كشف الأسرار، للبخاري، ج3، ص377 وما بعدها، بيان المختصر، لشمس الدين الأصفهاني، ج2، ص358.

وبناء على ما مضي ذكره فإن أصل الاستصحاب متفق عليه بين الأصوليين، وإنما الخلاف في بعض قواعده.

كما أن الاستصحاب لا يعتبر دليلا فقهيا في ذاته ولا يثبت حكما جديدا، ولا يكون مصدرا للاستنباط، ولكنه إعمال لدليل قائم، وإقرار لأحكام ثابتة لم يطرأ عليها ما اقتضى تغييرها، كحكم العقل بالبراءة الأصلية، أو حكم الشرع بشيء بناء على تحقق سببه[1].

وكذلك فإن محل الأخذ بالاستصحاب عند فقد الدليل، فلا يلجأ المجتهد في الحادثة إلى الاستصحاب إلا بعد البحث عن الأدلة، فإن لم يجد في الأدلة ما يدل على حكمها لجأ في معرفة حكمها إلى استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته، فهو آخر الأدلة الشرعية التي يفزع إليها المجتهد لمعرفة الحكم الشرعي في الوقائع التي تعرض له[2].

أثر القاعدة في الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي على قاعدة استصحاب الحال استدلال بعض الفقهاء به في مسألة من أفطر ثم شَكّ في طلوع الشمس أو الغروب؛ فنقل عن مسألة الغروب أن المذهب على قولين قائمين من المدونة:

أحدهما: أن عليه القضاء والكفارة.

---

(1) ينظر: الوجيز في أصول الفقه، لعبد السلام أبو ناجي، ص225، الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، ج4، ص18.

(2) ينظر: الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، ج4، ص19.

والثاني: أن عليه القضاء، ولا كفارة عليه، وهو مذهب البغداديين من أصحاب المذهب، كالقاضي أبي محمد عبد الوهاب، وكالقاضي أبي الحسن بن القصار، وغيرهما.

ثم بين الرجراجي وجه هذا القول عندهم بأنه استقراء من المدونة حيث قال: ومن ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم طلعت الشمس: إنه لا كفارة عليه، وحملوا الظن هنا على الشك، وغيرهم حمله على اليقين[1].

ومنهم من فرق بين الطلوع والغروب، فقال: الأصل في كل واحد منهما استصحاب الحال، وقد قال الله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ سورة البقرة، الآية: 187، فساغ له الأكل ولا يحرم إلا بيقين، ولا يصح حكم الانتهاك إلا بتيقن تحريمه عليه، وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ سورة البقرة، الآية: 187، فأمر المكلف بإتمام الصيام إلى الليل حتى يدخل عليه الليل وهو ممسك ما لم يتيقن انقضاء النهار.

ثم رجح هذا الاستدلال بقوله: فهذا هو الصحيح الذي عليه الاعتماد؛ لقول عمر رضي الله عنه لما أخبر أن الشمس قد طلعت بعد ما أفطر: (الخطب يسير، وقد اجتهدنا)[2].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص60.

(2) قال مالك يريد بقوله: (الخطب يسير) القضاء فيما نرى، والله أعلم، وخفة مئونته ويسارته، يقول نصوم يوما مكانه. والأثر المروي عن عمر ﷺ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب ما جاء في قضاء رمضان والكفارات، رقم: 44، ج1، ص 303، مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج2، ص62.

الباب الثاني:

القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح و والاجتهاد والتقليد.

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد والتقليد.

الفصل الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح.

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ

القاعدة الأولى: النسخ هل بنفس وروده، أو لا يلزم المكلف استعمال مقتضاه إلا بعد البلاغ؟

القاعدة الثانية: لا خلاف عند أهل العلم أنه لا تنسخ آية مدنية بآية مكية.

القاعدة الثالثة: العادات لا يعدد بها النسخ، ولا يقدم الحكم بها على أخبار الآحاد بالاتفاق.

القاعدة الأولى

النسخ هل بنفس وروده، أو لا يلزم المكلف استعمال مقتضاه إلا بعد البلاغ؟

بهذا اللفظ عبر الرجراجي عن هذه القاعدة ومعناها أن الحكم في النسخ هل يثبت بحق المكلفين[1] بمجرد وروده أي بمجرد تبليغ جبريل عليه السلام النبي ﷺ إياه وقبل بلوغه الأمة، فيكون مطالبا به، أو لا يثبت بحقه إلا بعد بلوغه له.

تحرير محل النزاع في المسألة:

الحاصل أن هذه القاعدة تتعلق بها ثلاث صور[2]:

إحداها: أن يوحيه الله تعالى إلى جبريل، ولم ينزل به إلى الأرض بعد.

الثانية: أن يكون ذلك بعد النزول من السماء، وقبل أن يبلغه جبريلُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهاتان الصورتان لا يتعلق بهما حكم اتفاقا بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه.

الثالثة: أن يبلغ جبريلُ النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغه النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، فهذا محل الخلاف.

ومحصل الأقوال في المسألة كالآتي:

القول الأول: أنه لا يثبت حكمه في حق من لم يبلغه، وهو قول الحنفية والمالكية

---

(1) يثبت بمعنى يستقر في الذمة لا بمعنى طلب الامتثال، أما من يمكنه علم الشرائع فقضاؤها واجب عليه كالنائم وقت الصلاة، فإنها مستقرة في ذمته مع أنه غير مخاطب بها. ينظر: نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله العلوي الشنقيطي، ج1، ص300.

(2) ينظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، للمرداوي، ج6، ص3088، نفائس المحصول، للقرافي، ج6، ص2537.

والحنابلة وابن حزم الظاهري، وهو أحد قولي الشافعية وأكثر العلماء[1].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ، فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه الليلة، وقدْ أُمِرَ أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة"[2].

وجه الاستدلال: أن أهل قباء قد اعتدوا بما مضى من صلاة الصبح فلم يقضوها، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لَأُمروا بالقضاء، فلما لم يؤمروا بالقضاء دلَّ على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم[3].

كما أن المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ، لكان آثماً عاصياً غير خارج به عن العهدة، كما لو صلى إلى الكعبة قبل بلوغ النسخ إليه، ولو كان مخاطباً بذلك لخرج به عن العهدة، ولما كان عاصياً بفعل ما خوطب به[4].

---

(1) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ج2، ص43، الفصول في الأصول، للجصاص، ج2، ص72، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للسبكي، ج4، ص112، التبصرة، للشيرازي، ص282، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج5، ص513، شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، ج2، ص309.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب: ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة، حديث رقم: 395، ومسلم في كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، حديث رقم: 526.

(3) ينظر: المهذب في أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم النملة، ج2، ص593.

(4) ينظر: الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، لعبد الكريم النملة، ص153.

كما أن النسخ له لازم، وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق، وامتناع الخروج بالفعل الواجب عن العهدة، ولزوم الإتيان بالفعل الواجب الناسخ للإثم بتركه، والثواب على فعله، وهذه اللوازم منتفية، فينتفي الملزوم[1].

كما أن إلزام المكلفين بالأخذ بالناسخ قبل بلوغه، فيه تكليف ما لا يطاق[2].

وكذلك فإن الله أوجب على نبيه ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ سورة الأنعام، الآية: 19 أن الحكم بعد البلوغ، فلو أن من بلغه المنسوخ ممن بَعُدَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يبلغه الناسخ أقدم على ترك المنسوخ الذي بلغه دون علم الناسخ وعمل بالناسخ كان عليه إثم المستسهل[3].

القول الثاني: أنه يثبت في الذمة، وهو قول أبي الطيب، وابن برهان وبعض الشافعية[4].

قالوا: يجوز أن يقال قد نسخ عنه الأمر، وإذا بلغه لزمه المصير إلى موجب الناسخ لا بالأمر المتقدم بل باعتقاد له آخر، ولو كان كل شيء آخر فبلغه أنه أمر ثم نسخ عنه وجب أن يصير إلى موجب الناسخ.

وقد رد جمهور الفقهاء والمتكلمين هذا الاستدلال بقولهم: مثل هذا لا يكون نسخا، أما إذا لم يبلغه المنسوخ، فلا يلزمه حكم الناسخ، كما لم يبلغه حكم المنسوخ[5].

كما استدل أصحاب هذا القول بأن هذا إسقاط حق لا يعتبر فيه رضاء من يسقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتاق والإبراء.

---

(1) ينظر: نفائس المحصول، للقرافي، ج6، ص2537.

(2) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج5، ص224.

(3) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج5، ص513.

(4) ينظر: التبصرة، للشيرازي، ص282، نفائس المحصول، للقرافي، ج6، ص2537.

(5) نقل هذا القول عن القاضي أبي الطيب الباقلاني، ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج5، ص222، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص223.

ولأنه إباحة لمحظور عليه، فجاز أن يثبت حكمه قبل العلم، كما إذا قال لزوجته إن خرجت بغير إذني فأنت طالق، وأذن لها وهي لا تعلم ثم خرجت، فإنه يثبت حكم الإباحة ولا يقع الطلاق فكذلك هاهنا[1].

واستدلوا أيضا بأن الحكم المنسوخ يرفع اتفاقا بعد علم المكلف بالنسخ، فرفعه إما أن يكون بعلم المكلف، أو يكون بالنسخ، ولا يمكن أن يرفع بعلم المكلف؛ لأن العلم لا دخل له في ثبوت النسخ، فلم يبق إلا أن يرفع بالنسخ وهو الصحيح، فثبت بهذا أن النسخ متحقق قبل علم المكلف، فيكون نسخا في حق من لم يبلغه وهو المطلوب.

وقد أجاب الجمهور على هذا الاستدلال بأن الرفع بالنسخ مشروط بعلم المكلف به، والمشروط لا يتحقق بدون شرطه[2].

وقال ابن دقيق العيد: لا شك أنه لا يثبت في التأثيم، وهل يثبت في حكم القضاء إذ هو من الأحكام الوضعية؟ هذا فيه تردد؛ لأنه ممكن بخلاف الأول؛ لأنه يلزم فيه تكليف ما لا يطاق، قال ابن برهان: وهكذا القول في الأحكام الواردة من جهة الله تعالى، ولم تتصل بنا؛ لأن العادة تخصيص جانب النسخ بالذكر دون الحكم المبتدأ[3].

وذهب بعض الأصوليين أن الخلاف في المسألة لفظي، وذلك أنه راجع إلى المراد من ثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ، فإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر أنه يجب عليه الأخذ بحكم الناسخ قبل العمل به فهو إلزام بالمحال وتكليف بما لا يطاق عند الفريقين، وإن أريد أنه إذا بلغه الناسخ يلزمه تدارك ما مضى فهذا مما لا امتناع فيه[4].

---

(1) ينظر: التبصرة، للشيرازي، ص282.

(2) ينظر: ينظر: المهذب في أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم النملة، ج2، ص595.

(3) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج5، ص224.

(4) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص855، تشنيف المسامع، للزركشي، ج2، ص890، المهذب في أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم النملة، ج2، ص595، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج6، ص3090.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي رحمه الله على هذه القاعدة الاختلاف في مسألة تصرف المأمور بعد موت الآمر بعد أن عزله.

وقد فصل الأقوال المتعلقة بالمسألة مبينا اختلاف المؤولين والشارحين في تخريجها وتنزيلها وتلفيق ما وقع في المدونة في كتاب الوكالات وكتاب الشركة فيها[1].

ثم قال رحمه الله: وسبب الخلاف في جميع ما ذكرناه في هذه المسألة:

اختلاف الأصوليين في النسخ متى يستعمل؟ هل بنفس وروده أو لا يلزم المكلف استعمال مقتضاه إلا بعد البلاغ؟ فمن قال أنه لا يلزم المكلف استعمال مقتضاه إلا بعد البلاغ قال بجواز تصرفات الوكيل بعد الموت والعزل حتى يعلم، وهو قول مالك في أول كتاب الوكالات[2]، وفي التي طلقها زوجها وهو غائب عنها ولم تعلم بالطلاق، وغير ذلك مما لا يخفى كثرة، وهو مذهب أبي حنيفة[3].

والدليل على صحة هذا الاعتبار فعل أهل قباء في تحويلهم وجوههم إلى القبلة وهم في الصلاة، وبنوا على ما مضى منها لما بلغهم أن القبلة قد حولت، فلو كان النسخ يستعمل بنفس وروده لكانت صلاتهم فاسدة لوقوع بعضها إلى قبلة منسوخة، فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم إياهم على فعلهم دليل على ما ذكرناه[4].

---

(1) راجع تلك الأقوال في مناهج التحصيل، ج7، ص31 وما بعدها.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج3، ص271، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، ج3، ص1299.

(3) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم، ج6، ص18، البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، ج5، ص610.

(4) ينظر: المبسوط للسرخسي، ج19، ص27، مناهج التحصيل، ج7، ص36.

ومن رأي أنه يستعمل بنفس الورود قال ببطلان جميع تصرفات الوكيل بعد الموت والعزل[1]، وهو قول مالك في التي يموت عنها زوجها أو يطلقها أن عدتها من يوم وقع الفراق، والموت ليس من يوم يأتيها الخبر وهو قوله في الوكيل يعزل أيضا[2].

والدليل على صحة هذا الاعتبار أن حكم الله تعالى قد استقر، وخفاؤه على من خفي عنه لا يخرجه عن أن يكون متعدا به، وأكثر ما في ذلك أن يكون معذورا بجهله بهذا، فعلى هذا التأويل لا يكون الاختلاف الحاصل في أفعال الوكيل ومبايعته واقتضائه بعد عزل أو موت موكله، وما أنفقت المرأة بعد موت زوجها أو طلاقه إياها قبل أن تعلم بذلك إلا من جهة الاختلاف في العذر بالجهل، ومراعاة التفريط بالإعلام[3].

---

(1) وهذا أحد قولي الشافعية والحنابلة؛ لأنه قطع عقد لا يفتقر إلى رضا الغائب، فلم يفتقر إلى علمه، كالطلاق، ولأن العزل معنى يفسخ الوكالة إذا علمه الوكيل، فوجب أن يفسخه وإن لم يعلمه الوكيل، كجنون الموكل، والقول الثاني: أنه لا ينعزل قبل علمه بموت الموكل وعزله؛ لأنه لو انعزل قبل علمه، كان فيه ضرر؛ لأنه قد يتصرف تصرفات فتقع باطلة، وربما باع الجارية فيطؤها المشتري، أو الطعام فيأكله، أو غير ذلك، فيتصرف فيه المشتري، ويجب ضمانه، ويتضرر المشتري والوكيل، ولأنه يتصرف بأمر الموكل، ولا يثبت حكم الرجوع في حق المأمور قبل علمه كالفسخ، فعلى هذه الرواية، متى تصرف قبل العلم، نفذ تصرفه. ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير، ج6، ص455، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، لأبي محمد بن الفراء البغوي، ج4، ص213، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، لمحمد بن عمر الجاوي، ص253، الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص143، المغني، لابن قدامة المقدسي، ج5، ص242.

(2) قال مالك رحمه الله فيمن طلق امرأته وهو غائب فلم يبلغها طلاقه حتى انقضت عدتها: إنه إن ثبت على طلاقه إياها بينة كانت عدتها من يوم طلق وإن لم يكن إلا قوله لم يصدق واستقبلت عدتها ولا رجعة عليها وما أنفقت من ماله بعد ما طلقها قبل أن تعلم فلا غرم عليها؛ لأنه فرط، ودليل ذلك ما روي عن نافع أن عبد الله بن عمر قال: (تعتد المطلقة والمتوفى عنها زوجها من يوم طلق ومن يوم توفي عنها زوجها) ونقل مثل هذا عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب وابن قسيط وأبي الزناد وعطاء بن أبي رباح ويحيى بن سعيد وابن شهاب وغيرهم. ينظر: المدونة الكبرى، ج2، ص12.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج7، ص36.

القاعدة الثانية

لا خلاف عند أهل العلم أنه لا تنسخ آية مدنية بآية مكية.

هذه القاعدة من القواعد التي اتفق عليها الأصوليون، إلا أن لهم في معنى المدني والمكي ثلاث اصطلاحات وهي على النحو التالي[1]:

الأول: المكي ما نزل قبل الهجرة، وإن كان نزوله بغير مكة، والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بمكة.

الثاني: المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة، ويدخل في مكة ضواحيها، كالمنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بمنى وعرفات والحديبية، ويدخل في المدينة ضواحيها، كذلك كالمنزل على النبي صلى الله عليه وسلم في بدر وأحد.

الثالث: المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة.

وهذه الاصطلاحات لوحظ فيها أن كل رأي منها مبني على اعتبار خاص، فالأول اعتبر فيه زمن النزول، والثاني اعتبر فيه مكانه، والثالث اعتبر فيه المخاطبون به، إلا أن أشهرها هو الأول، كما عبر عنه السيوطي رحمه الله، وهو ـ أعني الأخير ـ تقسيم صحيح سليم؛ لأنه ضابط حاصر ومطرد، لا يختلف بخلاف الآخرين، ولذلك اعتمده العلماء واشتهر بينهم[2].

---

(1) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج1، ص37، نشر البنود على مراقي السعود، ج2، ص293، غاية الوصول في شرح لب الأصول، لزكريا الأنصاري، ص151.

(2) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، المرجع السابق، مناهل العرفان، للزرقاني، ج1، ص137، تاريخ التشريع الإسلامي، مناع بن خليل القطان، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، سنة: 1422هـ،2001م، ص55.

قال الرجراجي: ولا خلاف عند أهل العلم أنه لا تنسخ آية مدنية بآية مكية؛ لأن النسخ إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بالشرع المتأخر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتا، وهذا حد النسخ عند بعضهم[1].

ومن المقرر عند الأصوليين أنه عند تعارض الدليلين بحيث يثبت أحدهما حكما مخالفا لما يثبته الآخر فإنه يلجأ إلى الجمع بينها بوجه من وجوه الجمع؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فإن تعذر ذلك لجؤوا إلى ترجيح أحدهما بمرجح خارجي، فإن تعذر ذلك لجؤوا إلى النسخ فيحكم بأن المتأخر ناسخ للمتقدم، ومعلوم أن المدني متأخر في الورود عن المكي، فيصار إلى الأخذ بالناسخ وترك المنسوخ، وبهذا تظهر فائدة معرفة المكي والمدني من الآيات القرآنية.

أثر القاعدة في الفروع:

ذكر الرجراجي رحمه الله هذه القاعدة في معرض كلامه على مسألة ذكاة المريضة والمتردية وأخواتها، حيث ذكر قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ سورة المائدة، الآية:3.

فالميتة: ما مات حتف أنفه، فلا خلاف في تحريمها إلا للمضطر.

والدم: ينقسم إلى مسفوح وغير مسفوح:

فأما المسفوح: فهو المحرم بالاتفاق؛ لأن الدم الذي أطلقه الله تعالى في سورة المائدة، هو الذي قيده في سورة الأنعام بقوله: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ سورة الأنعام، الآية 145

(1) اعْتُمِدَ هذا التعريف عند جماهير الأصوليين كالقاضي أبو بكر الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والآمدي، وابن الأنباري وغيرهم. ينظر: المستصفى، للغزالي، ص86، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص50، اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ص55، مناهج التحصيل، ج3، ص241.

فحمل فيه المطلق على المقيد، لأن ذلك نسخ كما صار إليه ابن شعبان[1]، فإن سورة الأنعام مكية والمائدة مدنية، ولا خلاف عند أهل العلم أنه لا تنسخ آية مدنية بآية مكية[2].

(1) هو: أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المصري، المعروف بابن القرطي، إليه انتهت رئاسة المالكية بمصر، ألّف الزاهي في الفقه كتاب مشهور، وكتاب أحكام القرآن، وكتاب مختصر ما ليس في المختصر، وكتاب مناقب مالك والرواة عنه، وكتاب الأشراط، وكتاب المناسك، وكتاب السنن، توفي في جمادى الأولى سنة: 355هـ، وسنه فوق الثمانين. انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن سالم مخلوف، ج1، ص120.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج3، ص241.

القاعدة الثالثة

العادات لا يعدد بها النسخ، ولا يقدم الحكم بها على أخبار الآحاد بالاتفاق

الواقع أن مخالفة الأعراف والعادات للأدلة الشرعية تقع على أحوال[1]:

الأولى: أن يصطدم العرف بنص شرعي خاص من نصوص القرآن أو السنة النبوية، آمرا بخلاف ما جرى به العرف.

الثانية: أن يتعارض مع نص عام يكون فيه حكم عام شامل للأمر المفروض فيه جريان العرف، وشامل لغيره، وهذا تحته حالتان:

ـ حالة العرف المقارن لورود النص العام المعارض له.

ـ حالة العرف الحادث بعد النص العام المعارض له.

الثالثة: أن يخالف الآراء الاجتهادية مما قرره العلماء تخريجا وتفقها بطريق القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح في المسائل الحادثة التي لم يدل عليها نص صريح في الشريعة.

وما يعنينا من هذه الأحوال هما الأولى والثانية إذ إنه لا خلاف بين علماء الإسلام أن العرف إذا كان مخالفا لأدلة الشرع مناقضا لحكمه وأهدافه، غير متفق مع مقاصده وأحكامه الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمان، ولا تختلف باختلاف البيئات والعادات، فإنه لا يلتفت إليه، ولا يعتد به، مهما كان نوعه، بل يجب إلغاؤه؛ لأن هذا العرف الحادث طارئ بعد أن حدد مفهوم النص التشريعي ومراد الشارع أصبح نافذا منذ صدوره عن الشارع، فإذا اعتبرناه كان ذلك نسخا للنص التشريعي بالعرف وهذا غير جائز، إذ لو جاز لأدى إلى قبول معظم أحكام الشريعة بأعراف طارئة تلغيها وتحل محلها، فلا يبقى للشرع معنى[2].

---

(1) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ج2، ص903.

(2) ينظر: الوجيز في أصول الفقه، لعبد السلام أبو ناجي، ص230، المدخل الفقهي العام، مصطفى

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة مسألة المعتادة؛ وهي التي لها أيام معلومة في الحيض لا تكاد تجاوزها إلا وقد طهرت، فإذا تمادى بها الدم على أكثر أيامها المعتادة فقد اختلف علماء المذهب في هذه المسألة على خمسة أقوال[1]:

أحدها: أنها تنتظر إلى خمسة عشر يوما وهل تستظهر[2] عليها أم لا؟ قولان[3].

والثاني: أنها تنتظر قدر أيامها المعتادة، ولا تستظهر[1].

الزرقا، المرجع السابق، ج2، ص919.

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص171.

(2) تستظهر: بظاء منقوطة أي: تستفعل من الظهير وهو البرهان وقيل في معناه: أنه الاحتياط والاستيثاق، كأنها إذا زادت على ما عهدت من حيضتها ثلاثة أيام فقد برهنت على تمام حيضتها. انظر: شرح غريب ألفاظ المدونة، للجُبّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1425هـ، 2005م، ص21، لسان العرب، لابن منظور، ج4، ص520.

وصورة الاستظهار مثلا: من كانت عادتها ستة أيام ولم ينقطع عنها الدم بعد اليوم السادس، فإنها تزيد ثلاثة أيام فتصير عادتها تسعة أيام، ثم إن لم تطهر في الدورة التي تليها بعد اليوم التاسع فإنها تزيد ثلاثة أيام، فتصير عادتها اثني عشر يوما، ثم إن لم تطهر في الدورة التي تليها بعد اثني عشر يوما فإنها تزيد ثلاثة أيام، فتصير عادتها خمسة عشر يوما، فإذا زادت الدورة التي تليها على خمسة عشر يوما فلا استظهار عليها وهو دم علة وفساد. ينظر: الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، ج1، ص 135 بتصرف.

والاستظهار الذي قال به مالك بثلاثة أيام، هو شيء انفرد به رحمه الله هو وأصحابه، وخالفهم في ذلك جميع فقهاء الأمصار ما عدا الأوزاعي، ووجه هذا القول هو قوله عليه السلام لأسماء بنت مرثد الحارثية (اقعدي أيامك التي كنت تقعدين واستظهري بثلاث ثم اغتسلي وصلي). ينظر: الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، ج1، ص192، بداية المجتهد، ج1، ص57، الذخيرة، للقرافي، ج1، ص383.

(3) قال مالك في المرأة يزيد دمها على أيام عادتها أنها تمسك عن الصلاة خمسة عشر يوما، فإن انقطع وإلا صنعت ما تصنع المستحاضة، ثم رجع فقال: تستظهر بثلاثة أيام بعد أيام حيضتها المعتادة ثم تصلي، وترك قوله خمسة عشر يوما، وأخذ بقوله الأول المدنيون من أصحابه، وأخذ بقوله الآخر المصريون من أصحابه، وهو قول أصبغ وابن حبيب، ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج1، ص131، شرح زروق على الرسالة، ج1، ص101، التمهيد، لابن عبد البر، ج6، ص266.

والثالث: أنها تقعد أيامها المعتادة، وتستظهر، وهو ظاهر قول ابن القاسم في كتاب الحج، وقال: المرأة إذا حاضت قبل طواف الإفاضة إن كريهاً يحبس عليها قدر أيامها المعتادة مع ثلاثة أيام الاستظهار[2].

والرابع: أنها تقعد أيامها المعتادة، ثم تغتسل، ويكون لها حكم الطاهر في العبادات دون العادات؛ فتصلي وتصوم على معنى الاستحباب، ويجتنبها زوجها على معنى الاحتياط، وهي رواية ابن وهب عن مالك في المدونة؛ حيث قال: وقد كان يقال إن المرأة لا تكون حائضا أكثر من خمسة عشر يوما، ثم نظرت في ذلك فرأيت أن ذلك احتياطا؛ فتصلي وليست عليها أحب إلي من أن تترك الصلاة، وهي عليها[3].

والقول الخامس: أنها تنتظر أيامها المعتادة، ثم تغتسل، وتصلي، وتصوم، فإن تمادى بها الدم خمسة عشر يوما علم أنها مستحاضة، وأن ما مضى من الصلاة والصيام وقع موقع الإجزاء في موضعه، ولم يضرها امتناعه من الوطء، فإن انقطع عنها دون خمسة عشر يوما علم أنها حيضة انتقلت، ولا يضرها ما حلت وصامت، وتغتسل عند انقطاعه.

---

(1) وهو قول ابن الماجشون، وجاء هذا القول في كتاب ابن المواز، قال ابن رشد الجد: إنه لا وجه له من النظر إلا الاحتياط للصلاة؛ مراعاة لقول من لا يرى الاستظهار أصلا، وقال ابن عبد البر: احتج بعض أصحابنا في الاستظهار بحديث رواه حرام بن عثمان عن أبي جابر عن جابر عن النبي ﷺ وهو حديث لا يصح وحرام بن عثمان ضعيف متروك الحديث، واحتجوا فيه من جهة النظر والقياس على المصراة في اختلاط اللبنين، فجعلوا كذلك اختلاف الدمين دم الاستحاضة ودم الحيض، وفي السنة من حديث ابن سيرين وغيره عن أبي هريرة أن المصراة تستبرأ ثلاثة أيام ليعلم بذلك مقدار لبن التصرية من لبن العادة، فجعلوا كذلك الذي يزيد دمها على عادتها ليعلم بذلك أحيض هو أم استحاضة استبراء واستظهارا، وفي ذا المعنى نظر؛ لأن الاحتياط إنما يجب أن يكون في عمل الصلاة لا في تركها. ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج1، ص149، التمهيد، لابن عبد البر، ج6، ص270.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، المرجع السابق، ج1، ص493.

(3) ينظر: المدونة الكبرى، المرجع السابق، ج1، ص154.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف بين من قال: تتنظر خمسة عشر يوما وبين من قال: تقعد أيامها المعتادة معارضة الغالب للأثر، فالغالب: أن دم الحيض لا يجاوز خمسة عشر يوما، إلا إذا كانت الحائض مستحاضة، فالغالب عندهم أن دم الحيض يمتد أمره إلى هذا القدر، فوجب بهذا الغالب أن تتنظر إلى خمسة عشر يوما، ويقابله ما خرجه مالك في موطئه أن امرأة كانت تهراق الدماء في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستفتت لها أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لتنظر إلى عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الدم الذي أصابها؛ فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل، ثم لتستثفر بثوب، ثم لتصلي"[1].

والعجب من قال بنسخ قول النبي ﷺ بالعادات، والعادات لا يعدد بها النسخ، ولا يقدم الحكم بها على أخبار الآحاد بالاتفاق[2].

(1) انظر: الموطأ، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، حديث رقم: 136، ج1، ص36.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص172.

المبحث الثاني
القواعد الأصولية المتعلقة بالتعارض والترجيح

القاعدة الأولى: تعارض العمومين عموم الكتاب وعموم السنة.

القاعدة الثانية: الحظر والإباحة إذا اجتمعا أيهما يقدم.

القاعدة الثالثة: ترجيح العلة المتحدة الوصف على كثيرة الأوصاف.

القاعدة الرابعة: العلة إذا كانت تعم فروعها مقدمة على التي لا تعم فروعها عند الترجيح.

القاعدة الخامسة: ما وافق من الأحاديث المتعارضة قياس المعنى فهو أقوى من قياس الشبه.

القاعدة الأولى: تعارض العمومين عموم الكتاب وعموم السنة

اختلف الأصوليون في هذه القاعدة على أقوال، وقبل ذكر أقوالهم وأدلة كل فريق أبين أن العلماء قد اشترطوا للحكم على الدليلين بالتعارض بأنه لا بد من توفر الشروط الآتية[1]:

الأول: التساوي في الثبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الأدلة.

الثاني: التساوي في القوة، فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدم المتواتر بالاتفاق.

الثالث: اتفاقهما في الحكم، مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلا في وقت النداء مع الإذن به في غيره.

الرابع: اتحاد الوقت، فلو اختلف الوقت، فالمتأخر مقدم.

الخامس: اتحاد المحل، فلو اختلف المحل فلا تعارض.

السادس: اتحاد الجهة، فلو اختلفت جهة تعلق الحكم بالمحكوم عليه، فلا تعارض، مثل النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني، مع الإذن فيه في غير هذا الوقت.

السابع: اختلاف الحكم الثابت بكل من الدليلين، فلا تعارض مع اتحاد الحكم.

---

(1) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، مظفر الدين الساعاتي، رسالة دكتوراه تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، طبعة سنة: 1405هـ، 1985م، ج2، ص686، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص258، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص417، المهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة، ج5، ص 2413.

بناء على هذا فإذا تعارض عمومان من القرآن الكريم أو عمومان من السنة النبوية فلإثبات التعارض بينهما لا بد من توفر هذه الشروط، فإذا تحقق التعارض فإن العلماء قد جعلوا طرقا يدفع بها هذا التعارض إلا أنهم قد اختلفوا في تقديم بعضها على بعض، فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة يقدمون الجمع بين الدليلين اللذين ظاهرهما التعارض بوجه من وجوه الجمع؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فإن تعذر الجمع فإنهم يبحثون عن مرجح لأحدها على الآخر، فإن لم يجدوا بحثوا عن تاريخ كل منهما فإن علم التاريخ فإن المتأخر ناسخ للمتقدم، فإن لم يعلموا تاريخ كل منهما، أسقطوهما وعدلوا عنهما إلى دليل دونهما في المرتبة فيعمل به.

أما الحنفية فإنهم يقدمون النسخ إن علم تاريخ كل منهما، فإذا أمكن نسخ أحد الدليلين بالآخر وجب المصير إليه فإن تعذر معرفة التاريخ لجؤوا إلى الترجيح فإن تعذر فالجمع، فإن تعذر فيسقطان ويعمل بما دونهما في المرتبة[1].

أما تعارض عموم القرآن مع عموم السنة فقد اختلف الأصوليون في أيهما يقدم، وذلك على أقوال:

القول الأول: يقدم الكتاب على السنة.

وقد استدل أصحاب هذا القول بحديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ، ورضي رسول الله ﷺ بذلك وأقره عليه[2].

كما أنه اشتهر في أصحاب النبي ﷺ الابتداء بالكتاب ثم طلب السنة إن لم يجدوا متعلقا[3] من الكتاب[4].

---

(1) ينظر: الموجر في أصول الأحكام، فاتح زقلام، ج2، ص21.

(2) سبق تخريجه، ص133.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص770، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج4، ص610.

(4) من ذلك قول عمر للقاضي شريح أن اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول

القول الثاني: تقدم السنة؛ لأنها المفسرة للكتاب والمبينة له، وقد نقل ذلك عن الإمام أحمد رحمه اللَّه، وذلك أنه كان يقدّم السنة على الكتاب بطريق البيان، لا بطريق ترجيح نوع السنة على نوع الكتاب، وعلى هذا القول جماهير أصحابه[1].

القول الثالث: أنه يحكم عليهما بالتعارض، وقد اختار إمام الحرمين هذا القول وصححه واحتج له، وزيف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة، بل المعارضة للقرآن[2].

وقد استدل رحمه الله على هذا القول بأن الرسول عليه السلام ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئا، وكل ما كان يقول فمستنده أمر الله تعالى، وما ذكره معاذ فمعناه أن ما يوجد فيه نص من كتاب الله تعالى فلا يتوقع فيه خبر يخالفه، فمبنى الأمر فيه على تقديم الكتاب، ثم آيُ الكتاب لا تشتمل على بيان الأحكام، والأخبار أعم وجودا منها، ثم طرق الرأي لا انحصار لها، فجرى الترتيب منه بناء على هذا في الوجود[3].

الله ﷺ فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيرا لك.

ومنه قول عبد الله بن مسعود: (من عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض ما في كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله فليقض ما قضى نبيه ﷺ، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقل إني أرى وإني أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك). وخبر عمر أخرجه النسائي في سننه، كتاب: القضاء، باب: الحكم بما اتفق عليه أهل العلم، رقم: 5911، وأثر ابن مسعود أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب من يشاور، رقم: 20343.

(1) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص121،

(2) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص770، البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص120، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص257.

(3) ينظر: البرهان، للجويني، المرجع السابق.

والراجح والله أعلم أَنَّا إذا نظرنا إلى السنة من حيث ذاتها؛ وجدناها قطعية في جملتها وتفاصيلها أيضا، وذلك حاصل بالنسبة للصحابي المشاهد له ﷺ السامع له.

وإذا نظرنا إليها من حيث طريقها وبالنسبة إلينا، فإن كان الخبر المعارض للآية متواترا لم يصح تقديم القرآن عليه؛ فكيف يؤخر في الاعتبار مع أنه قد يكون قطعي الدلالة والآية ظنيتها، وقد يكون متأخرا عنها ناسخا لها، وهو في هاتين الحالتين واجب التقديم في الاعتبار، فضلا عن المساواة؟ وكون غيره من الأخبار غير قطعي لا يؤثر في قطعيته؛ لأن التعارض إنما حصل بين الآية وبينه وحده، فلا يهمنا مقارنته بين الكتاب والسنة في القطع من حيث الجملة والتفاصيل.

وإن كان خبر آحاد، فهو وإن كان ظني الثبوت، إلا أنه قد يكون خاصا فيكون قطعي الدلالة، والمعارض له من القرآن عاما فيكون ظنيها، فيكون لكل منهما قوة من وجه، فيتعادلان، فإهدار أحدهما ترجيح بلا مرجح، بل لا بد من الجمع بينهما بحمل أحدهما على ما يوافق الآخر، فنكون قد أعملناهما معا[1].

التطبيقات الفقهية للقاعدة:

بنى الرجراجي رحمه الله على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف الفقهاء في خمسة فروع فقهية بيانها على النحو التالي:

الفرع الأول: فيمن أقيمت عليه الصلاة، وهو في تلك الصلاة، أو في غيرها.

وذلك أن تلك الصلاة التي أقيمت عليه بعينها، أو غيرها، فإن كانت الأولى فإما أن تكون المغرب أو غيرها، وإن كانت الثانية فإما أن تكون فرضا أو نفلا، وقد فصل القول في كل ذلك، وما يعنينا هو كون تلك الصلاة هي المغرب أو غيرها.

(1) ينظر: حجية السنة النبوية، عبد الغني عبد الخالق، ص489. بتصرف.

فقيل في المغرب إنه يتمادى إلى تمام ركعتين ويسلم، ويدخل مع الإمام جملة بلا تفصيل بين الفرض والنفل، ولا بين المغرب وغيرها[1].

وقيل إنه يقطع صلاته ولا يتمادى إلى ركعتين، وغيرها من الصلوات يأتي بركعتين، وهو ظاهر قوله في الكتاب[2].

قال الرجراجي رحمه الله: وسبب الخلاف: تعارض العمومين؛ عموم الكتاب، وعموم السنة.

فعموم الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ سورة محمد ﷺ، الآية، 33.

وعموم السنة: نهيه عليه السلام عن صلاتين معا[3].

فمن رجح عموم الكتاب: قال بالتمادي إلى تمام ركعتين في الجميع، ومن رجح عموم السنة: قال بالقطع في الجميع، ومن فرق بين المغرب وغيرها من الصلوات فوجهه أنا إن أمرناه أن يصلي ركعتين ثم يسلم فلا خلاف أن هاتين الركعتين نفل، والنفل قبل صلاة المغرب ممنوع؛ فتقابل ممنوعان:

أحدهما: إبطال العمل.

والثاني: التنفل قبل المغرب، فرجح أحد الممنوعين على الآخر[1].

---

(1) وجه تمام الركعتين حتى تكون له نافلة ويدخل مع الإمام، وهي رواية سحنون عن ابن القاسم، وقول ابن حبيب في الواضحة. ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج1، ص505.

(2) وهو قول ابن القاسم وروايته عن مالك في المدونة. ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص180، البيان والتحصيل، المرجع السابق.

(3) قال ﷺ: «من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر»، والعمل على هذا عند أهل العلم أنه لا يجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة أو في المطر، أو لمرض، والحديث في سنده حسين بن قيس، وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره. أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الصلوات، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين، حديث رقم: 188، ج1، ص356، والحاكم في المستدرك، حديث رقم: 1020.

الفرع الثاني: اللباس في الصلاة:

وصورته أنه إذا كان معه ثوبان نجس وحرير طاهر، هل يصلى بالحرير أو بالنجس؟

فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنه يصلي بالحرير ويعيد في الوقت إذا وجد ثوبا طاهرا أو ما يغسل به النجس وهو قول ابن القاسم في المدونة[2].

والثاني: أنه يصلي بالنجس، ولا يصلي بالحرير، فإن صلى بالنجس أعاد في الوقت، وإن صلى بالحرير فلا يعيد أصلا وهو قول أصبغ في كتاب محمد[3].

وسبب الخلاف: تعارض العمومين، قوله ﷺ: "الحرير محرم على ذكور أمتي"[4]، فظاهره العموم في الصلاة وفي غيرها، والنهي يدل على فساد المنهي عنه.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص324.

(2) ووجه قول ابن القاسم: أن النجس غير مباح لأحد الصلاة به، والحرير مباح للنساء له، والصلاة به، وللرجال في الجهاد فهو أخف. ينظر: الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج1، ص263.

(3) ووجه قول أصبغ: أن النجس مباح لبسه وإنما منع من الصلاة به، والحرير فغير مباح له، ولا الصلاة به فذلك واجب فيه، وترك الصلاة بالنجس سنة فوجب أن يكون أخف، ولم ير ابن وهب، وابن الماجشون، تجنب لباس الحرير مما يختص بالصلاة، فيكون من سننها أو من فرائضها، فلذلك قالا: إنه لا إعادة على من صلى بثوب حرير، لا في الوقت ولا في غيره، ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج1، ص216، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج2، ص153، الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج1، ص263.

(4) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس، باب: في الحرير للنساء، حديث رقم: 4057، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، تحريم الذهب على الرجال، حديث رقم: 9383، وابن ماجة في سننه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير والذهب للنساء، حديث رقم: 3595، أخرجوه بلفظ: " إن نبي الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرا فجعله في يمينه وأخذ ذهبا فجعله في شماله ثم قال " إن هذين حرام على ذكور أمتي"، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لشواهده.

والثاني: عموم قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ سورة الأعراف، الآية: 31.

قال الرجراجي: ويعضده الإجماع على أن ستر العورة واجب جملة في الصلاة، وفي غير الصلاة، وأن المساجد المرادة في الآية هي الصلاة.

والإجماع أيضا على أن من تعمد الصلاة بثوب نجس مع القدرة على ثوب طاهر يجوز له لبسه: لا تجوز الصلاة فيه فَنَهْيُ النبي عليه السلام عن لباس الحرير يقتضي ألا تجوز الصلاة به عموما أصلا، وانعقاد الإجماع يقتضي أيضا ألا يصلي بثوب نجس عامدا عموما[1].

ولا شك ولا خفاء أن الضرورة لها تسليط على تخصيص العمومين على البدل؛ إذ يجوز له لباس الحرير إذا اضطر إليه كما يصلي بالثوب النجس إذا اضطر إليه.

فكل ما جاز لبسه على الضرورة جاز أن يصلي به؛ فإذا وجد ثوبا نجسا، وثوبا حريرا طاهرا هل يصلي بالنجس استصحابا للحال أو يصلي بالحرير؛ لأنه ثوب طاهر حلال لبسه للذكران على وجه قياسا على ما لو وجد ثوبا طاهرا يباح له على كل الأحوال، والحمد لله وحده[2].

الفرع الثالث: في معرفة ما يحل أكله وما لا يحل أكله من سائر الحيوانات

ذكر الرجراجي أنها على ثلاثة أقسام:

قسم لا يحل أكله بالاتفاق وهو الخنزير، وقسم يجوز أكله بالاتفاق، وهو ما كان من الظباء وبقر الوحش وحمير الوحش وغير ذلك مما هو معلوم جواز أكله من سائر الوحوش بالذبح والعقر.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص360.

(2) المرجع السابق.

وقسم مختلف فيه، وهو أكل السباع العادية وغير العادية، هل هي محرمة أو مكروهة؟ فالمذهب على قولين:

أحدهما: أن أكلها مكروه، العادي منها وغير العادي، وهو قول أبي بكر الأبهري وابن الجهم[1][2].

والثاني: التفصيل بين السباع العادية وغير العادية فالسباع العادية كالأسود والنمور والذئاب والكلاب لم يختلف المدنيون في تحريم لحومها[3]، وأما غير العادية،

---

(1) وحجتهما في ذلك أنه إنما نهى مالك عن لحوم السباع والدواب على الكراهة والاحتياط لا على صريح التحريم، وهو المعنيُّ في نهي النبي ﷺ عن لحوم السباع والحمر بدليل اختلاف الصحابة في ذلك، وما روى مالك في حديث عبيدة بن سفيان (أكل كل ذي ناب من السباع حرام) فشيء انفرد به عبيدة بن سفيان فلا يدري محله من الحفظ لقلة روايته، وقد رواه الزهري فلم يذكر فيه هذه اللفظة، وأما المخلب فلم يصح فيه حديث، وقد خالف أبو حنيفة فقال: إن جميعها حرام، أما الشافعي فقد أحل الضبع والثعلب دون غيرهما. ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص372، شرح مختصر الطحاوي، للجصاص، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة: 1431 هـ، 2010م، ج7، ص278، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، لأحمد بن محمد القدوري، ص206، المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، ج1، ص247.

(2) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن الجهم بن خنيس، ويعرف بابن الوراق المروزي، كتب حديثاً كثيراً، وكتبه تنبئ عن مقدار علمه، من مؤلفاته: كتاب الرد على محمد بن الحسن الشيباني، وكتاب بيان السنة، وكتاب مسائل الخلاف، والحجة لمذهب مالك، وشرح مختصر ابن عبد الحكم، توفي سنة: 329هـ، وقيل 333هـ. ينظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ج5، ص19، تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج1، ص302، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، ج2، ص185.

(3) استدل المدنيون بما رواه مالك في الموطإ أن رسول الله ﷺ قال: (أكل كل ذي ناب من السباع حرام)، ثم قال مالك: وهو الأمر عندنا. ينظر: الموطأ، كتاب: الصيد، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، حديث رقم: 1060، قال ابن عبد البر: هذا حديث ثابت صحيح مجتمع على صحته. ينظر: التمهيد، ج1، ص111.

مثل: الدب والضبع والثعلب والهر الوحشي والإنسي والقرد: فيكره أكلها ولا يبلغ به التحريم للاختلاف فيها، قاله مالك وابن الماجشون على ما نقله ابن حبيب[1].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: تعارض العمومين، عموم الكتاب وعموم السنة:

أما عموم الكتاب: فقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ سورة الأنعام، الآية: 145.

وأما عموم السنة: فقوله ﷺ: "كل ذي ناب من السباع حرام"، وعلى هذا ترجمة مالك في الموطأ: باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع.

قال الشيخ أبو إسحاق التونسي: "وفي تحريم أكل كل ذي ناب من السباع" ضعف؛ لأنها رواية انفرد بها، ورواه غيره ولم يذكر فيه التحريم[2].

ثم إن أبا الحسن اللخمي يرى عموم السنة أقوى وأصوب لوجوه[3]:

أحدها: أن قوله سبحانه ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ إخبار عن الماضي، ولا يقتضي ذلك أنه لا يجد في المستقبل، ولا أنه لا ينزل عليه تحريم غير تلك الأربعة.

والثاني: أنه قد وجد تحريم ذبائح المجوس، وهما مطعونان، ولم تتضمن تلك الآية تحريمها.

والثالث: أن الآية مكية، والحديث مدني، والمتأخر يقضي على المتقدم، ولا يعترض أيضا بحديث ثعلبة في قوله: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب"[1]،

---

(1) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص372.

(2) مناهج التحصيل، ج3، ص210.

(3) ينظر: التبصرة، للخمي، ج4، ص1606.

لأن النهي يحتمل التحريم والكراهة، وحديث أبي هريرة مقيد بلفظ التحريم، والمقيد يقضي على المطلق.

(1) أخرجه البخاري، كتاب: الذبائح والصيد، باب: أكل كل ذي ناب من السباع، حديث رقم: 5210.

الفرع الرابع: في المعتدات من وفاة:

وهن ينقسمن إلى حوامل وحوائل:

فالحوامل: هل يحلهن الوضع أو لابد من أقصى الأجلين؟ فالمذهب على قولين حكاهما أبو عبد الله المازري في المذهب، والمشهور أن الوضع يحلهن[1].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: تعارض العمومين:

عموم قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ سورة الطلاق، الآية: 4.

وعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ سورة البقرة، الآية: 234.

إلا أن حديث سبيعة الأسلمية عضد أحد العمومين، فرجح على الآخر به على مشهور المذهب[2].

---

(1) وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة أيضا؛ لأن المعتبر من العدة براءة الرحم وهي حاصلة بالوضع، ينظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، لابن بزيزة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1431هـ، 2010م، ج2، ص861، البحر الرائق، لابن نجيم، ج4، ص145، النجم الوهاج في شرح المنهاج، لأبي البقاء الشافعي، ج8، ص134، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، ج4، ص388، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لأبي بكر الدمياطي، ج4، ص38.

(2) هذا الحديث روته أم سلمة رضي الله عنها حيث سألت النبي ﷺ أن سبيعة الأسلمية ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فخطبها رجلان، أحدهما شاب، والآخر كهل، فحطت إلى الشاب، فقال الشيخ لم تحلي بعد، وكان أهلها غيبا، ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها، فجاءت رسول الله ﷺ فقال: (قد حللت فأنكحي من شئت) رواه مالك في الموطإ، كتاب الطلاق، باب: عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا، حديث رقم: 1225، قال ابن عبد البر: هذا حديث صحيح جاء من طرق شتى كثيرة ثابتة. ينظر: التمهيد، ج8، ص125

الفرع الخامس: في غلات الشيء المغصوب في الضمان

غلات الشيء المغصوب تنقسم إلى ثلاثة أقسام[1]:

أحدها: غلة متولدة عن الشيء المغصوب على هيئته وشكله، وخلقته، وهي الولد.

والثاني: غلة متولدة عنه على غير خلقته وهيئته وهي ثمر النخل، ولبن الماشية، وجبنها، وصوفها، وما أشبه ذلك.

والثالث: غلل غير متولدة عن الشيء المغصوب، وهي الأكرية، والخراجات وما أشبه ذلك.

فغير المتولد عنه، قد اختلفوا فيه على ستة أقوال:

أحدها: أنه يلزمه ردها جملة بلا تفصيل، وهي رواية أشهب، وعلي بن زياد عن مالك، وهو قول ابن القاسم في المدونة في "كتاب الاستحقاق" في العقار، والحيوان، وفي "كتاب الجعل"، والإجارة في الحيوان[2].

والثاني: أنه لا يردها جملة بلا تفصيل، وهذا قول حكاه ابن القصار عن مالك رحمه الله[3].

والثالث: أنه يغرم الغلة إن أكرى، ولا يلزمه شيء إن انتفع أو سكن أو عطل[4].

والرابع: أنه يلزمه الغرم إن أكرى أو انتفع، ولا يلزمه إن عطل.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص446.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص179.

(3) ينظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، لابن بزيزة، ج2، ص 1156.

(4) ينظر: عيون المجالس، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، ج4، ص1743.

والخامس: أنه يغرم غلة الزراع، والبقر، والغنم، والإبل، ولا يغرم غلة العبيد، والدواب، وهو قول ابن القاسم عن مالك على ما نقله اللخمي[1].

والسادس: التفصيل بين الحيوان، والأصول، فيغرم غلة ما لا يسرع إليه التغيير كالدور، والعقار، ولا يغرم غلة ما يسرع إليه التغيير كالعبيد، والحيوان، وهو قول أحمد بن المعدل[2][3].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: تعارض العمومين في قوله ﷺ: "الخراج بالضمان"[4] وهو قول عام في كل من وجب عليه الضمان أن الغلة سائغة له بضمانه على عموم الخبر، وإن كان هذا الخبر واردا على سبب، وهو الغلام الذي

---

(1) ينظر: التبصرة، للخمي، ج12، ص 5787.

(2) وعلة ذلك أن الديار مأمونة، فكأنه لم يضمن شيئًا، بخلاف غير المأمون فيسقط عنه الكراء فيه من أجل ضمانه له، ومدار المسألة على التردد بين مفهوم الحديثين (ليس لعرق ظالم حق) و(الخراج بالضمان)، قال ابن حبيب: إذا باع الغاصب أو وهب غرم الغلة التي اغتل المشتري والموهوب له، فإن كان الغاصب معسرًا رجع به على الموهوب له إن كان حيًا، وعلى وارثه إن كان ميتًا، لم يرجع على المشتري. ينظر: روضة المستبين، المرجع السابق، ج2، ص 1156.

(3) هو أبو الفضل أحمد بن المعذل العبدي البصري، الفقيه المتكلم الزاهد النظار نادرة الدنيا في الحفظ والمثل السائر في الذكاء، له مؤلفات، مات وقد ناف عن الأربعين، لم تذكر سنة وفاته. ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن عمر مخلوف، ج1، ص97.

(4) يقصد بالخراج: الغلة والكراء، ومعناه أن المبيع إذا كان له دخل وغلة فإن مالك الرقبة الذي هو ضامن لها يملك خراجها لضمان أصلها، فإذا ابتاع رجل أرضا فاستعملها أو ماشية فنتجها أو دابة فركبها أو عبدا فاستخدمه ثم وجد به عيبا فله أن يرد الرقبة ولا شيء عليه فيما انتفع؛ لأنها لو تلفت ما بين مدة الفسخ والعقد لكانت في ضمان المشتري، فوجب أن يكون الخراج من حقه. ينظر: معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان الخطابي، ج3، ص147، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله، ثم وجد به عيباً، حديث رقم:3508، ج2، ص306، والترمذي، في أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، حديث رقم: 1285، ج3، ص573، وابن ماجة، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، حديث رقم: 2243، ج2، ص754، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

اختصما فيه عند رسول الله ﷺ، وقد رده المشتري بالعيب، فمكنه النبي ﷺ من الرد، ثم إن البائع طلب الغلة، فقال له النبي ﷺ: "الخراج بالضمان".

إلا أن الأشهر عند الأصوليين أن اللفظ المستقل بنفسه إذا ورد على سبب أنه يحمل على عمومه، ولا يقتصر به على سببه، والثاني: قوله ﷺ: " ليس لعرق ظالم حق"[1] يريد أن الظالم هو الغاصب، ولا حق له في المغصوب لا غلة ولا غيرها[2].

(1) العرق الظالم: هو كل ما احتفر أو أخذ أو غرس بغير حق، انظر: الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في عمارة الموات، حديث رقم:26، والترمذي في سننه، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، حديث رقم: 1394، وقال: حديث حسن غريب.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص448.

القاعدة الثانية

الحظر والإباحة[1] إذا اجتمعا أيهما يقدم

معنى القاعدة أنه إذا اجتمع نصان أحدهما يحرم شيئا والآخر يبيحه فهل يقدم المحرم أو يقدم المبيح، اختلف علماء الأصول في هذه القاعدة على أقوال:

القـول الأول: أن الحظـر مقـدم علـى الإباحـة، وهـو قـول الكرخـي والـرازي مـن أصحاب أبي حنيفة، وقول ابن القصار والأبهري من المالكية وهو أحد قولي الشافعية والمروي عن أحمد[2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

أولا: أن فـي الحظـر احتياطـاً، ولأن تـرك المبـاح لا إثم فيـه، وفعـل المحظـور إثـم، فكان تركه أولى من الفعل ها هنا.

---

(1) يراد بالحظر هنا المرادف للحرام، وقد يطلق في اللغة على ما كثرت آفاته، ومنه يقال لبن محظور أي كثير الآفة، وقد يطلق على معنى المنع والقطع ومنه قولهم: حظرت عليه كذا أي منعته منه، أما في الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب، فعرف بعدة تعريفات منها تعريف الآمدي أن المحظور هو: ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له.
أما الإباحة فهي في اللغة: الإذن في الشيء، وفي اصطلاح العلماء عرفها الآمدي بأنها: ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل. ينظر: الإحكام، للآمدي، ج1، ص168/156.

(2) ينظر: الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص، ج2، ص296، إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص1018، تقريب الوصول إلي علم الأصول، لابن جزي الغرناطي، ص199، المعونة في الجدل، للشيرازي، ص124، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج3، ص1041.

ثانيا: إن فعل الحظر يستلزم مفسدة، بخلاف الإباحة؛ لأنه لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحة ولا مفسدة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال"[1]، ولأن ترك مباح أهون من ارتكاب حرام"[2].

ثالثا: قوله صلى الله عليه وسلم: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)[3].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث جواز ترك الفعل الذى نحن فيه مما لا يريب؛ لأنه إن كان حرامًا كان الترك واجبا، وإن كان مباحًا كان جائزًا، بخلاف جواز فعله، فإنه مما يريب، فإنه بتقدير أن يكون حرامًا لا يجوز فعله فوجب تركه للأمر بترك ما يريب[4].

القول الثاني: أن الإباحة تقدم على الحظر، وهو قول القاضي عبد الوهاب وأبي الفرج والآمدي وابن الحاجب[5].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له والعمل بالآخر يوجب الإخلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصودا له، كما أن الإباحة تستلزم نفي الحرج المأخوذ من البراءة الأصلية.[6].

---

(1) هذا الحديث ضعيف لا يصح الاستدلال به، ضعفه البيهقي وقال: رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود وجابر ضعيف. السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب النكاح، باب الزنا لا يحرم الحلال، حديث رقم: 13969.

(2) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، ج3، ص 389، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص308.

(3) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، حديث رقم: 2170، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(4) نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج8، ص3727.

(5) ينظر: تقريب الوصول إلي علم الأصول، لابن جزي الغرناطي، ص199، البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج8، ص 195، الإحكام، للآمدي، ج4، ص269، بيان المختصر، للأصفهاني، ج3، ص 389.

(6) ينظر: الإحكام، للآمدي، ج4، ص260، نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله العلوي الشنقيطي،

القول الثالث: أنهما متساويان فيحكم عليهما بالتساقط، وهو مذهب أبي هاشم وعيسى بن أبان وأبي الوليد الباجي وقد نقله عن القاضيين[1] أبي بكر، وأبي جعفر [2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأن الحظر والإباحة حكمان شرعيان، يفتقر في إثبات كل واحد منهما إلى شرع، فلا يجب أن يكون لأحدهما مزية عن الآخر.

كما أن من حرم ما أحل الله بمنزلة من أحل ما حرم الله، فلا يجب الإقدام على ذلك إلا بدليل كالتحريم[3].

القول الرابع: إن كان للشيء أصل إباحة وحظر، وأحد الخبرين يوافق ذلك الأصل، والآخر بخلافه، كان الناقل عن ذلك الأصل أولى، وإن لم يكن له أصل من حظر ولا إباحة فيرد خبر يقتضي الإباحة، وآخر الحظر، فوجهان أحدهما: أن الحظر أولى للاحتياط، ولأن الحرام يغلب، والثاني: أنهما سواء؛ لأن تحريم المباح كتحليل الحرام، فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر[4]، وهو قول ابن حزم الظاهري.

قال رحمه الله في هذا المعنى ما نصه: (إذا كان أحد النصين حاظرا لما أبيح في النص الآخر بأسره أي يكون أحدهما موجبا والآخر مسقطا لما وجب في هذا النص

ج2، ص300.

(1) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص1018، الإحكام، للآمدي، ج4، ص269.

(2) هو محمد بن أحمد بن محمد بن محمود، أبو جعفر القاضي السمناني، كان ثقة عالما فاضلا سخيا حسن الكلام عراقي المذهب، ويعتقد في الأصول مذهب الأشعري، وكان له في داره مجلس نظر يحضره الفقهاء ويتكلمون، من أشهر تلاميذه القاضي أبو الوليد الباجي، وكان قد ارتوى بعلمه، وقد أقام معه عاملا كاملا بالموصل يدرس الفقه والعقيدة والأصول، توفي سنة: 444هـ، ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج1، ص372، البداية والنهاية، لابن كثير، ج12، ص64/ج15، ص230، الوافي بالوفيات، للصفدي، ج2، ص48.

(3) ينظر: إحكام الفصول، المرجع السابق.

(4) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج8، ص 196.

بأسره فالواجب في هذا النوع أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه ونأخذ بالآخر لا يجوز غير هذا أصلا)[1].

وقد استدل لهذا بقوله[2]: (وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما في ذلك الحديث الموافق لمعهود الأصل ثم لزمنا يقينا للعمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك، فقد صح عندنا يقينا إخراجنا عما كنا عليه، ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل ولا يجوز لنا أن نترك يقينا بشك، ولا أن نخالف الحقيقة للظن وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ سورة النجم، الآية: 28 وقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ سورة الأنعام، الآية: 116 وقال تعالى ذاما لقوم قالوا حاكمين بظنهم ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ سورة الجاثية، الآية: 32 وقال رسول الله ﷺ: (فإن الظن أكذب الحديث)[3].

يتبين مما سبق أن الأقرب للصواب – والله أعلم – هو القول الأول لما فيه من مزيد احتياط، والأخذ بالأحوط أصل من أصول الشريعة، وقد تظافرت الأدلة من الكتاب والسنة على هذا المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به البأس)[4].

---

(1) ينظر: الإحكام، لابن حزم، ج2، ص166.

(2) ينظر: المرجع السابق، ج2، ص167.

(3) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب: النكاح، باب لا يخطب من خطب أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم: 4849، ج5، ص1976، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن، والتجسس، والتنافس، والتناجش ونحوها، حديث رقم: 2563.

(4) أخرجه الترمذي في سننه، باب: صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ ثم قال: حديث حسن غريب لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه، حديث رقم: 2451، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب: باب الورع والتقوى، حديث رقم: 4215، والحاكم في المستدرك، كتاب الرقاق، حديث رقم: 7899، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

إلا أنه يجب التنبيه إلى أنه لا يحكم على الدليلين الذين ظاهرهما التعارض بتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا تعذر الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما كما هو مقرر في كتب الأصول.

التطبيقات الفقهية للقاعدة:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف الفقهاء في فرعين فقهيين رجح القول بتقديم الحظر على الإباحة في إحدى المسألتين وبيانهما على النحو التالي:

الفرع الأول: في كتاب الصيد وذلك أن الكلب المعلم إذا لم يكن في يد سيده، ثم أثار صيدا، فأشلى[1] عليه بغير إرسال من صاحبه ثم أشلاه بعد ذلك فهل يؤكل أم لا؟

فالمذهب على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه لا يؤكل، وهو قول مالك وابن القاسم، إذا كان خروجه من قبل نفسه، ثم أشلاه صاحبه بعد ذلك[2].

والثاني: أنه يؤكل، وهو قول أصبغ[3].

والثالث: أنه يؤكل إذا زاده ذلك قوة وإشلاء، وإلا فلا وهو قول ابن الماجشون.

قال الرجراجي رحمه الله: ويبني الخلاف فيها على الخلاف في الحظر والإباحة إذا اجتمعا أيهما يقدم، فيكون الكلب انشلى من قبل نفسه حظر، وكونه أشلاه صاحبه

---

(1) معنى أشلى أي دعى واستشلى أي أجاب كأنه يدعوه للصيد فيجيبه ويعدو على الصيد يقال أوسدت الكلب بالصيد وآسدته أي هيجته وأغريته وأشليته: أي دعوته. ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لمحمد بن أحمد الأزهري الهروي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، سنة: 1399م، ص 399. الصحاح، للجوهري، ج7، ص245.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص535.

(3) ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص348.

إباحة، فقد اشتركا في الإرسال، فأشبه تعاون الكلبين: أحدهما بإرسال، والآخر بغير إرسال[1].

الفرع الثاني: في قبض الكفيل الطعام من الذي عليه السلم:

وتحرير المسألة أنه إذا اختلفا في صفة القبض، فالكفيل يدعي أنه قبضه على معنى الرسالة، والأصيل يقول: بل على معنى الاقتضاء، فقد اختلف فيه المذهب على قولين من المدونة.

أحدهما: أن القول قول الأصيل، وهو قول مالك في "كتاب القراض" من "المدونة"؛ حيث قال: إذا قال القابض: قبضته على معنى الوديعة، وقال رب المال: قرضا، أو قراضا: فإن القول قول رب المال[2].

والثاني: أن القول قول القابض، وهو قول أشهب وغيره، وهو ظاهر المدونة في غير ما موضع.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف تعارض الأصلين كل واحد منهما ينفي ما يثبته الآخر أحد الأصلين لاسيما قد اتفقا أن المال المقبوض للدافع، ولا شيء فيه للقابض، وهو أقر بقبضه، ثم ادعى ما يسقط عنه الضمان، فكان الأصل ألا يقبل منه إلا بدليل، والأصول موضوعة على أن وضع اليد في مال الغير بغير شبهة يوجب الضمان، وبهذا قلنا: إن القول قول الدافع الذي هو الأصيل والأصل الثاني يوجب أن يكون القول قول القابض الكفيل، وذلك أن الأصل في الحظر والإباحة إذا اجتمعا أن يغلب حكم الحظر، والكفيل هاهنا قد ادعى قبضا صحيحا، والأصيل قد ادعى قبضا فاسدا فوجب أن يكون القول قول القابض الذي هو الكفيل؛ لأن قوله قد أشبه، وقد ادعى أمرا مباحا، وهو قوله في كتاب السلم الثاني إذا اختلفا في صحة السلم وفساده؛ حيث قال: القول قول من ادعى الصحة، والأصيل في هذا الوجه قد ادعى الفساد؛ لأن

---

(1) مناهج التحصيل، ج3، ص192.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج3، ص 661.

الكفيل لا يجوز له قبض الطعام عن المكفول وأن عليه مطالبته ليدفع إلى الطالب كي يبرأ هو من الكفالة، فإذا ادعى عليه أنه قبضه منه على الاقتضاء: فقد ادعى أمرا محظورا فوجب ألا يصدق عليه، فلأجل تعارض الأصلين تعارض الجوابان[1].

(1) مناهج التحصيل، ج6، ص191.

القاعدة الثالثة

ترجيح العلة المتحدة الوصف على كثيرة الأوصاف

هذه القاعدة اتفق جمهور الأصوليين على تسميتها بهذا الاسم، وعبر بعض الأصوليين عنها بلفظ: (التعليل بالعلة المفردة أولى من التعليل بالعلة المركبة)، وعبر عنها بعضهم بلفظ: ترجح العلل البسيطة على العلة المركبة[1].

ومعنى القاعدة: الترجيح بكون إحدى العلتين وصفا لا جزء له على الأخرى التي هي وصف ذو أجزاء لسهولة إثباتها والاتفاق على صحتها[2].

هذا وقد اختلف علماء الأصول في هذه القاعدة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى تقديم العلَّة قليلة الأوصاف على كثيرتها؛ لأن ذات الوصف الواحد أكثر فروعا، ولأن ثبوت الحكم بها متوقف على وصف واحد، وما توقف على وصف واحد، كان أكثر فروعا مما توقف على وصفين فأكثر[3].

واستدلوا بأن تطرق البطلان أقل في التي هي أقل أوصافاً لأن المركب يسري إليه البطلان ببطلان كل واحد من أوصافه، فاحتمال البطلان في كثيرة الأوصاف أكثر منه في قليلة الأوصاف، ويفهم منه أن غير المركبة أعني العلة التي هي وصف واحد تقدم على المركبة من وصفين فأكثر على ما ذكرناه؛ لأن تطرق الخلل للمتعدد أقوى احتمالاً من تطرقه لغير المتعدد، كما كان أقوى احتمالا في الأكثر أوصافاً من الأقل أوصافاً[4].

---

(1) ينظر: المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، ج5، ص598، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص 275.

(2) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص238.

(3) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج3، ص 722، نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله العلوي الشنقيطي، ج2، ص311، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، ج3، ص78.

(4) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، ص313.

كما أن كثيرة الأوصاف يحتاج كل وصف في إثباته إلى ضرب من الاجتهاد، وكلما استغنى الدليل به على كثرة الاجتهاد كان أولى[1].

القول الثاني: ترجيح العلة الأكثر أوصافاً؛ لأنها أكثر مشابهةً للأصل، وهو رأي الأحناف وبعض الشافعية.

واستدلوا بأن كثرة أوصاف العلة الجامعة بين الفرع والأصل تدل على كثرة الشبه بينهما[2].

القول الثالث: هما سواء؛ لأنهما سواء في إثبات الحكم، وهو رأي بعض الشافعية[3].

واستدلوا بأن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص، والنص الذي فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان، فكذلك العلة بل أولى؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والإشباع وهنا باعتبار المعنى المؤثر، ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع، ففي هذا أي في التعليل الذي هو فرع النص، ولا يتحقق فيه الاختصار والإشباع أولى أن لا يعتبر القلة والكثرة إذ الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة[4].

كما استدلوا بأن ذات الأوصاف وذات الوصف الواحد سواء في إثبات الحكم، فكانتا سواء عند التعارض.

---

(1) ينظر: الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، ص87.

(2) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج4، 726، مذكرة في أصول الفقه، المرجع السابق، ص313، الإحكام، للآمدي، ج3، ص 234.

(3) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، ص489، المسودة، في أصول الفقه، لآل تيمية، ص 378.

(4) ينظر: أصول السرخسي، ج2، ص 265، كشف الأسرار، للبخاري، ج4، ص103.

وقد رد الجمهور على هذا الاستدلال بأنه ينكسر بالخبر والقياس، فإنهما يتساويان في إثبات الحكم ثم يقدم الخبر على القياس عند التعارض[1].

ويتضح مما سبق أن الرأي الراجح هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من تقديم العلة متحدة الأوصاف أو قليلة الأوصاف على ما كانت الأوصاف فيها كثيرة؛ لأن الأولى متفق على التعليل بها، أما المركبة فمختلف في التعليل بها، والمتفق عليه أولى من المختلف فيه.

وقد مال الرجراجي رحمه الله إلى هذا الرأي حيث قال: والعلة كلما قَلَّتْ أوصافها واتحدت أجزاؤها كان ذلك دليلا على صحتها وأقرب إلى اقتناص الحكم بها؛ فإن الناظر يصوب نظره في العلة حتى تتماثل المناسبة والإخالة، فيغلب على ظنه الوصول إلى المقصد وحصول المطلب، وأما إن شعبت الطرق، وعنت السبل، وكثرت أوصاف العلة فإن الخاطر يتبدد وفكره يتبدد في تصحيح الأوصاف، وتخليصه من الأسئلة الواردة على القياس، ولا يكاد يتصف فيه حد المدرك ويغص المسلك، ولهذا يقع الترجيح عند أرباب الأصول بالعلة المتحدة الوصف على الكثيرة الأوصاف[2].

التطبيقات الفقهية على القاعدة:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف الفقهاء في الفرع الآتي:

مسألة تعليل الربا في المطعومات:

وصورة ذلك أن العلماء اختلفوا في تعليل الربا في المطعومات الأربعة اختلافا شديدا وتباينوا تباينا بعيدا واختلافهم على النحو التالي:

ذهب عبد الملك بن الماجشون إلى التعليل بالمالية، ودليله أن ﷺ سرد الأشياء الستة وألزمها في قرن وجمعها في سنن، فتعين ارتباط الحكم بها بوصف تسلمها بتمول

(1) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، ص489.

(2) ينظر: مناهج التحصيل: ج6، ص123.

متحد، أو ليس إلا المالية، وأيضا فإن ما عدا الملكية غير محيل، ولابد من الإحالة في العلل الشرعية، وهي حاصلة في المالية فإن المحرم وهو التفاضل والزيادة في اتحاد الجنسية، وسبب تحريم التفاضل عند معاوضة تستدعي التماثل في المتجانسات محافظة على قاعدة الربا الموضوعة لصيانة الأموال وحفظها على الملاك[1].

وذهب الحنفية إلى التعليل بالكلية، وعمدتهم في التعليل بالكيل: أنه صلى الله عليه وسلم لما علل التعليل باتفاق الصنف واتفاق القدر، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر في قوله ﷺ لعامله بخيبر: "إلا كيلا بكيل"[2]، علمنا أن المعيار الذي هو الكيل والوزن هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف[3].

وذهبت الشافعية إلى التعليل بالطعمية جنسا، عمدتهم في التعليل بالطعم: الجمود إذا علل باسم مشتق: دل على أن ذلك المعنى الذي اشتق منه الاسم هو علة الحكم كالسرقة، والله تعالى يقول:﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ سورة المائدة، الآية: 38، فلما علق الحكم بالاسم المشتق منه وهو السارق: علم أن الحكم متعلق بتفسير السرقة، وكذلك الزنا، فإذا كان ذلك كذلك مع ما ثبت عن رسول الله ﷺ من طريق معمر بن عبد الله أنه قال: "الطعام بالطعام مثلا بمثل"[4] فمن البين أن الطعام هو الذي علق الحكم به[5].

وذهب المالكية إلى زيادة وصف آخر، فقالوا: "العلة كونه مطعوما مدخرا"[6]، وزاد بعضهم وصفا آخر: وهو أصل للمعاش[1].

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص119، الفروق، للقرافي، ج3، ص 415، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، ج3، ص 421.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: 11788، ج3، ص81، قال شعيب الأرنؤوط: حديث حسن.

(3) ينظر: المبسوط للسرخسي، ج12، ص196، مناهج التحصيل، ج6، ص119.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: 27291، ج6، ص400.

(5) ينظر: كفاية النبيه في شرح التنبيه، لأحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة، ج9، ص128.

(6) ينظر: الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج11، ص 452، المعونة، للقاضي عبد الوهاب، ص

وقد دعى علماء المالكية إلى تركيب العلة من جملة أوصاف الحرص على تكثير الفوائد، والتشوف إلى تمهيد القواعد؛ لأنه صلى الله عليه وسلم خص الأشياء بالتنصيص وجعلها كالأصول ليقاس المسكوت عنه عليها.

وبعد عرض الرجراجي وجه كل قول يتضح أنه رجح مذهب الحنفية باعتبار: (أن العلة أظهر في المعنى وأولى بالصواب من سائر العلل؛ وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا الذي فيه لمكان العين الكبير، وأما العدل في المعنى إنما هو إدراك التساوي؛ ولذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم بتقويمها ومعرفة تقديرها، وأما الأشياء التي يتأتى فيها الكيل فيدرك التماثل فيها بالكيل دون اعتبار القيمة، فوجب أن يكون الربا منوطا بالكيل حيث ما جرى التمكين تحققت المماثلة، والله أعلم) [2].

ثم ضعف قول المالكية بناء على القاعدة الأصولية سالفة الذكر بقوله: (وهذه العلة ـ أي كونه مطعوما مدخرا ـ احتجت بها المالكية ـ على إخالتها ومناسبتها ـ في حطيط الدنو من علل المخالفين؛ لأن علل المخالفين متحدة الوصف، وعلة المالكية ذات أوصاف، والعلة كلما قَلَّتْ أوصافها واتحدت أجزاؤها كان ذلك دليلا على صحتها وأقرب إلى اقتناص الحكم بها)[3].

.958

(1) زاد هذه الصفة من أجاز التفاضل في بعض المطعومات، وكان الشيخ الفقيه ابن رزق رحمه الله يذهب إلى أن ذلك المذهب في المدونة، وبعضهم اقتصر في صفة العلة على قوله: مطعوما مدخرا مقتاتا، ولم يزد فيه: أصلا للمعاش غالبا؛ لأنهم منعوا التفاضل في ذلك، وهو نص قول مالك رحمه الله في موطئه، وقول ابن حبيب في الواضحة، وهو الظاهر من المدونة على ما حكاه ابن رشد، وعلى هذا المعنى يأتي اختلاف قول مالك في إجازة التفاضل في البيض، والاختلاف في إجازة التفاضل في التين؛ لأنهما يدخران وليسا بأصل للمعاش غالبا، وأما ما كان من الأطعمة يدخر نادرا، فالتفاضل في الصنف الواحد منه جائز على مذهب مالك رحمه الله وأكثر أصحابه، كالخوخ والكمثرى وما أشبه ذلك، وأما ما كان منهما لا يدخر أصلا، فالتفاضل في الصنف الواحد منه جائز على مذهب مالك رحمه الله وجميع أصحابه. ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج2، ص37.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج6، ص121.

(3) المرجع السابق، ج6، ص123.

القاعدة الرابعة

العلة[1] إذا كانت تعم فروعها مقدمة على التي لا تعم فروعها عند الترجيح

المراد بهذه القاعدة أن تكون إحدى العلتين أكثر محالا من الأخرى، بمعنى أن تتعدى إلى فروع أكثر من الأخرى[2].

هذا وقد اختلف الأصوليون في أيهما تقدم عند التعارض وذلك على قولين:

القول الأول: إذا كانت إحدى العلتين أكثر فروعا من الأخرى كانت أكثرهما فروعا أولى، وهو مذهب جمهور الأصوليين[3].

القول الثاني: أنهما سواء، وهو قول أصحاب أبي حنيفة وبعض الشافعية[4].

استدل الجمهور على صحة مذهبهم بأن كثيرة الفروع تفيد من الأحكام مالا تفيد الأخرى فكانت أولى، ولأن كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الأصول فيجب أن تكون أولى[5].

---

(1) عرف الأصوليون العلة بأنها: الوصف الذي يشترك فيه الأصل والفرع، ويغلب على الظن أنه مناط الحكم ومتعلقه. ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص128.

(2) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص237.

(3) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص1024، التبصرة، للشيرازي، ص 488، البحر المحيط، للزركشي، ج8، ص223.

(4) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص238، المحصول في علم الأصول، للرازي، ج5، ص627، التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج4، ص248، نفائس الأصول، للقرافي، ج9، ص3776.

(5) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، ص86، التبصرة، للشيرازي، ص 488، نفائس الأصول، للقرافي، ج9، ص3776.

واحتج أصحاب القول الثاني: بأنه لو تعارض لفظان يدخل في أحدهما من المسميات أكثر مما يدخل في الآخر لم يقع بذلك ترجيح فكذلك العلتان.

وقد رد الجمهور على هذا الاستدلال بأنه لو كانتا كاللفظين لوجب أن يكون ما قل فروعه أولى، كما كان الأخص من اللفظين أولى من الأعم منهما، ولأن اللفظ الخاص والعام إذا تعارضا أمكن بناء أحدهما على الآخر ولا يمكن ذلك في العلتين فقدم أكثرهما فائدة(1).

واحتج المانعون أيضا بأن كثرة الفروع ترجح إلى كثرة ما خلقه الله تعالى مما توجد فيه العلة، وليس ذلك أمراً شرعياً فيجرح به، ولأنه لو كان أعم العلتين أولى بالأخذ، لكان أعم الخطأ بين أولى العمل، ولأن العلة إنما تصح وتثبت إذا شهد على صحتها دليل أو أمارة، وإذا تساويا في ذلك لم يلتفت إلى قلة الفروع وكثرتها(2).

والقول الراجح من هذه الأقوال ــ في نظري ــ ما ذهب إليه الجمهور، وسبب الرجحان أن الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجري الأدلة الكثيرة؛ لأن العلة تدل على كل واحد منها.

وأيضًا: دلالته على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في البواقي ضرورة أن لا قائل بالفرق، فهذه العلة العامة قائمة مقام الأدلة الكثيرة، وأما العلة الخاصة في الصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط؛ فكان الأول أولى(3).

وبعد عرض أقوال الفريقين وأدلتهم يتبين أن هذه المسألة مرتبطة بتقديم العلة المتعدية على القاصرة فمن قال بالترجيح بالتعدية قال بالترجيح بكثرة الفروع ومن قال لا

---

(1) ينظر: التبصرة، للشيرازي، ص 488.

(2) ينظر: التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، ج4، ص248.

(3) ينظر: نفائس الأصول، للقرافي، ج9، ص3777.

ترجح المتعدية على القاصرة قال لا يرجح بكثرة الفروع[1].

التطبيقات الفقهية للقاعدة:

بنى الرجراجي على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف علماء المذهب في علة عدم تخريص الزرع والزيتون كما يفعل بالنخيل والأعناب إذ إنه لا خلاف في المذهب أن الخرص فيها غير مشروع؛ وذلك أن السنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الخرص إنما كان في النخيل والأعناب دون ما عداهما من سائر الحبوب التي تراد للاختباز والزيت إما لكونها شريعة غير معقولة المعنى.

وإما لكون النخيل والأعناب مما يتأتى فيه الخرص لبروز الثمرة وظهورها، ويأتي الاحتياط بقدرها للناظر، وذلك المعنى معدوم في الزيتون والقطاني وسائر الحبوب التي يراد منها الزيت؛ لأن ثمارها مستترة بالأوراق مختفية في الأكمام، ويتعذر فيها الخرص على الخارص، وهذه العلة معدومة في الزرع، ومع ذلك الخرص فيه غير مشروع؛ وذلك أن الزرع مساو للثمار في تأتي الخرص وإدراك الكمية؛ ولذلك جاز بيعه في سنبله وهو قائم قبل حصاده لتمكن الإحاطة بمقداره كالثمر، وإما لكون ثمار النخيل والأعناب إنما جرت العادة بامتداد الأيدي إليها في أول بدو صلاحها والانتفاع برطب فواكهها بيعا وعارية وأكلا، والزرع والزيتون بخلاف ذلك في غالب الأحوال[2].

قال الرجراجي: وهذه العلة أشبه؛ لأنها أعم للفروع من غيرها، والعلة إذا كانت تعم فروعها مقدمة على التي لا تعم فروعها عند الترجيح[3].

---

(1) ينظر: البرهان، للجويني، ج2، ص827، نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله العلوي الشنقيطي، ج2، ص310.

(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص411.

(3) المرجع السابق.

القاعدة الخامسة

ما وافق من الأحاديث المتعارضة قياس المعنى فهو أقوى من قياس الشبه.

عرف الأصوليون قياس المعنى بأنه: ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه[1].

وقيل هو المشتمل على الوصف المناسب للحكم، ويقال له أيضا: قياس العلة[2].

أما قياس الشبه فهو أن يكون فرع يحاذيه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب، أي يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى[3].

هذا وقد اختلف الأصوليون في الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه على وجهين[4]:

أحدهما: أن قياس المعنى ما أخذ حكم فرعه من معنى أصله، وقياس الشبه ما أخذ حكم فرعه من شبهه بأصله.

---

(1) ينظر: قواطع الأدلة، ابن السمعاني، ج2، ص168، قال الزركشي في البحر المحيط: وقد أحسن ابن السمعاني في هذا التعريف. ج7، ص 296.

(2) ينظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبد الله الحسين بن علي الرجراجي السِّمْلالي، ج3، ص244.

(3) ينظر: البحر المحيط نقلا عن ابن السمعاني، وقد سبق الكلام على قياس الشبه وأقوال الأصوليين في حجته بالتفصيل عند الكلام على قاعدة قياس الشبه ضعيف عند الأصوليين فليراجع.

(4) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي، ج16، ص277.

والوجه الثاني: أن قياس المعنى ما لم يكن لفرعه إلا أصل واحد أخذ حكمه من معناه، وقياس الشبه ما تجاذبته أصول ألحق بأقواها شبها فصار قياس المعنى أقوى من قياس الشبه على الوجهين.

وقيل قياس المعنى مناسب لاشتماله على الوصف المناسب وقياس الشبه تقريب[1].

ومما لا نزاع فيه بين الأصوليين أنه لا يقدم قياس الشبه إلا إذا عدم قياس المعنى، قال السبكي: لم يقل أحد بالشبه إلا عند تعذر قياس المعنى ، وهذا في الحقيقة قول من قال : إنما يرجع إلى الشبه عند إرهاق الضرورة[2].

وقال إمام الحرمين: فإن نظر الناظر ولم يلح له معنى مناسب للحكم مخيل به فيعلم أن الحكم ليس معللا بمعنى ويرتد نظره إلى قياس الشبه وهذا أوسع الأبواب، فإنه يجري عند إمكان المعنى وسيثمر أيضا عند عدم المعنى ولا ينحسم قياس الشبه إلا عند إشارات النصوص إلى قطع الأشباه[3].

---

(1) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للعطار الشافعي، ج2، ص336.

(2) ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، ج4، ص349.

(3) ينظر: البرهان، للجويني،ج2، ص582.

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة مسألة ما يكون به الغريم أحق من الغرماء في الموت والفلس، أو في الفلس دون الموت مما لا يكون أحق به لا في الموت، ولا في الفلس[1].

وقد وقع الاختلاف بين فقهاء الأمصار في صورة قبض المشتري السلعة وصارت في حوزته ثم أفلس المشترى والسلعة في يده على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن يكون أحق بها في الموت والفلس جميعا، وهو مذهب الشافعي[2].

والثاني: أنه يكون أسوة الغرماء في الموت والفلس جميعا، وهو مذهب أبي حنيفة[3].

والثالث: أنه يكون أحق بها في الفلس، وهو في الموت أسوة الغرماء وهو مذهب مالك[4]، رضي الله عنهم أجمعين، وهو أقرب إلى الصواب.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف بين مالك والشافعي: تعارض الأخبار، وتجاذب الاعتبار.

فأما الأخبار: فمنها ما خرجه مالك من مرسل ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: "أيما رجل باع متاعا، فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه شيئا فوجده بعينه،

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص215.

(2) ينظر: الأم، للشافعي، ج3، ص203.

(3) ينظر: الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، ج2، ص715، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، ج8، ص95.

(4) ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص84.

فهو أحق به، وإن مات الذي ابتاعه، فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء"[1].

ويعارضه ما رواه ابن أبي ذئب عن أبي هريرة قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أيما رجل مات أو فلس، فصاحب المتاع أحق به"[2]، فسوى في هذه الرواية بين الموت والفلس[3].

وأما الاعتبار: فإن مالكا فرق بين الموت والفلس بناء على أن ذمة الغريم في الفلس قائمة؛ فيتبعه غرماؤه بما بقى عليه، وذلك لا يتصور في الموت، وهذا قياس معنى[4].

وأما الشافعي: فإنه قال: هذا مال لا يتصرف فيه لمالكه إلا بعد أداء ما عليه، فأشبه مال المفلس، وهذا قياس.

وقياس مالك أولى من قياس الشافعي، ويرجح حديثه على حديث ابن أبي ذئب من جهة موافقة القياس له؛ وذلك أن ما وافق من الأحاديث المتعارضة قياس المعنى، فهو أقوى مما وافقه قياس الشبه[1].

---

(1) رواه مالك في الموطأ، كتاب البوع، باب ما جاء في إفلاس الغريم، حديث رقم: 1357، ج2، ص678، وأبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده، حديث رقم: 3520، ج2، ص309، قال ابن عبد البر: هذا الحديث مرسل في الموطإ عند جميع رواته عند مالك، إلا عبد الرزاق فقد وصله عن مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، وكذا اختلف أصحاب الزهري عنه في إرساله ووصله، ورواية من وصله صحيحة. ينظر: التمهيد: ج4، ص35، شرح الزرقاني على الموطأ، لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني، ج3، ص432.

(2) رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام، باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، حديث رقم: 2360، ج3، ص447، والحاكم في المستدرك، بلفظ: (فصاحب المتاع أحق بمتاعه، إذا وجده بعينه) وقال: هذا حديث عال صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذا اللفظ، والحديث رقم: 2314، ج2، ص58.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص215.

(4) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب، ج2، ص 587، بداية المجتهد، لابن رشد، ج4، ص71، مناهج التحصيل، ج8، ص216.

الفصل الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد والتقليد

القاعدة الأولى: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟

القاعدة الثانية: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟

القاعدة الثالثة: الاجتهاد مع وجود النص ممنوع.

القاعدة الرابعة: لا يجوز إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها على قولين.

القاعدة الخامسة: لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر فيما لا يخشى فواته قبل نظره.

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص216.

القاعدة الأولى: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟

قبل عرض أقوال الأصوليين في المسألة أبين معنى الاجتهاد في اللغة وفي اصطلاح العلماء وذلك على النحو الآتي:

عرف أهل اللغة الاجتهاد بأنه: استفرغ الجهد في أي فعل كان، يقال: اجتهد في الأمر بَذَلَ وُسْعَه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته[1].

أما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[2].

ثم إن الأصوليين قد اختلفوا في هذه القاعدة ـ أعني هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ ـ على قولين:

الأول: أن المصيب للحق واحد، ولله في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين، وهذا القول منسوب إلى الأئمة الأربعة وأكثر الفقهاء، منهم الشيرازي والآمدي والباجي، والرازي، وغيرهم[3].

استدل أصحاب هذا القول بأدلة أذكر منها ما يأتي:

أولا: بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ

---

(1) المصباح المنير، للفيومي، ج1، ص112.

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج4، ص169.

(3) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص959، التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، ص498، الإحكام للآمدي، ج4، ص184، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص497

وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ سورة الأنبياء، الآية: 79،78، ووجه الاستدلال بالآية أنه لو كان داود مصيبا في حكمه، لما خص الله تعالى سليمان بقوله ففهمناها سليمان، ولما كان حكم سليمان بأولى من حكم داود[1].

ثانيا: بقوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد"[2].

ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن الحق واحد وأن بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيبا، وإطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر[3].

ثالثا: بالمعقول وذلك أن القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات، أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال، وما أفضى إلى المحال يكون محالا[4].

---

(1) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص960، الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، ج2، ص153.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 6919، ومسلم في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ، حديث رقم: 1716.

(3) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص232.

(4) لمزيد من الأدلة على قول الجمهور راجع إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، ج2، ص960 وما بعدها، الإحكام للآمدي، ج4، ص191 وما بعدها ففيهما أدلة مستوفية في المسألة ورد على المخالفين.

القول الثاني: أن كل مجتهد مصيب، وهو مذهب أبي يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة، والقاضي أبو بكر الباقلاني من المالكية، وابن سريج والغزالي من الشافعية، وأبو الحسن الأشعري[1].

إلا أن القاضي والأشعري قالا أن حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه فهو حكم الله في حقه وحق مقلده[2].

وقال غيرهما ممن قال بتصويب كل مجتهد: إن في كل حادثة أمرا لو حكم الله فيها لم يحكم إلا به، ومن اجتهد ولم يصادف ذلك الحكم إنه أصاب اجتهادا لا حكما حيث بذل وسعه، واللازم في الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع؛ لأنه هو المقدور، وابتداء لا انتهاء، ومعنى ابتداء: حيث إنه بذل وسعه على الوجه المعتبر، وهو إنما يبدأ ببذل وسعه، ثم تارة يؤديه إلى المطلوب وتارة لا، أما انتهاء: فلأن اجتهاده لم ينته إلى مصادفة ذلك الشيء[3].

استدل القائلون بأن الحق عند الله متعدد بوجهين:

الأول: أنه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل؛ لأن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك، فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا بإصابته بعينه، وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض

---

(1) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج8، ص3846، المنخول، للغزالي، ص563، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص231.

(2) ينظر: الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص745.

(3) ينظر: الكوكب الساطع، للسيوطي، مع الهامش رقم: 2، ج2، ص746. بتصرف

طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده[1].

وقد رد هذا القول بمنع أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بالاجتهاد؛ لأنه ليس في وسعه بل هو مكلف باستفراغ الوسع برعاية شرائطه سواء أدى إلى ما هو الحق عند الله أو لا، والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث ولا يقال إن المجتهد مأمور بما أتى إليه اجتهاده وكل ما كان كذلك فهو حق فيلزم تعدد الحق لأنا نقول يكفي في المأمور به كونه حقاً بحسب الدليل وظن المجتهد وإن كان خطأ عند الله، كما لو قام نص على خلاف رأيه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فإنه مأمور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ، لقيام النص على خلافه[2].

والثاني: أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا، فكذا هاهنا لعدم الفرق، وإنما قالوا: إن الحق فيه متعدد اتفاقا؛ لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة، فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل؛ لأنه لا يؤمر بإعادة الصلاة[3].

ورد هذا القول بأن عدم إعادة المخطئ؛ لأن الكعبة غير مقصودة، إلا أن الشارع جعلها وسيلة للمقصود، وهو وجه الله تعالى، فأقيمت غلبة الظن في إصابتها

---

(1) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، ج2، ص237.

(2) ينظر: حاشية الفتوحات على شرح الورقات، لأحمد بن عبد اللطيف الجاوي، وبهامشه شرح الورقات، لجلال الدين المحلي، ص173.

(3) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، ج2، ص237.

مقام إصابتها، ويدل على أن الحق واحد أنه لو تبين الخطأ وجب عليهم إعادة الصلوات التي صلوها بالاجتهاد، فلو كان حقاً لما وجب عليهم[1].

كما استدلوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة" فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم، لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم[2].

وقد رد الحافظ ابن حجر في فتح الباري على هذا الدليل بقوله: (الاستدلال بهذه القصة على أن كل مجتهد مصيب على الإطلاق ليس بواضح، وإنما فيه ترك تعنيف من بذل وسعه واجتهد فيستفاد منه عدم تأثيمه..... وقد استدل به الجمهور على عدم تأثيم من اجتهد؛ لأنه ﷺ لم يعنف أحداً من الطائفتين، فلو كان هناك إثم لعنف من أتم)[3].

والحق والصواب هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين لقوة أدلتهم وضعف أدلة المخالفين.

أثر الاختلاف في القاعدة في الفروع الفقهية:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة اختلاف الفقهاء في ثلاثة فروع فقهية:

الفرع الأول: في الصلاة إلى الكعبة أو فيها أو عليها

---

(1) ينظر: حاشية الفتوحات على شرح الورقات، ص173.

(2) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، حديث رقم: 3893.

(3) ينظر: فتح الباري، ج7، ص409.

وصورة المسألة التي وقع فيها الاختلاف بناء على اختلافهم في القاعدة سالفة الذكر هي فيمن توجه قِبَل الكعبة وكان من أهل الاجتهاد فلا يخلوا حاله من وجهين:

أحدهما: أن تكون العلامة الدَّالة على القبلة لائحة، والأعلام ظاهرة واضحة، أو تكون الآثار مُنْطَمِسَة، والأعلام مُنْدَرِسَة، فإن لاحت الدّلالات، وظهرت العلامات فيفرض المجتهد حينئذ الطلب في الجهة التي ذكرها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهل هو في السَّمْت أو في الجهة؟ على قولين(1):

أحدهما: أن المطلوب الجهة لا العين، وهذا قول أبي محمَّد عبد الوهاب، وأكثر المتأخرين(2) واستدلوا على ذلك بقوله عز وجل: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ سورة البقرة، الآية: 144.

والثاني: أن المطلوب بالاجتهاد العين؛ فإن لم يلزمنا إصابته فقد لزمنا إصابة الجهة، والسَّمْت، وهو اختيار الباجي(3).

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؛ لأن هناك عين مطلوبة والدلائل عليه منصوبة، فإن قلنا: إن كل مجتهد مصيب: فالجهة هي المطلوبة، وإن قلنا المصيب واحد فالمطلوب العين(1).

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص337.

(2) وهو مذهب الأبهري من علماء المالكية ومذهب أبي حنيفة، وبعض الشافعية، ينظر: شرح التلقين، للمازري، ج1، ص52، الإشراف على نكت من مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص222، 317، المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، ج1، ص67.

(3) وهو مذهب ابن القصار من المالكية أيضا، وهو المنقول عن الشافعي؛ وحجته أن من لزمه فرض القبلة لزمه إصابة العين كالمكي، ينظر: المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، ج1، ص341، شرح التلقين، للمازري، ج1، ص485، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المرجع السابق، ج1، ص67.

الفرع الثاني: إذا قضى القاضي بقضية فيها اختلاف بين العلماء ثم تبين له أن الحق في غير ما قضى به.

وصورة المسألة التي وقع فيها الخلاف هي ما إذا قضى بما اختلف فيه المذهب: فلا يخلو من أن يكون من أهل النظر والاجتهاد، أو يكون من أهل التقليد.

فإن كان من أهل النظر والاجتهاد، فقضى بما يراه من قضائه، ثم تبين له بعد ذلك ما هو أحسن منه، فهل ينقض قضاؤه أم لا؟ على قولين قائمين من الكتاب(2).

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في تصويب المجتهدين، هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ فمن رأى أن كل مجتهد مصيب، قال: لا ينقض حكم نفسه لظهور اجتهاد آخر، ومن رأى أن المصيب واحد قال: ينقض حكم نفسه لظهور الحق في واحد من أقاويل المجتهدين(3).

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص338

(2) الأول: أنه إذا قضى القاضي بقضية، ثم تبين له أنه أخطأ فيها، فلينقض فيها قضاؤه، وهو قول ابن القاسم وأشهب، وقد رواه ابن القاسم عن مالك، قال أشهب: ويبتدئ النظر فيها، وإن كان قضاؤه فيها على شبهة باجتهاد من رأيه.

الثاني: قضاؤه وقضاء غيره سواء، لا يرجع عن ما اختلف فيه، ولا إلى ما هو أحسن منه حتى يكون الأول خطأ بينا، وهو قول ابن عبد الحكم. ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج8، ص97.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج8، ص99.

الفرع الثالث: في الوصية بالحج

قال الرجراجي: واتفق المذهب عندنا أن الوصية بالحج مكروهة[1] في الابتداء[2].

واختلف بعد وقوعها في وجوب تنفيذها على قولين:

أحدهما: وجوب تنفيذها، وهو مشهور المذهب[3].

والثاني: أنه لا يجب تنفيذها على الورثة إلا أن يشاؤوا، وهو قول ابن كنانة[4].

وسبب الخلاف: اختلافهم في تصويب المجتهدين؛ وهل كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟[5].

---

(1) قال ابن وهب: قال مالك: لأن يؤجر الرجل نفسَه، في سوق الإبل وحمل اللبن، أحب إليَّ من أن يعمل عملا لله عزَ وجلّ عن غيره بإجارة، وحسنٌ أن يتصدق عن الميت، ويُهدي عنه، ويعتق ويقضي دَينه، وهذه دارُ الهجرةِ لم يبلغنا أن أحداً بها منذُ زمان النبي صلى الله عليه وسلم حجَّ عن أحدٍ، ولا أمر بذلك، ولا أذن فيه. ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج2، ص481.

(2) ينظر: المختصر الفقهي، لابن عرفة، ج10، ص471، الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس،ج5، ص616، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج4، ص48،

(3) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص485، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب، ج3، ص7،

(4) ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، ج13، ص140.

(5) ينظر: مناهج التحصيل، ج10، ص17.

القاعدة الثانية
المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟

اختلف الأصوليون في المجتهد الذي وقع في الخطإ هل يعذر باجتهاده ويرفع عنه إثم الخطإ أم لا؟ على أقوال، وقبل بيان هذه الأقوال لا بد من تحرير محل النزاع.

تحرير محل النزاع:

أولا: أن الاجتهاد تارة يكون في العقليات وتارة في غيرها، أما العقليات فقد نقل الآمدي إجماع من يعتد بإجماعه من المسلمين أن المصيب فيها واحد، ويقصد بالعقليات أي المسلمات كحدوث العالم وثبوت الخالق ﷻ وصفاته، وبعثة الرسل، وكذلك الثابتة شرعا كعذاب القبر والحشر، ولم يخالف في هذا إلا الحاحظ[1] والعنبري[2] من المعتزلة، حيث قالا إن المجتهد في العقليات لا يأثم وإن كان مخطئا[3].

---

(1) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان، المعروف بالجاحظ، وسمي جاحظا لجحوظ عينيه، أي نتوئهما، صنف الكثير من الفنون، كان بحرا من بحور العلم، ورأسا في الأدب والكلام والاعتزال، من مصنفاته: البيان والتبيين، الحيوان، توفي سنة: 255هـ، وكان موته بسقوط مجلدات العلم عليه، ينظر: شذرات الذهب، لأبي الفلاح العكري، ج3، ص232.

(2) هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، ولي قضاء البصرة، وهو مصدوق مقبول، لكن تكلم في معتقده ببدعة، له آراء شاذة في العقليات، قال عنه النسائي: ثقة فقيه، وقال ابن سعد: كان ثقة محمودا عاقلا من الرجال، توفي سنة: 168هـ، ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، ج3، ص5.

(3) بل إنهما قالا بحط الإثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد فأداه اجتهاده إلى معتقده، وأنه معذور بخلاف المعاند. ينظر: المستصفى، للغزالي، ص249، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج4، ص184، الكوكب الساطع، للسيوطي، ج2، ص745.

أما المسائل الاجتهادية فقد اختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية، وقد اشترطوا لذلك أن يكون المجتهد قد بذل غاية وسعه في تصفح الأدلة لطلب حكم الله في واقعته، وانتهى إلى غلبة ظنه بثبوت حكم أو نفيه[1].

وقد استدل الجمهور على صحة مذهبهم بأدلة منها:

1. أن الله لم يكلف نفسا إلا وسعها، على ما نطق به الكتاب الكريم، وقد بذل غاية وسعه فلا تكليف عليه بما سوى ذلك أصاب أو أخطأ، وذلك لأن الخلق ما كلفوا الصواب عند الله، فإن ذلك غير مقدور عليه، ولا تكليف بما لا يطاق، بل كلفوا ما يظنونه صوابا، فإن أصاب أحدهم فله أجران وإلا فله أجر واحد[2].
2. الإجماع المنقول تواترًا عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنهم كانوا يجتمعون ويتشاورون ويختلفون، مع إكرام بعضهم بعضا، وإجلاله والاعتراف بفضله ودينه، وتمكينه من الفتوى وتحسين الظن، ، وهذا الاختلاف الواقع بينهم في المسائل الاجتهادية شائع ومتكرر من غير نكير ولا تأثيم بعضهم بعضا، لا بطريق التعيين ولا بطريق الإبهام، والقطع حاصل بأنه لو كان إثم لمعين أو مبهم، لقضت العادة بذكره ؛ لأنه من المهمات[3].

---

(1) ينظر: الإحكام للآمدي، ج4، ص188، لباب المحصول، في علم الأصول، لابن رشيق المالكي، ج2، 716، إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص960، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج3، ص259.

(2) ينظر: لباب المحصول، المرجع السابق.

(3) ينظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي الأبياري، ج3، ص349، بيان المختصر، للأصفهاني، ج3، ص308.

القول الثاني: ذهب بشر المريسي[1] وابن عُلَيَّةَ[2] وأبو بكر الأصم[3] ونفاة القياس كالظاهرية والإمامية إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق[4].

ويتضح مما سبق أن الحق – والله أعلم– هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن المخطئ في اجتهاده لا إثم عليه لقوله ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)[5] فكيف يؤجر على اجتهاده ثم يأثم على خطئه، ولا سيما أن قصده الحق وطلبه بحسب وسعه وهو لا يحكم إلا بدليل.

وقد مثل العلماء لهذا النوع من الاجتهاد من كلف بالاتجاه إلى القبلة، وكذلك كل من عبد عبادة نهى عنها ولم يعلم بالنهى؛ لكن هي من جنس المأمور به، مثل من صلى في أوقات النهى وبلغه الأمر العام بالصلاة، ولم يبلغه النهى، أو تمسك بدليل

---

(1) هو بشر بن غياث المريسي صاحب الكلام، جدد القول بخلق القرآن وحكيت عنه أقوال شنيعة، وكان مرجئا، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة، وكان يقول: إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر، توفي سنة 218هـ، ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج1، ص277.

(2) هو إسماعيل بن إبراهيم بن مِقْسَم، أبو بشر الأسدي البصري، ابن عُلَيَّة، وهي أمه، كان حافظاً فقيهاً، كبير القدر، ولي المظالم ببغداد زمن الرشيد، وحدّث بها إلى أن مات، قال ابن معين: ثقة ورع تقي، وقال شعبة: ابن عُلية سيد المحدثين، قال ابن المديني: ما أحد أثبت بالحديث من إسماعيل، مات سنة: 193هـ، ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، ج1، ص216، شذرات الذهب، ج2، ص428.

(3) هو عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي، صاحب المقالات في الأصول ذكره عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم، وقال كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم، خلا أنه كان يخطّئ عليا ﷺ في كثير من أفعاله ويصوّب معاوية ﷺ، في بعض أفعاله، ينظر: لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، ج3، ص427، الأعلام، للزركشي، ج3، ص323.

(4) ينظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني، ج3، ص337، الإحكام للآمدي، ج4، ص188، بيان المختصر، للأصفهاني، ج3، ص300، التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، ج3، ص303.

(5) سبق تخريجه، ص331.

خاص مرجوح، مثل صلاة جماعة من السلف ركعتين بعد العصر؛ لأن النبي صلاهما، ومثل صلاة رويت فيها أحاديث ضعيفة أو موضوعة، كألفية نصف شعبان، وأول رجب، وصلاة التسبيح، كما جوزها ابن المبارك[1].

وإنما يكون المجتهد المخطئ في اجتهاده معفوا عمّا يقع فيه من خطأ إذا استجمع شروط الاجتهاد ولم يقصر في شيء من لوازمه[2].

ومنشأ الخلاف في هذه القاعدة هو اختلافهم في قاعدة هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟.

فمن رأى أن كل مجتهد مصيب لم يقل بتخطئة المجتهد؛ لأنه ليس لله في كل واقعة حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، وأن حكم الله فيها هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد، فالحق متعدد بتعدد المجتهدين، وعلى هذا فإن المجتهد لا يقع في الخطإ أصلا.

أما من رأى أن الحق واحد فقال: إن لله في كل واقعة حكما معينا فمن وافقه فله أجران، أجر لاجتهاده وأجر لموافقة حكم الله، ومن أخطأ فله أجر واحد، ويعذر بجهله في ذلك، شريطة أن يكون قد بذل غاية وسعه في المسألة، ولم يتعمد الخطأ[3].

---

(1) ينظر: كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، ج20،ص31.

(2) ينظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ص191.

(3) ولهذا اشترط علماء الأصول للمتصدر للفتوى تحصيل بعض العلوم والإحاطة بها حتى يكون من أهل الاجتهاد، وقد جمع هذه العلوم يحيى العمريطي الشافعي المتوفى سنة: 890هـ في نظمه تسهيل الطرقات في نظم الورقات بقوله:

والشرط في المفتي اجتهاد وهو أن ... يعرف من آي الكتاب والسنن

والفقه في فروعه الشوراد ... وكل ما له من القواعد

مع ما به من المذاهب التي ... تقررت ومن خلاف المثبت

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة عشرة فروع فقهية بيانها كالآتي:

الفرع الأول: فيمن عجز ماؤه قبل أن يفرغ من وضوئه، فقام يطلبه[1]:

ووجه ذلك أنه قد غلب على ظنه أنه أخذ من الماء ما يكفيه لوضوئه، ثم تبين له في أثناء وضوئه أنه أخطأ في اجتهاده، وقد فرغ ماؤه.

وجواب هذا الوجه أنه إذا أخذ ما يغلب على ظنه أنه يكفيه، ثم تبين له أنه أخطأ في الاجتهاد، فهل يعذر بالاجتهاد ويبني، وإن طال أو إنما له البناء ما لم يطل؟.

قال الرجراجي: فالمذهب يتخرج على قولين، ويحمل قوله في المدونة أنه يبني ما لم يطل، وسبب الخلاف: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟[2].

الفرع الثاني: فيمن رعف في صلاته فخرج لغسل الدم ناويا عدم الخروج من الصلاة، ثم غُلِبَ بواد أو سبع ضار، أو لصوص حالت بينه وبين المسجد هل يصح له البناء في موضعه أم لا؟[3].

والنحو والأصول مع علم الأدب ... واللغة التي أتت من العرب
قدراً به يستنبط المسائلا ... بنفسه لمن يكون سائلاً
مع علمه التفسير في الآيات ... وفي الحديث حالة الرواة
وموضع الإجماع والخلاف ... فعلم هذا القدر فيه كاف

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص124، مناهج التحصيل، ج1، ص134.
(2) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص134.
(3) ينظر: مناهج التحصيل، المرجع السابق، ج1، ص152.

فإن كانت تلك الصلاة جمعة فالمذهب على قولين[1]:

أحدهما: أنه يبنى في موضعه ويعيد ظهرا أربعا، وهو قول المغيرة[2].

والثاني: أنه يبنى في موضعه، وتجزئه الجمعة، ولا يعيدها.

فإن كان في غير الجمعة فغلب على ظنه أن الإمام قد فرغ فبنى في موضعه، ثم تبين له أنه لو ذهب لأدرك الإمام، فهل تجزئه صلاته أم لا؟

فالمذهب على قولين قائمين من المدونة:

أحدهما: الجواز، والثاني: عدمه.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟[3].

الفرع الثالث: في الصلاة إلى الكعبة أو فيها أو عليها

وذكر منها مسألة من كان يستدل على جهة القبلة بالنجوم ولذلك صورتان[4]:

الأولى: إذا انطمست الدنيا وتغيمت السماء، وكانت السماء في الآثار منطمسة، والأعلام مندرسة، ولم يمكنه الوقوف على الآثار الموضوعة، والأعلام الهادية إلى المطلوب في غالب ظنه.

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص141.

(2) وعلة إعادتها أربعا أن الجمعة لا تكون إلا في المسجد، أو ما هو في حكمه، فلذلك رجع إليه لأجل موافقة الإمام ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد، ج1، ص110، المعونة، للقاضي عبد الوهاب، ج1، ص282.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، 153/152.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص340.

والصورة الثانية: أن تكون الأعلام ظاهرة، واضحة الإمارات الدالة على القبلة، بينة، فاجتهد وصلى، ثم تبين له الخطأ بعد الصلاة.

فهاتان الصورتان الجواب فيهما واحد، والمذهب على قولين؛ الجواز، والمنع[1]، والإجزاء أشهر[2].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟ فإن قلنا: إنه يعذر باجتهاده فصلاته مجزئة، وإن قلنا: إنه غير معذور: فصلاته باطلة؛ فيؤمر بالإعادة في الوقت على طريق الاستحباب[3].

الفرع الرابع: في الجمع بين الصلاتين:

وذكر منها مسألة من يغلب على عقله فيجمع بين الصلاتين خوف وقوع ذلك.

قال الرجراجي: فإن جمع ولم يغلب على عقله بعد ذلك، هل يعيد العصر في وقتها أم لا؟

فالمذهب على قولين قائمين من المدونة:

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص184.

(2) خلافا للشافعي الذي يرى أن من اجتهد في استقبال القبلة فعلم أنه أخطأ استقبالها لم يجزه، إلا أن يعيد الصلاة؛ لأنه يرجع من ظن إلى إحاطة، وهو قول المغيرة من المالكية، وقد استدل المالكية ومن وافقهم بما روي عن عامر بن ربيعة أنه قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة ظلماء في سفر، فخفيت علينا القبلة، فصلى كل واحد منا إلى وجهه، وعلمنا علما، فلما أصبحنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة، فسألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: مضت صلاتكم، ونزلت: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ ينظر: المقدمات، لابن رشد، ج1، ص158، الأم، للشافعي، ج1، ص114.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص341.

أحدهما: أنه يعيد، وهو قول عيسى بن دينار[1]، وهو ظاهر قول مالك في المدونة في التيمم[2]، والثاني: أنه لا يعيد.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟[3].

الفرع الخامس: فيمن أخرج زكاته ثم تبين له أن الذي أخذها منه غني أو عبد، أو ذمي، فلا يخلو من أن تكون قائمة بأيديهم أو استهلكوها[4].

فإن كانت قائمة بأيديهم فلا خلاف أنه يستردها منهم، ويصرفها إلى مستحقيها.

فإن استهلكوها فإن كانوا مياسير ضمنوها، وإن كانوا معاسير، فهل يجزئ المزكي أو يعيد؟

فالمذهب على قولين:

---

(1) هو أبو محمد عيسى بن دينار القرطبي، الفقيه العابد القاضي المتفاني في تحقيق الحق والعدل، وكان يلقب بفقيه الأندلس، وبه وبيحيى الليثي انتشر علم مالك بالأندلس، رغم أنه لم يسمع من مالك مباشرة، وإنما سمع من تلميذه ابن القاسم الذي صحبه ولازمه مدة، وله عشرون كتابًا في سماعاته عنه، ألف في الفقه كتاب "الهدية" مكون من عشرة أجزاء توفي سنة: 212هـ، ينظر: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي، ج1، ص373، ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ج4، ص110/105.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص145.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص415.

(4) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص307.

أحدهما: الجواز، **والثاني:** المنع[1] والقولان لابن القاسم، والمنع في المدونة وله الإجزاء في الأسدية على ما نقله الباجي في المنتقى[2].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟[3].

الفرع السادس: في وقت ذبح الأضحية

ذكر الرجراجي في هذا الفرع من كان من أهل البادية ممن بَعُدَ عن الإمام: فإنهم يتحرون صلاة أقرب الأئمة إليهم وذبحه، فإن تبين لهم أنهم أخطؤوا، فهل تجزئهم أو يعيدون؟ قولان:

أحدهما: الإجزاء، وهو قوله في المدونة وهو المشهور[4].

والثاني: الإعادة، وهو قول أشهب في كتاب محمد[5].

---

(1) وأما إن أعطاها له على أنه غير مستحق، فتبين خلافه، فإنه يجزيه مع الإثم. ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص346، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، لمحمد الأمير المالكي، ج1، ص620.

(2) وقد بين أبو الوليد الباجي وجه إثبات الضمان أنه أتلف مالا لغيره، فكان عليه ضمانه إذا لم يؤمر به، كالماشي في الطريق يطأ ثوب غيره فيخرقه، ووجه نفي الضمان أنه مأمور بدفعه فإذا اجتهد فأخطأ فهو غير ضامن كالوكيل على دفعه. ينظر: المنتقى في شرح الموطأ، ج2، ص151.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج2، ص307.

(4) ينظر: المدونة الكبرى، ج1، ص546.

(5) وقد روى أشهب هذا القول عن مالك، وقال ربيعة: يجزيهم ما لم يذبحوا قبل طلوع الشمس وإن كان قبل ذبح الإمام. ينظر: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد، ج4، ص314، الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، ج5، ص843، البيان والتحصيل، لابن رشد، ج3، ص340.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد، هل يعذر باجتهاده أم لا؟[1].

الفرع السابع: في نفقة الزوجات

وذكر منها مسألة من ألزمه الحاكم بالنفقة على زوجته مدة قد قدرها على حسب يسره وإعساره ثم ادعت أن النفقة قد نفدت فقال:

إن ثبت ما تدعيه بما ثبت به أمثاله، فهل لها الرجوع بنفقة المدة على الزوج أم لا؟ فإنه يتخرج في المذهب قولان قائمان من المدونة:

أحدهما: أنها لا ترجع عليه بنفقة باقي المدة؛ لأنه قد تبين خطأ الحاكم في التقدير؛ لأن الثياب قد بليت والنفقة قد فرغت قبل حلول الوقت الذي قدر لها.

الثاني: أنها لا ترجع عليه بشيء حتى تنقضي تلك المدة؛ لأن ذلك حكم قد مضى، وهو ظاهر قول مالك في كتاب الزكاة الثاني من المدونة في الخارص إذا أخطأ في التقدير.

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في المجتهد، هل يعذر باجتهاده أم لا؟

فمن رأى أنه يعذر باجتهاده قال: لا شيء لها على زوجها، ومن رأى أنه لا يعذر باجتهاده قال: لها الرجوع على زوجها بما بقي من المدة[2].

---

(1) مناهج التحصيل، ج3، ص264.

(2) المرجع السابق، ج3، ص529.

الفرع الثامن: إذا أسلم النصراني وتحته عشر نسوة

وذكر منها مسألة ما إذا سرحهن من غير أن يوقع عليهن طلاقا، بعد أن اختار منهن أربعا ثم تبين أن فيهن من هي من محارمه ثم أراد أن يبدل بهن غيرهن فهل له أن يختار منهن أم لا؟ فالمذهب على قولين[1]:

أحدهما: أن له أن يختار منهن أربعًا ما لم يتزوجن[2]، وهو قول عبد الملك بن الماجشون[3].

والثاني: أن له أن يختار منهن، وإن تزوجن ودخل بهن أزواجهن، ويفسخ نكاحهن، وهو قول ابن عبد الحكم[4].

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: المجتهد، هل يعذر باجتهاده أم لا؟[5].

الفرع التاسع: في الوصية بخدمة العبد

---

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص63.

(2) وهو قول الحسن والليث والأوزاعي والشافعي وأحمد وداود، وقال أبو حنيفة والثوري، وابن أبي ليلى: يختار الأوائل منهن في العقد، فإن تزوجهن في عقد واحد فرق بينه وبينهن؛ لأن العقد إذا تناول أكثر من أربع فتحريمه من طريق الجمع فلا يكون فيه مخيرا بعد الإسلام، ينظر: الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، ج3، ص396، بداية المجتهد، لابن رشد، ج3، ص72، المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي، ج2، ص52، المغني، لابن قدامة، ج7، ص540.

(3) قال ابن الماجشون: إذا أسلم وعنده أختان فارقهما جميعا، ثم استأنف نكاح أيتهما شاء، وهذا القول لم يقل به أحد من أصحاب مالك غيره. ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ج3، ص72، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، للشيخ خليل الجندي، ج4، ص96، شرح مختصر خليل للخرشي، ج3، ص232.

(4) ينظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، المرجع السابق.

(5) ينظر: مناهج التحصيل، ج4، ص64.

وصورة المسألة فيمن أوصى بخدمة عبده إلى أحدهم مدة عمره ثم هلك الموصى له بالخدمة أو العبد مثل أن يزيد عمره على ما عمر أو قصر عن ذلك، هل يعمل على ما انكشف عنه الغيب أو يعمل على ما حكم به ابتداء؟ فالمذهب على قولين:

أحدهما: أنه يعمل على ما مضى عليه الحكم ابتداء، ويرد ما بقي بعد انقضاء عمره على أهل الوصايا يتحاصون فيه، وما بقي بعد تمام الوصايا يرجع إلى الورثة، وهو قول ابن القاسم في العتبية، والموازية، وهو ظاهر المدونة(1).

والثاني: أنه يعمل على ما انكشف عنه الغيب، ويؤتنف له التعمير، ويرجع على أهل الوصايا، وهو قول أشهب، وهو القياس، والقولان حكاهما الباجي في المنتقى(2).

قال الرجراجي: وسبب الخلاف: اختلافهم في المجتهد، هل يعذر باجتهاده أم لا؟(3).

الفرع العاشر: في الوصية بالحج

وصورة المسألة: فيمن أوصى أن يحج عنه حيث وجب على الورثة تنفيذ الوصية على مشهور المذهب، وقد أوصى بذلك إلى مجهول فدفع الورثة مال الحج إلى عبد أو صبي، أو من هو غير مخاطب بالحج.

قال الرجراجي: لا يخلو من أن يكون ذلك منهم على معنى العمد، أو على معنى الخطأ والجهل، فإن فعلوه على معنى العمد، فلا خلاف في وجوب الضمان على من دفع.

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص370.

(2) ينظر: ينظر: المنتقى، للباجي، ج6، ص166.

(3) ينظر: مناهج التحصيل، ج10، ص14.

وإن كان على معنى الخطأ، والجهل، فهل يضمنوا أم لا؟ فالمذهب على قولين منصوصين في المدونة:

أحدهما: سقوط الضمان عنهم؛ فإنهم بجهلهم معذورون، وهو قول ابن القاسم في كتاب الوصايا الثاني من المدونة[1].

والثاني: وجوب الضمان على من دفع، وهو نص قول الغير في كتاب الوصايا الثاني من المدونة، ويؤخذ من قول ابن القاسم في كتاب الزكاة الأول من المدونة في المخطئ في الزكاة يدفعها إلى نصراني، أو غني، وهو لا يعلم حيث قال: إن الدافع يضمن[2].

وسبب الخلاف: اختلافهم في المجتهد، هل يعذر باجتهاده أم لا؟[3].

---

(1) ينظر: المدونة الكبرى، ج4، ص366.

(2) ينظر: المدونة الكبرى، المرجع السابق، ج1، ص346، ج4، ص366.

(3) مناهج التحصيل، ج10، ص18.

القاعدة الثالثة

الاجتهاد مع وجود النص ممنوع

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الأساسية في مجال التشريع، فبها يكون الاجتهاد صحيحا، وبها يضبط الفقيه نقطة اجتهاده، ويقف عند الحدود التي منع من إعمال النظر فيها لكونها واضحة جلية، مع إطلاق العنان للمجتهد في النظر فيها من ناحية التعليل والتطبيق والتحقيق في الجزئيات.

كما أن هذه القاعدة اعبرها بعض العلماء من القواعد الفقهية[1] من حيثية ما اندرج تحتها من الجزئيات الفقهية الكثيرة، فهي قاعدة أصولية فقهية، وهذا يدل على أهميتها، إذ بها يضبط الاجتهاد، وتحدد مجالاته.

والمعنى المراد من هذه القاعدة أنه إذا وجد نص شرعي واضح وصريح سواء كان من القرآن أو السنة أو إجماع العلماء في مسألة معينة فإن هذا النص هو المرجع الأساسي، ولا يجوز للمجتهد مخالفته، إذ إن الاجتهاد هو بذل الوسع في استكشاف المعنى المحتمل أو المخفي الذي تتضمنه نصوص ظنية الدلالة، أما النص قطعي الدلالة والثبوت فلا يحتمل أي تأويل أو فهم آخر، وإن كان الشرع جعل للمجتهد مجالا في فهم كيفية تنزيل الحكم على الواقع وتطبيقه.

هذا وقد وردت هذه القاعدة على ألسنة علماء بألفاظ مختلفة فتارة يقال: لا اجتهاد مع النص، وتارة يقال: النص يقدم على الاجتهاد، وتارة يقال: لاحظ للاجتهاد مع النص،

---

(1) ينظر: الوجيز في القواعد الفقهية، لعبد الكريم زيدان، ص37، موسوعة القواعد الفقهية، لمحمد صدقي، ج1، ص39.

وتارة يقال: الاجتهاد سائغ ما لم يوجد نص، وتارة يقال: لا مساغ للاجتهاد في مورد النص، وغيرها من الألفاظ التي تدل على نفس المعنى[1].

الأدلة على القاعدة:

وردت أدلة كثيرة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة على اعتبار هذه القاعدة الجليلة، من أهمها ما يأتي:

أولا: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ سورة الأحزاب، الآية: 36.

وجه الاستدلال: أن الآية دلت على أن أمر الله سبحانه وتعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم مانع من الاختيار موجب للامتثال[2]، فليس لمؤمن أن يختار بعد قضاء الله سبحانه وتعالى وقضاء رسوله، أي قضاء، وهذا معنى قاعدة الاجتهاد مع وجود النص ممنوع[3].

ثانيا: حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه عند ما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضيا ومعلما قال: " كيف تقضي إذا عرض عليك القضاء"؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: " فإن لم يكن في كتاب الله"؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: "فإن

---

(1) ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص، ج3، ص346، صفة المفتي والمستفتي، لنجم الدين الحراني الحنبلي، ص231، شرح زاد المستقنع، لمحمد المختار الشنقيطي، ج6، ص144، إرشاد النقاد إلى قواعد الاجتهاد، لإسماعيل محمد علي عبد الرحمن، ص21، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد صدقي، ص33، الوجيز في القواعد الفقهية، لعبد الكريم زيدان، ص37.

(2) ينظر: أضواء البيان، للشنقيطي، ج3، ص43.

(3) استدل ابن القيم بهذه الآية على سقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص وذكر إجماع العلماء على ذلك. ينظر: إعلام الموقعين، ج2، ص279.

لم يكن في سنة رسول الله"؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: " الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله"[1].

وجه الاستدلال: أن الحديث نص في عدم اعتبار الاجتهاد مع وجود نص من الكتاب أو السنة، فإقرار النبي ﷺ معاذا على تقدمهما على الاجتهاد ثم إعماله رأيه إن لم يجد فيهما بغيته فيه دليل على أن رتبة الاجتهاد بالرأي تكون بعد النص.

قال الجصاص: فأخبر صلى الله عليه وسلم أن جواز الاجتهاد مقصور على عدم النص المتوارث عن الصدر الأول ومن بعدهم من فقهاء سائر الأعصار إذا ابتلوا بحادثة طلب حكمها من النص، ثم إذا عدموا النص فزعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوغون لأحد الاجتهاد واستعمال القياس مع النص[2].

أقوال العلماء في القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد التي أجمع الأصوليون عليها ولم يخالف فيها أحد من العلماء المعتبرين، وممن نقل الإجماع فيها الشافعي[3]، والجصاص، وأبو حامد الغزالي،

---

(1) سبق تخريجه، ص133.

(2) ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص، ج2، ص318.

(3) نقل عن الشافعي قوله: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس. ينظر: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ص143.

وفخر الدين الرازي، والصفي الهندي، وغيرهم من الأئمة الأعلام[1].

هذا وإن العلماء قد اشترطوا لهذه القاعدة بعض الشروط لا بد من توفرها وهي على النحو الآتي:

الأول: أن يكون النص الذي يمنع فيه الاجتهاد قطعي الثبوت، قال الشاطبي: (فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعا)[2].

وقال الغزالي في هذا المعنى أيضا: (المُجْتَهَدُ فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي...وإنما نعني بالمُجْتَهَدِ فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما، ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد)[3].

والثاني: أن يكون النص الذي لا مجال للاجتهاد فيه قطعي الدلالة ، وأما ما كان ظني الدلالة فإن المجتهد يبحث في دلالته على الحكم المراد من حيث وضوحه وخفائه، وكونه بالمنطوق أو المفهوم، وفي المدلول من حيث عمومه وخصوصه، وفي تأويل الدال وعدم تأويله، وفي سلامته من المعارض، وعدم سلامته إلى غير ذلك[4].

---

(1) ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص، ج4، ص38، المستصفى، للغزالي، ص102، المحصول، للرازي، ج3، ص156، نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، ج7، ص3066.

(2) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج4، ص156.

(3) ينظر: المستصفى، للغزالي، ص345.

(4) ينظر: الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، ج4، ص45.

والحاصل من هذين الشرطين أن الاجتهاد في قطي الثبوت والدلالة ممنوع، وذلك أن الحكم الشرعي حاصل بالنص، فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله، ولأن الاجتهاد ظني، والحكم الحاصل به حاصل بظني، بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني، ولا يترك اليقيني للظني[1].

أما ما لا نص فيه من الكتاب أو السنة النبوية أو إجماع العلماء، فيجوز فيه الاجتهاد، وهذا أوسع مجالات الاجتهاد، ويكون بالبحث عن معرفة حكم الله تعالى في الواقعة بطريق القياس، بالتفتيش عن شبيه منصوص عليه، أو مجمع عليه، أو بطريق المصالح المرسلة والاستحسان، أو العرف، أو غيرها من الأدلة التي دل على اعتبارها الكتاب أو السنة[2].

أثر القاعدة في الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة المجمع عليها مسألة الصلاة إلى الكعبة أو فيها أو عليها.

وذكر منها صورة من صلى في بيته بمكة، وحيث خفي عليه عينها كان عليه التوجه إليها على وجه القطع لا على وجه الاجتهاد؛ لأنه كان قادرا على أن يحقق الصوب الذي يؤدي إليه؛ لأنه إذا كان في بيته كان مصليا إليها بأن يطلع موضعا مرتفعا يرى منه بيته والكعبة حتى يحقق الصوب الذي يؤديها إليه إذا هو في بيته[3]

---

(1) شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ص147.

(2) ينظر: الموجز في أصول الأحكام، المرجع السابق.

(3) وقد نَقَلَ الإجماعَ على هذا ابنُ رشد وابن قدامة وابن تيمية، وابن حزم ، قال ابن رشد: أما إذا أبصر البيت، فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت، ولا خلاف في ذلك، وقال ابن قدامة: إن كان معاينا للكعبة ففرضه الصلاة إلى عينها لا نعلم فيه خلافا، وقال ابن حزم: ولا خلاف بين أحد من الأمة في أن امرءا لو كان بمكة بحيث يقدر على استقبال الكعبة في صلاته فصرف وجهه عامدا عنها إلى أبعاض

والاجتهاد فيها مع القدرة، كالاجتهاد في الحكم في نازلة مع وجود النص فيها، وذلك ممنوع بالاتفاق[1].

فالرجراجي رحمه الله اعتبر أن معرفة عين الكعبة على وجه القطع يقوم مقام النص في الاستدلال به على الحكم، فكما أن الاجتهاد المقابل للنص لا اعتبار له، فكذلك الاجتهاد في معرفة جهة الكعبة لمن كان يسكن مكة لا اعتبار له، لكونه مما يسهل عليه معرفة عين الكعبة.

المسجد الحرام من خارجه أو من داخله فإن صلاته باطلة. ينظر: بداية المجتهد، ج1، ص118، المغني، ج1، ص490، مجموع الفتاوى، ج22، ص208، المحلى، لابن حزم، ج2، ص257.

(1) ينظر: مناهج التحصيل، ج1، ص335.

القاعدة الرابعة

لا يجوز إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها على قولين

معنى القاعدة أن العلماء إذا اختلفوا في مسألة على قولين فلا يجوز لمن جاء بعدهم أن يأتي برأي ثالث يخالف الرأيين السابقين، وذلك أن العلماء قد بحثوا المسألة من جميع جوانبها فتوصلوا إلى هذين القولين.

هذه القاعدة اختلف فيها الأصوليون على أقوال:

الأول: المنع مطلقا، وهو قول الجمهور، وجزم به القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبري والروياني[1]، والصيرفي، وقد نسبه الباجي لأكثر المالكية[2].

وحجتهم في ذلك وجهان:

أحدهما: أنهم إذا أطبقوا على القولين فإنهم قد عينوا لنا الحق متردد بينهما، وأجمعوا على أن الحق لا يكون في غيرهما، فالقائل بغيرهما قائل بما قد أجمعوا على بطلانه

---

(1) هو أبو المحاسن الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد، فخر الإسلام، فقيه شافعي، من أهل رويان، بنواحي طبرستان، وتنقل في البلاد، وبنى بآمل طبرستان مدرسة، فتعصب عليه جماعة فقتلوه سنة 502هـ، وبلغ من تمكنه في الفقه أن قال: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، ج7، ص193.

(2) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص719، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ج3، ص106، الإحكام، للآمدي، ج1، ص330، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص326، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج2، ص264.

وتحريم القول به[1].

الوجه الثاني: أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، وهو غير جائز، وما أفضى إلى غير الجائز لا يجوز، فلو كان القول الثالث حقا، لكانت الأمة قد ضيعته، كما أن نسبتها إلى تضييع الحق لا يجوز، فلأن ذلك ينافي العصمة، وقد دل الدليل على عصمتها، وما نافى مقتضى الدليل لا يجوز[2].

وقد أجاب المجيزون عن الوجه الأول: إن القول الثالث المحدث إن لم يرفع القولين، فلا يلزم منه مخالفة الإجماع، وإذا لم يخالف ما اتفق عليه، فلا مانع منه[3].

كما أجابوا أيضا على الوجهين مَنْعُ أن اختلافهم على قولين حصر للحق فيهما، بل إنما أجمعوا على جواز القولين، لا على نفي الثالث، وأن الإجماع على القولين مشروط بعدم حدوث الثالث، فلما حدث الثالث، تبين أن اتفاقهم على القولين، لم يكن إجماعا[4].

القول الثاني: الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السمعاني والبخاري صاحب كشف الأسرار عن بعض الحنفية[5]، ونسب جماعة من الأصوليين لأهل الظاهر جواز ذلك؛ لأنهم أجمعوا على تسويغ الخلاف في المسألة، وفتحوا بابه[6].

---

(1) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج2، ص720.

(2) ينظر: شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، ج3، ص89، بتصرف.

(3) ينظر: المهذب، لعبد الكريم النملة، ج2، ص926.

(4) ينظر: شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، ج3، ص89.

(5) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، ج3، ص236، قواطع الأدلة، للسمعاني، ج1، ص488، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، ج2، ص369، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص219، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ج3، ص106.

(6) ينظر: شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني، ج2، ص124، نهاية السول، للأسنوي، ص291.

القول الثالث: أن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز، وروي هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب، والرازي في المحصول، والآمدي، والبيضاوي، والقرافي[1].

واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه، والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما، بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه[2].

ومن العلماء من فرق بين الصحابة وغيرهم فقالوا إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث، وأما إذا اختلف من بعدهم فيجوز إحداث قول ثالث، إذ لا يجوز أن يظن بالصحابة الجهل، وهذا قول بعص الحنفية[3].

قال صاحب كشف الأسرار: وبعض مشايخنا قالوا إن هذا أي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا، إنما ذلك أي رد القول الحادث مختص بأقوال الصحابة، لما لهم من الفضل والسابقية في الدين ما ليس لغيرهم، ولكن هذا إنما يستقيم على قول من جعل إجماع الصحابة حجة دون إجماع من بعدهم[4].

والخلاصة فيما مضى أن أصحاب القول الأول يمنعون من إحداث قول ثالث مطلقا، سواء رفع القولين أم لا؛ لأن هذا خرق للإجماع وتعد على جنابه.

---

(1) ينظر: المحصول، للرازي، ج4، ص180، الإحكام، للآمدي، ج1، ص331، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص326، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص229.

(2) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج1، ص229.

(3) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي اللكنوي، ج3، ص500.

(4) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزير البخاري، ج3، ص236.

وأما أصحاب المذهب الثاني فإنهم يجيزون أخذ القول الثالث والعمل به مطلقا، سواء رفع القولين أم لا؛ لأن الأولين كما اجتهدوا في إحداث القولين يجوز لغيرهم ممن جاء بعدهم الاجتهاد وإحداث قول ثالث.

وأصحاب المذهب الثالث ينظرون إلى أثر ذلك القول، فهم يجيزون ذلك بشرط أن لا يلزم منه خرق الإجماع ورفع كلا القولين، فإن لزم منه ذلك منعوه، ولم يجوزوا الأخذ به ولا العمل به، وإلا فإنه يجوز.

أثر القاعدة في الفروع:

ذكر الرجراجي رحمه الله هذه القاعدة في معرض كلامه على حكم زواج امرأة المفقود وبين أن فيها قولان[1]:

أحدهما: أن زوجته لا تتزوج حتى تعلم موته، أو يأتي عليه من الزمان ما لا يحيا إلى مثله[2].

والثاني: أنه يباح لها التزويج إذا اعتدت بعد تربص أربعة أعوام[1].

---

(1) ينظر: المقدمات، لابن رشد، ج1، ص526،

(2) وهو مذهب الحنفية والشافعي في الجديد، قال أبو الفضل الحنفي في الذي غاب عن أهله وبلده أو أسره العدو ولم يدر أحي هو أم ميت، ولا يعلم له مكان ومضى على ذلك زمان: حكمه أنه حي في حق نفسه، لا تتزوج امرأته ولا يقسم ماله ولا تفسخ إجارته؛ لأن ملكه كان ثابتا في ماله وزوجته ومنافع ما استأجره، وغيبوبته لا توجب الفرقة، والموت محتمل، فلا يزول الثابت باليقين بالاحتمال، واستدلوا بقوله ﷺ في امرأة المفقود: "هي امرأته حتى يأتيها البيان" وبما روي عن المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ قال: "إن امرأة المفقود تتربص حتى يأتيها يقين موته أو طلاقها"، وبما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: "هذه امرأة ابتليت فلتصبر" ينظر: الاختيار لتعليل المختار، لأبي الفضل الحنفي، ج3، ص37، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، لأبي القاسم الرافعي القزويني الشافعي، ج9، ص485.

قال الرجراجي رحمه الله: الأربعة الأعوام إنما أخذت بالاجتهاد؛ لأن الغالب أن من كان حيا لا تخفى حياته مع البحث عنه أكثر من هذه المدة، فوجب الاقتصار عليها؛ لأن الزيادة فيها والنقصان منها خرق للإجماع.

ثم قال : فلا يجوز إحداث قول ثالث، وهذا هو المشهور عند الأصوليين[2].

ويتضح مما سبق أن الراجح – والله أعلم – هو القول الثاني الذي مبناه على الاجتهاد، فإن الحكم يعتمد على الاجتهاد القضائي لا سيما في ظل تطور وسائل البحث والتواصل، فبعد التحري المكثف عن المفقود عبر وسائل البحث الحديثة بما يفيد بالحياة أو بالموت فإن القاضي يحكم بذلك، فيخول له حال تيقنه وفاة الزوج أن يمنح زوجته حق الزواج بعد المدة المحددة وهي الأربعة أعوام التي هي أكثر مدة الحمل، والله تعالى أعلم.

وعند النظر إلى الواقع المعاصر فلا يمنع أن يجتمع علماء هذا العصر لإحداث قول في مسألة تغيرت حيثياتها عن زمن سابق على اعتبار أن الفتوى تتغير مع تغير الزمان إن دعت المصلحة لذلك، بشرط ألا تعطل نصا من نصوص الشريعة، أو يكون

---

(1) وهو أيضا مذهب الشافعي في القديم، أما الحنابلة فقد فصلوا القول في المسألة فقالوا: هو قسمان:
أحدهما: أن تكون غيبة ظاهرها الهلاك كالذي يفقد من بين أهله ليلًا أو نهارًا أو في مفازة مهلكة أو بين الصفين فإن زوجته تتربص أربع سنين أكثر مدة الحمل، ثم تعتد للوفاة أربعة أشهر وعشرًا، وتحل للأزواج، وهو قول عمر وعلي وابن عمر وابن الزبير، قال الإمام أحمد: من ترك هذا القول أي شيء يقول؟ هو عن خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ.
القسم الثاني: من انقطع خبره لغيبة ظاهرها السلامة، كالتاجر والسائح، فإن امرأته تبقى أبدًا إلى أن تتيقن موته؛ لأنها زوجته بيقين فلا تزول بالشك. ينظر: المقدمات، لابن رشد، ج1، ص526، النجم الوهاج في شرح المنهاج، لكمال الدين الدَّمِيرِي الشافعي، ج8، ص188، العدة شرح العمدة، بهاء الدين المقدسي، ص459.

(2) مناهج التحصيل، ج4، ص223.

الضرر أكثر من النفع ـ إذ المقرر أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح ـ فعندئذ يمنع ذلك.

القاعدة الخامسة

لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر فيما لا يخشى فواته قبل نظره

هكذا عبر الرجراجي عن هذه القاعدة، وهو بهذا اللفظ يقرر أحد أقوال العلماء في المسألة، إذ إن الأصوليين قد اختلفوا فيها على أقوال، وقبل ذكر هذه الأقوال فإن الأصوليين أرادوا بالمجتهد هنا الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير، بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقل بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره[1] فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟

تحرير محل النزاع في المسألة:

نقل كثير من الأصوليين الاتفاق على أن المجتهد إذا نظر في الواقعة وتوصل فيها إلى ظن غالب بحكم الله، لا يجوز له أن يترك ما غلب على ظنه ويعمل بظن غيره، وحصروا الخلاف في المسألة فيما إذا لم ينظر في المسألة بعد، أو نظر فيها ولم يتوصل إلى ظن غالب[2]، فكانت أقوالهم على النحو الآتي:

القول الأول: عدم جواز التقليد للمجتهد مطلقا، وهو مذهب جمهور الأصوليين[3].

---

(1) ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص374.

(2) ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص484.

(3) ينظر: لباب المحصول، لابن رشيق المالكي، ج2، ص731، المستصفى، للغزالي، ص369، المحصول، للرازي، ج5، ص115، إرشاد الفحول، للشوكاني، ج2، ص236.

القول الثاني: أنه يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر مطلقا، وهو مذهب أبي حنيفة وسفيان الثوري، وإسحاق بن راهويه، وهو رواية عن الإمام أحمد[1].

القول الثالث: جواز تقليد المجتهد للأعلم منه، دون من هو مثله أو أقل منه، وهو مذهب محمد بن الحسن الشيباني[2].

القول الرابع: أنه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم، وهو القول القديم للشافعي رضى الله عنه، وقول أبي علي الجبائي[3] من المعتزلة[4].

القول الخامس: أنه يجوز له التقليد فيما يخصه إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت وهو قول ابن سريج[5].

---

(1) ينظر: الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص، ج3، ص362، الإحكام، للآمدي، ج2، ص210، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج5، ص 2373،

(2) ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة المقدسي، ج2، ص374، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص485.

(3) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، المعروف بالجبائي، أحد أئمة المعتزلة، له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، ثم خرج الأشعري عليه وعلى مذهب المعتزلة لاختلافه معه في مسألة الصلاح والأصلح، توفي سنة: 303هـ. ينظر ترجمته في: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج4، ص269، طبقات المفسرين، للسيوطي، ص103.

(4) ينظر: المحصول، للرازي، ج5، ص115، المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ج2، ص366.

(5) ينظر: بيان المختصر، لشمس الدين الأصفهاني، ج2، ص392، التحصيل من المحصول، لسراج الدين الأرموي، ج2، ص306، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص469، المحصول، للرازي، ج5، ص116.

وقد استدل كل فريق على صحة مذهبه بأدلة يضيق المقام عن ذكرها تطلب في المطولات من كتب الأصول[1].

ويتضح مما سبق بيانه أن الراجح والله أعلم ما ذهب إليه الجمهور من أنه لا يجور للمجتهد تقليد غيره من المجتهدين سواء كان أعلم منه أو أقل علما، وسواء ضاق الوقت عن الاجتهاد أو اتسع؛ لكن إن عرضت عليه مسألة فيجوز له ـ على قول بعض علماء الأصول ـ أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة المعتبرين كمالك والشافعي وأحمد ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره[2].

وإن كان الرجراجي رحمه الله منع من ذلك إلا في أضيق الأحوال وقد نقل عن القاضي عياض قوله: لا يصح لأحد أن يفتي على مذهب غيره، وإنما يفتي على مذهب نفسه، أو على الاحتياط بمراعاة خلاف غيره عند عدم الترجيح، أو خاف فوات النازلة، وأما أن يترك مذهب نفسه، ويفتي بمذهب غيره المضاد لمذهبه، فهذا لا يسوغ[3].

---

(1) راجع في ذلك: الإحكام، للآمدي، ج4، ص211 وما بعدها، لباب المحصول، لابن رشيق المالكي، ج2، ص731، بيان المختصر المرجع السابق، ج2، ص392، المستصفى، للغزالي، ص369، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المنياوي، ص617.

(2) ينظر: المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المنياوي، ص246، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، لعبد الكريم النملة، ج8، ص144، التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي الأبياري، ج3، ص376.

(3) ينظر: التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، ج1، ص237، مناهج التحصيل، ج1، ص505.

تطبيق القاعدة على الفروع:

بنى الرجراجي على هذه القاعدة مسألة الصلاة إلى الكعبة أو فيها أو عليها، وذكر منها صورة من أراد الصلاة في مساجد البوادي، هل يقلد أهلها بقبلتهم أو ماذا يفعل.

قال رحمه الله: أما إن كان من أهل الاجتهاد فلا خلاف أنه لا يجوز له تقليد أهلها بل الواجب عليه أن يعرضها على أدلة القبلة، فإن وافقتها، وإلا صلى إلى الجهة التي أداه إليها اجتهاده؛ لأن الذي بناها لا يخلو من أن يكون من أهل الاجتهاد أو لا.

فإن كان من أهل الاجتهاد: فالظاهر من مذاهب الأصوليين أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر فيما لا يخشى فواته قبل نظره، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد: فلا خلاف أنه لا يجوز تقليده، فإذا جهل أمره أعاد إن صلى فيها أبدا[1].

وبهذه القاعدة ينتهي الفصل الثاني من الباب الثاني الذي هو آخر فصول هذه الأطروحة ويلي هذا الفصل خاتمة الرسالة التي فيها أهم النتائج والتوصيات.

(1) مناهج التحصيل، ج1، ص344.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبجوده وكرمه تنال المكرمات، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقات، سيدنا ونبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليمات، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد مَنَّ عليَّ بإتمام هذه الأطروحة الموسومة بعنوان: (تطبيقات القواعد الأصولية في مناهج التحصيل من أدلة الأحكام إلى آخر الكتاب)، لِعَلَمٍ من أعلام المالكية ألا وهو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، رحمه الله وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ونفعنا بعلومه في الدارين.

وبعد هذه الرحلة العلمية مع هذه الأطروحة أشير إلى جملة من النتائج والتوصيات التي ظهرت لي من خلال تناول القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية في كتاب مناهج التحصيل أوجزها فيما يأتي:

1. الإمام أبو الحسن الرجراجي كان عالما ذا حس أصولي وفقهي يملك أدوات الاجتهاد المذهبي، وكان يضع الدليل نصب عينيه ويدور معه حيث دار، فبعد إيراده لآراء الفقهاء وأدلتهم يرجح في بعض الأحيان ما يريد، دون أن ينتقص من قيمة الآراء الأخرى، وكتابه مناهج التحصيل يدل على سعة اطلاعه وعلمه الغزير.
2. كان الإمام الرجراجي يربط بين الأصول والفروع، فما تجده يذكر قاعدة أصولية إلا ويرطبها بالتطبيقات الفقهية التي تنبني عليها، وبهذا المنهج يخرج من الفقه النظري العقلي إلى الفقه العملي التطبيقي، وهذه هي الثمرة المرجوة من دراسة العلم الشرعي.
3. إن كتاب مناهج التحصيل يربي ملكة بناء الفروع على الأصول، فهو يعنى بدراسة الخلاف داخل المذهب المالكي وبدراسة مشكلات المدونة بالدرجة الأولى وله اعتناء بإيراد الأدلة ومناقشتها، وبذكر أسباب الاختلاف، وقد جمع بين المنهجين العراقي

والقروي في شرح المدونة.

4. أنه يبتعد عن التعصب المذهبي، وهذه ثمرة تحصيل العلم الشرعي، إذ لا بد أن نلتمس العذر للمخالف، حيث إن لكل عالم معتبر أدلة يبني عليها قوله في المسألة لا بالتشهي والهوى.
5. إن القواعد الأصولية التي حوتها الأطروحة خُرِّجَ على جميعها ستة وثمانون فرعا فقهيا من أبواب متعددة في الفقه المالكي، وفي بعضها إيراد أقوال أصحاب المذاهب الأخرى واختلافهم مع المذهب المالكي.

أما عن التوصيات فأذكر منها:

1. الطلب المتكرر بضرورة إحياء القواعد الأصولية وبيان أثرها في اختلاف الفقهاء، وضرورة المزج بين التقعيد والتطبيق، فهو يربي الملكة الأصولية والحس الاجتهادي.
2. ضرورة الوقوف على الكتب الفقهية التي تعنى بإيراد القواعد الأصولية واستخراجها لمعرفة مشارب العلماء في الاحتجاج بها وإثراء المكتبات بهذا النوع من الدراسة.
3. حث طلاب العلم الشرعي على دراسة القواعد الأصولية؛ لأنه بقدر الإحاطة بها يعظم قدر طالب العلم ويتضح له البناء الفقهي، فالقواعد الأصولية عظيمة النفع بالغة الأهمية.

وأخيرا لا أقول إنني أعطيت الموضوع حقه أو استوفيت الغرض، وإنما أقدم لبنة واحدة وخطوة أولى من خطوات مشروع علمي أصولي طويل، والله أسأل أن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله في كفة حسناتي يوم القيامة ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝٨٨ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ سورة الشعراء، الآية رقم: 88، 89.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

دولـــة لـــيبـيـا

دولـــة لـــيبـيـا

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمي

جامعة الزاوية

إدارة الدراسات العليا والتدريب – كلية الشريعة – قسـم

الفقه وأصوله

ملخص أطروحة الدكتوراه الموسومة بعنوان:

تطبيقات القواعد الأصولية في مناهج التحصيل (من أدلة الأحكام إلى آخر الكتاب)

إعداد الطالب: طارق محمد علي التومي. **إشراف الأستاذ الدكتور:** خالد الهادي يوسف الفلاح.

تتلخص هذه الأطروحة في المحاور الآتية التي تنبئ عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وبيان أهداف الدراسة، وأهم النتائج والتوصيات التي توصلتُ إليها في البحث.

وقد تناولتْ هذه الأطروحةُ دراسة كتاب من أَجَلِّ كتب المذهب المالكي الذي يعتبر عمدة لدى المتأخرين، ألا وهو كتاب (مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها) لعالم جليل من أعلام المذهب المالكي، هو الإمام علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي، ذلك الإمام الفقيه الحافظ الفروعي الفاضل، الذي لخص في شرحه المذكور ما وقع للأئمة من التأويلات، واعتمد على كلام القاضي ابن رشد، والقاضي عياض، وتخريجات أبي الحسن اللخمي، وقد كان ماهرًا في العربية والأصلين.

كما أن الكتاب المذكور يُعْنَى بدراسة الخلاف المذهبي، وبدراسة مشكلات المدونة

بالدرجة الأولى، وله اعتبار بإيراد الأدلة ومناقشتها، واهتمام بالغ ببيان أسباب الاختلاف، وذكر القواعد الأصولية والفقهية وتوظيفها في التفريع الفقهي، إلى غير ذلك من الجوانب المهمة في الكتاب.

وقد اخترت دراسة جانب القواعد الأصولية في الكتاب من حيث استخراج القاعدة ودراستها وبيان أقوال العلماء فيها، وتطبيق تلك القواعد على الفروع الفقهية التي ذكرها الإمام الرجراجي في الكتاب، وقد تناولت في هذه الأطروحة القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام والتعارض والترجيح والنسخ والاجتهاد والتقليد.

ولما لهذه الأبواب من أهمية بالغة – فهي من أعظم أبواب أصول الفقه، وبالوقوف على قواعدهما يمكن معرفة أدلة الكتاب العزيز والسنة النبوية، ومعرفة التعارض الحاصل بين الأدلة الشرعية، ومعرفة أسباب الاختلاف، والاجتهاد والتقليد، فإنه لا يمكن استنباط الأحكام من النصوص الشرعية إلا باستيعاب هذه الأبواب، فالفقيه لا يسمى فقيها إلا بمعرفة جزئياتها.

هذا وقد برزت أهمية الموضوع في محاور أوجزها في الآتي:

المحور الأول: إن الدراسة جاءت لتلقي الضوء على القواعد الأصولية المنثورة فيه، باستخراجها وَتَبْوِيبِهَا وتوضيحها، وذكر الفروع الفقهية المبنية عليها.

المحور الثاني: إن الدراسة تدور حول ربط القواعد الأصولية بالمستند الذي استنبطت منه، ثم إبرازها كميزان في استنباط الأحكام.

المحور الثالث: توضيح أن اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية ـ سواء بين المذاهب الأربعة أم بين أصحاب المذهب الواحد ـ لم يأت جزافا ولا بالتشهي، وإنما هو في معظمه بناء على اختلافهم في القواعد الأصولية.

المحور الرابع: إن طبيعة هذا البحث تقوي الملكة الاجتهادية للباحث، حيث يطلع على كيفية تعامل المجتهدين مع النصوص، وكيفية استنباط الأحكام منها بواسطة القواعد الأصولية.

المحور الخامس: إظهار إبداعات علماء المذهب المالكي في أصول الفقه، والرد على ما يشاع من قلة وندرة العطاء المالكي في أصول الفقه.

أما عن أهداف الدراسة فهي متمثلة في الآتي:

ـ إبراز أهمية القواعد الأصولية في استنباط الأحكام.

ـ ضبط الاستدلال في أصول التشريع – الكتاب والسنة وما ألحق بهما–.

ـ ضبط قياس المسائل غير المنصوص عليها على المسائل المنصوص عليها، وذلك عند عدم توفر دليل من الأدلة المتفق عليها.

ـ الكشف عن القدرة الفائقة التي تتميز بها القواعد الأصولية، وإبراز طاقتها على تحليل الخطابات المختلفة.

هذا وقد كانت خطة الدراسة على النحو الآتي:

التمهيد: ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية وبالكتاب.

المبحث الثاني: التعريف بالقواعد الأصولية.

الباب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام، ويحتوي على فصلين:

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة الأصلية أو المتفق عليها.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة التبعية أو المختلف فيها.

الباب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح والاجتهاد والتقليد.

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد والتقليد.

أما الخاتمة فقد تضمنت النتائج والتوصيات ومن أهمها ما يأتي:

أولا: كان الإمام الرجراجي يربط بين الأصول والفروع، فما تجده يذكر قاعدة أصولية إلا ويرطبها بالتطبيقات الفقهية التي تتبني عليها، وبهذا المنهج يخرج من الفقه النظري العقلي إلى الفقه العملي التطبيقي، وهذه هي الثمرة المرجوة من دراسة العلم الشرعي.

ثانيا: إن كتاب مناهج التحصيل يربي ملكة بناء الفروع على الأصول، فهو يعنى بدراسة الخلاف داخل المذهب المالكي وبدراسة مشكلات المدونة بالدرجة الأولى وله اعتناء بإيراد الأدلة ومناقشتها، وبذكر أسباب الاختلاف، وقد جمع بين المنهجين العراقي والقروي في شرح المدونة.

ثالثا: أنه يبتعد عن التعصب المذهبي، وهذه ثمرة تحصيل العلم الشرعي، إذ لا بد أن نلتمس العذر للمخالف، حيث إن لكل عالم معتبر أدلة يبني عليها قوله في المسألة لا بالتشهي والهوى.

رابعا: إن القواعد الأصولية التي حوتها الأطروحة خُرِّجَ على جميعها ستة وثمانون فرعا فقهيا من أبواب متعددة في الفقه المالكي، وفي بعضها إيراد أقوال أصحاب المذاهب الأخرى واختلافهم مع المذهب المالكي.

أما عن التوصيات فأذكر منها:

أولا: ضرورة إحياء القواعد الأصولية وبيان أثرها في اختلاف الفقهاء، وضرورة المزج بين التقعيد والتطبيق، فهو يربي الملكة الأصولية والحس الاجتهادي.

ثانيا: ضرورة الوقوف على الكتب الفقهية التي تعنى بإيراد القواعد الأصولية واستخراجها لمعرفة مشارب العلماء في الاحتجاج بها وإثراء المكتبات بهذا النوع من الدراسة.

ثالثا: حث طلاب العلم الشرعي على دراسة القواعد الأصولية؛ لأنه بقدر الإحاطة بها

يعظم قدر طالب العلم ويتضح له البناء الفقهي، فالقواعد الأصولية عظيمة النفع بالغة الأهمية.

State of Libya
Ministry of Higher Education
General Department of Postgraduate Studies and Training
University of Zawia – Faculty of Arts – Department of Islamic Studies – Division of Jurisprudence and Legal Theory

Abstract of the Doctoral Thesis Entitled:

Applications of Usuli Principles in *Manahij al-Tahsil* (From the Evidence of Rulings to the End of the Book)

Prepared by: Tariq Mohammed Ali Al-Toumi
Supervised by: Dr. Khaled Al-Hadi Yousef Al-Fallah

This thesis is summarized in the following axes, which indicate the importance of the topic, the reasons for its selection, and outline the study's objectives, along with the most important findings and recommendations reached in the research.

This thesis explores the examination of one of the most highly regarded texts within the Maliki tradition, deemed a crucial reference for subsequent scholars. This text is titled Manahij al-Tahsil wa Nata'ij Lata'if al-Ta'wil fi Sharh al-Mudawwanah wa Hall Mushkilatiha (The Paths of Attainment and the Fruits of Subtle Interpretation in Explaining the Mudawwana and Resolving its Ambiguities) and was authored by the distinguished Maliki scholar, Imam Ali bin Sa'id Abi al-Hasan al-Rajraji. This Imam was a righteous jurist and a master of legal matters (al-furu'), who encapsulated in his aforementioned commentary the diverse interpretations from various Imams, drawing upon the insights of Judge Ibn Rushd, Judge Iyad, and the legal derivations (takhrijat) of Abu al-Hasan al-Lakhmi. He was also highly proficient in Arabic and the two foundational sciences (*al-aslain*, i.e., Usul al-Fiqh and Usul al-Din).

The mentioned book focuses on the study of intra-school differences (*al-khilaf al-madhhabi*) and primarily on resolving the problematic

issues within the *Mudawwana*. It is also notable for citing and discussing evidence, places great emphasis on explaining the reasons for juristic differences and mentions Usuli (legal theory) and Fiqhi (jurisprudential) principles, employing them in juristic derivation (*al-tafri' al-fiqhi*), among other important aspects of the book.

I chose to study the aspect of Usuli principles within the book, in terms of extracting these principles, analyzing them, clarifying the scholars' various opinions regarding them, and applying those principles to the juristic sub-issues (*al-furu' al-fiqhiyyah*) mentioned by Imam al-Rajraji in the book. This thesis covers the Usuli principles related to the Evidence of Rulings (*Adillat al-Ahkam*), Contradiction (*Ta'arud*), Preponderance (*Tarjih*), Abrogation (*Naskh*), Ijtihad, and Taqlid.

Due to the immense importance of these topics – being among the greatest chapters of Usul al-Fiqh – understanding their principles enables one to comprehend the evidence from the Noble Qur'an and the Prophetic Sunnah, recognize contradictions occurring between legal evidence, understand the causes of juristic differences, and grasp Ijtihad and Taqlid. For it is impossible to derive rulings from legal texts without mastering these chapters; a jurist cannot truly be called a jurist without knowing their intricacies.

The importance of the topic is highlighted in the following key axes:

1. The study aims to shed light on the scattered Usuli principles within the book by extracting, classifying, clarifying them, and mentioning the juristic sub-issues built upon them.
2. The study revolves around linking the Usuli principles to their foundational sources from which they were derived and then highlighting them as a criterion for deriving legal rulings.
3. Clarifying that the differences among jurists in juristic sub-issues – whether between the four major schools or among scholars of the same school – did not occur arbitrarily or based on mere whim, but rather, for the most part, were based on their differences regarding Usuli principles.
4. The nature of this research strengthens the researcher's aptitude for Ijtihad, as it provides insight into how the

Mujtahids dealt with texts and how they derived rulings from them using Usuli principles.
5. Showcasing the contributions and innovations of Maliki scholars in the field of Usul al-Fiqh and refuting the common perception of scarce Maliki contributions to this science.

The objectives of the study are as follows:

- Highlighting the importance of Usuli principles in deriving legal rulings.
- Regulating the process of legal reasoning (*al-istidlal*) concerning the foundational sources of legislation – the Qur'an, the Sunnah, and their subsidiaries.
- Regulating the analogy (*qiyas*) of unstated issues upon stated issues in the absence of an agreed-upon evidence.
- Revealing the exceptional capacity inherent in Usuli principles and highlighting their potential for analyzing various discourses.

The research plan was structured as follows:

Introduction: Containing:

1. A biography of the author and his scholarly life.
2. An introduction to the book, its importance, and the author's methodology in legal reasoning.

Chapter One: Usuli Principles related to the Evidence of Rulings, containing two sections:
* Section 1: Usuli principles related to Primary/Agreed-Upon Evidence.
* Section 2: Usuli principles related to Secondary/Contested Evidence.

Chapter Two: Usuli Principles related to Abrogation, Contradiction, Preponderance, Ijtihad, and Taqlid.
* Section 1: Usuli principles related to Abrogation, Contradiction, and Preponderance.
* Section 2: Usuli principles related to Ijtihad and Taqlid.

The **Conclusion** included the findings and recommendations, the most important of which are:

Findings:

1. Imam al-Rajraji continuously connected legal applications (furu') and principles (usul). Every time he cited a Usuli principle, he would promptly support it with the legal implications that resulted from it. He achieves the intended result of learning Islamic legal sciences by using this process, which moves him from theoretical, abstract jurisprudence to applied, practical jurisprudence.
2. The capacity to establish legal derivations (furu') on fundamental principles (usul) is fostered by the book Manahij al-Tahsil. It mainly focuses on fixing the troublesome issues within the Mudawwana and examines disparities within the Maliki school. It combines the Iraqi and Qayrawani methodologies to explain the Mudawwana, giving careful consideration to citing and discussing evidence as well as addressing the causes for disagreements.
3. The author avoids clear of sectarian bias (ta'assub madhhabi), which is a byproduct of learning Islamic law, since one must look for justification for those who disagree with them, since every reputable scholar bases his position on facts rather than hunches or desires.
4. Using all of the Usuli principles discussed in the thesis, 86 juristic sub-issues (furu' fiqhiyyah) from different chapters of Maliki jurisprudence were derived. Citing the views of academics from other schools and emphasizing how they differ from the Maliki school is another example of this.

Recommendations:

1. As this fosters Usuli aptitude and juristic thinking, it is imperative to revive the study of Usuli principles and elucidate their influence on juristic distinctions. Additionally, it is imperative to integrate the study of theoretical principles with their practical application.
2. The need to study legal texts that emphasize quoting and extracting Usuli principles in order to comprehend how scholars

approach these ideas in their arguments and to add this kind of research to libraries.

3. Encouraging students of Islamic legal studies to study Usuli principles since a student's level of proficiency in them establishes their status and makes the framework of jurisprudence clear to them. The Usuli principles are extremely important and beneficial.

الفهارس

1. فهرس الآيات القرآنية.
2. فهرس الأحاديث والآثار.
3. قائمة المصادر والمراجع.
4. فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقمها	رقم الصفحة
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾	البقرة	158	75
﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	البقرة	184	34
﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾	البقرة	184	70
﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾	البقرة	279	111
﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ﴾	البقرة	196	219
﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾	البقرة	234	305
﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ﴾	البقرة	187	278
﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾	البقرة	187	278
﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾	البقرة	144	334
﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ﴾	النساء	64	85
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾	النساء	19	81
﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾	النساء	105	81
﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾	النساء	115	115
﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾	النساء	59	138
﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾	النساء	82	168
﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾	النساء	19	265
﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾	المائدة	3	288
﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾	المائدة	4	66
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾	المائدة	38	319
﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾	المائدة	45	250

﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾	المائدة	89	258
﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ﴾	الانعام	38	136
﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾	الانعام	141	199/79
﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا﴾	الأنعام	139	198
﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَاجٖۖ مِّنَ ٱلضَّأۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَمِنَ ٱلۡمَعۡزِ ٱثۡنَيۡنِۗ﴾	الأنعام	143	198
﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾	الأنعام	90	251
﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً ..﴾	الأنعام	145	303/288
﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾	الأنعام	19	283
﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾	الأنعام	116	312
﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾	الأعراف	204	67
﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾	الأعراف	199	257
﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾	الأعراف	31	301
﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾	التوبة	60	89
﴿وَلَمۡ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ ...﴾	التوبة	16	115
﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾	يوسف	2	24
﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ﴾	يوسف	82	31
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾	إبراهيم	4	28
﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾	إبراهيم	36	31
﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾	النحل	44	79

﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ﴾	النحل	103	25
﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾	الإسراء	36	136
﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾	الإسراء	22	168
﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾	الإسراء	23	210
﴿جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾	الكهف	77	30
﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمۡرِ رَبِّكَۖ لَهُۥ مَا بَيۡنَ أَيۡدِينَا وَمَا خَلۡفَنَا﴾	مريم	64	136
﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾	طه	14	254
﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾	الانبياء	78	330
﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ﴾	الشعراء	88	367
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا﴾	الأحزاب	36	351
﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾	الزمر	28	24
﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾	الزمر	55	267
﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾	الزمر	23	267
﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾	الزمر	17	267
﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا ...﴾	فصلت	44	25
﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا﴾	الشورى	7	24
﴿وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾	محمد ﷺ	33	299
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾	الحجرات	1	136
﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ﴾	النجم	28	312
﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾	المجادلة	3	204
﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾	الحشر	2	132
﴿وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ﴾	الطلاق	6	258
﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ﴾	الطلاق	4	305

فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
أدِّ الأمانة إلى مَن ائتمنك.....	112
إذا جئت فصل مع الناس.....	156
إذا حكم الحاكم فاجتهد.....	330
إذا رقد أحدكم عن الصلاة.....	251
إذا شرب الكلب في إناء أحدكم.....	65
أرأيت لو تمضمضت.....	133
أربعٌ العرجاءُ البين ضلعها.....	105
استوصوا بالنساء خيرا.....	81
اقتدوا باللذين من بعدي.....	229
أكل كل ذي ناب من السباع حرام.....	303
أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن...	108
أن أباه كان يشتري الطعام جزافا...	47
إن الماء لا ينجسه شيء.....	44
أن المرأة مساوية للرجل إلى ثلث الدية.....	100
أن النبي ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب.....	110
إن أمتي لا تجتمع على ضلالة.....	116
أن امرأة تزوجت على نعلين.....	163
أن رجلا أفطر في رمضان.....	69
أن رسول ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان.....	39
أن رسول الله ﷺ سافر إلى مكة عام الفتح في رمضان.....	35
أن علي بن أبي طالب رضي الله عنهُ كان باليمن.....	128
أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنهُ كان يليط أولاد الجاهلية....	126
أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه.....	160

إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس.....	90
إنما الربا في النسيئة.....	109
أيما رجل باع متاعا.....	326
أيما رجل مات أو فلس.....	327
بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ.....	282
تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله.....	138
جراحات النساء على النصف.....	101
جمع بين الظهر والعصر.....	272
الحرير محرم على ذكور أمتي.....	300
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله.....	132
خُذي ما يكفيك وولدك بالمعروف.....	112
الخراج بالضمان.....	64
الخطب يسير، وقد اجتهدنا	278
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.....	310
دعوني ما تركتكم.....	137
الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء.....	110
رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا.....	47
سافرنا مع رسول الله ﷺ في رمضان	34
سألت سعيد بن المسيب كم في أصبع المرأة.....	100
ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة.....	138
شهدت الصبح مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع.....	159
طلقني زوجي ثلاثا.....	92
فرضت الصلاة ركعتين ركعتين.....	76
فلعله نزعه عرق.....	133
فما كرهته فدعه ولا تحرمه على أحد.....	107

قد صام رسول الله ﷺ في السفر....	34
قد عرفت أن بعضكم خالجنيها...	68
قصر رسول الله ﷺ في السفر وأتم...	77
كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذي بهما أذنيه...	105
كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام.....	48
كيف تقضى إذا عرض لك قضاء.....	252
لا تصلوا صلاة في يوم مرتين....	160
لا ربا إلا في النسيئة.....	109
لا طلاق إلا من بعد النكاح....	71
لا طلاق فيما لا يَملك.....	72
لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة.....	87
لا يجمع الله أمتي على ضلالة.....	116
لا يجمع بين المرأة وعمتها	85
لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله	116
لا يصلين أحد العصر إلا.....	333
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى.....	87
ليس في حب ولا تمر صدقة حتى.....	82
ليس لعرق ظالم حق.....	308
ليس لك عليه نفقة.....	92
ليس من البر الصيام في السفر.....	35
ليست فيما دون خمسة أوسق.....	82
ما اجتمع الحلال والحرام.....	310
ما رآه المسلمون حسنًا.....	257
من جمع بين الصلاتين من غير عذر.....	299
من مات يشرك بالله شيئا دخل النار.....	168

وَالِ أيَّهما شئت.....	127
وفي بضع أحدكم صدقة.....	166
ولا تصروا الإبل والغنم.....	63
الولد للفراش.....	127
يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم.....	149
يا رسول الله، قد وهبت نفسي لك.....	162

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

ثانيا: علوم القرآن:

1. الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة سنة: 1394هـ.
2. أحكام القرآن للجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة سنة: 1405هـ.
3. أحكام القرآن، لابن العربي، دار الفكر العربي، دون طبعة ولا سنة نشر.
4. أضواء البيان، للشنقيطي، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1415 هـ، 1995م.
5. الإكليل في استنباط التنزيل، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة: 1401 هـ، 1981م.
6. جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ، 2000م.
7. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة: 1384هـ، 1964م.
8. اللباب في علوم الكتاب، لسراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1419 هـ، 1998م.
9. معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ.
10. مناهل العرفان، للزرقاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1996م.

ثالثا: كتب الحديث وعلومه:

11. الاستذكار، لابن عبد البر، دار قتيبة، دمشق، الطبعة: الأولى 1414هـ، 1993م.
12. إسعاف المُبَطَّأْ برجال الموطأْ، لجلال الدين السيوطي، المكتبة الشاملة.
13. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1419هـ، 1998م.
14. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، لابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

الطبعة: الثانية.
15. تدريب الراوي، للسيوطي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
16. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، للنووي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1405هـ، 1985م.
17. التمهيد، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1419هـ، 1999م.
18. الجامع الصحيح، سنن الترمذي، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ، 1975م.
19. الجامع الصغير، السيوطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
20. الجامع المسند الصحيح ، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ، 1987م.
21. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، لابن الملقن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1410هـ.
22. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت.
23. سبل السلام، للصنعاني، دار الحديث، القاهرة، طبعة سنة: 1425هـ، 2004م.
24. سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، دون طبعة ولا سنة نشر.
25. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة: 1424هـ 2003م.
26. السنن الكبرى، للنسائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2001م.
27. صحيحُ ابن خُزَيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة: 1424هـ، 2003 م.
28. السنن، لأبي داود السجستاني، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
29. شرح الزرقاني على الموطإ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ، 2003م.
30. شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ، 1987م.

31. عارضة الأحوذي، لأبي بكر بن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت.
32. فتح الباري، لابن حجر، دار المعرفة، بيروت، طبعة سنة: 1379هـ.
33. فتح الباري، لابن رجب الحنبلي، دار ابن الجوزي، السعودية، الدمام، طبعة سنة: 1422هـ.
34. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1992م.
35. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن الهيثمي ، مكتبة القدسي، القاهرة، طبعة سنة: 1414 هـ، 1994م.
36. المختصر في علم الأثر، لأبي عبد الله الكافِيَجي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ.
37. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله لحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت.
38. مسند البزار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة: 2009م، ج7، ص186.
39. المسند الصحيح المختصر، لمسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
40. مسند الفاروق، لابن كثير، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة: الأولى، 1411هـ، 1991م.
41. المسند، لأحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، دون طبعة ولا سنة نشر.
42. المسند، لمحمد بن إدريس الشافعي، شركة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، سنة: 1425 هـ، 2004م.
43. المصنف، لأبي بكر ابن أبي شيبة، دار الفاروق، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1429هـ، 2009م.
44. المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ، سنة: 1403هـ.
45. المعجم الأوسط، الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، دون طبعة ولا سنة نشر.
46. المعجم الكبير، للطبراني مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، سنة: 1404هـ، 1983م.

47. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1416هـ،1995م.
48. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، سنة: 1351هـ، 1932م.
49. معرفة السنن والآثار، البيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية، دار الوعي، دار قتيبة، حلب، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1412هـ، 1991م.
50. معرفة علوم الحديث، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ، 1977م.
51. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي، المكتبة الشاملة
52. مقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، مكتبة الفارابي، الطبعة الأولى، سنة: 1984م.
53. المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
54. موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: سنة: 1413هـ.
55. الموطأ، لمالك بن أنس، دار إحياء التراث العربي، مصر.
56. نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1997م.
57. النكت على ابن الصلاح، ابن حجر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة: 1404هـ، 1984م.

رابعا: كتب أصول الفقه:

58. الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1416هـ، 1995 م.
59. إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، عبد الكريم النملة، دار العاصمة، الطبعة الأولى، سنة: 1417هـ، 1996م.

60. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، وهي رسالة مطبوعة ضمن آثار الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.
61. أثر اشتراط المناسبة في العلة وعدمه في مسائل القياس، لعبد الله بن سعد، مجلة العلوم الشرعية، العدد السابع والثلاثون، سنة 1436هـ.
62. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة: 1392هـ، 1972م.
63. إجابة السائل شرح بغية الآمل، الصنعاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1986م
64. الاجتهاد المقاصدي، لنور الدين الخادمي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
65. إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، لابن هبيرة البغدادي، دار العلا، الطبعة الأولى، سنة: 1430هـ، 2009م.
66. الإجماع، لابن المنذر، دار المسلم للنشر، الطبعة الأولى سنة: 1425هـ، 2004م.
67. إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، منشورات جامعة المرقب، الطبعة الأولى، سنة: 2005م.
68. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1404هـ.
69. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1404هـ.
70. أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ.
71. إرشاد الفحول، للشوكاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، سنة: 1419هـ، 1999م.
72. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، للصنعاني، بالأمير، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، سنة: 1405هـ.
73. إرشاد النقاد إلى قواعد الاجتهاد، لإسماعيل محمد علي عبد الرحمن، المكتبة الالكترونية الشاملة.
74. الاستدلال عند الأصوليين، لأسعد الكفراوي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة:

1423هـ، 2002م.
75. الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424 هـ، 2003م.
76. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، لحسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، سنة: 1928م.
77. أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
78. أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، الطبعة السادسة، سنة: 1995م.
79. أصول الفقه الإسلامي، عبد الحميد الجياش، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1430هـ، 2009م.
80. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1426هـ، 2005م.
81. أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب جمعا وتوثيقا ودراسة، عبد المحسن الريس.
82. أصول الفقه محمد أبو النور زهير، دار المنار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2001م.
83. أصول الفقه، لابن مفلح، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ ، 1999م.
84. أصول الفقه، لأبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة سنة: 1426هـ، 2006م.
85. أصول فقه الأمام مالك وأدلته النقلية، عبد الرحمن الشعلان، الإدارة العامة للثقافة والنشر، السعودية، طبعة سنة: 1424هـ، 2003م.
86. الاعتصام، للشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
87. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، دار الجيل، بيروت، طبعة سنة: 1973م.
88. إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت، طبعة سنة: 1973م.
89. الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، لعثمان بن علي المارديني الشافعي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، سنة: 1999م.
90. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

91. البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ – 1994م.
92. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ، 1994م.
93. البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1997م.
94. البرهان في أصول الفقه، للجويني، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، سنة: 1418هـ.
95. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ، 1986م.
96. التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1403هـ.
97. التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1403م.
98. تجديد أصول الفقه الإسلامي، حسن الترابي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
99. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2000م.
100. تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، للمرداوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ، 2013م.
101. التحصيل من المحصول، لسراج الدين الأرموي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.
102. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهوني، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2002م.
103. التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي الأبياري، دار الضياء، الكويت، الطبعة: الأولى، 1434هـ، 2013م.
104. تخريج الفروع على الأصول، للزَّنجاني الشافعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1398هـ.

105. الترياق النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع، لأبي بكر بن عبد الرحمن بن شهاب الدين العلوي الحسيني الشافعي، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، ص206.
106. الترياق النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع، للأبي بكر بن عبد الرحمن العلوي الحسيني الشافعي، دائرة المعارف، الطبعة الأولى.
107. تسهيل الطرقات في نظم الورقات، يحيى العمريطي.
108. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1998م.
109. التعارض والترجيح عند الأصوليين، محمد إبراهيم الحنفاوي، دار الوفاء، الطبعة الثانية، سنة: 1408هـ، 1987م.
110. تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، طبعة سنة: 1947م.
111. التعليل بالعلة القاصرة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي، رمضان أبو سمرة، مجلة الشريعة والقانون، العدد الرابع والثلاثون، ج1، سنة: 1441هـ، 2019م.
112. تقريب الوصول إلي علم الأصول، لابن جزي الغرناطي، دار التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1440هـ، 1990م.
113. التقريب والإرشاد، لأبي بكر الباقلاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة: 1418 هـ، 1998م.
114. التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، سنة: 1403هـ، 1983م.
115. تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدّبوسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2001م.
116. التلخيص في أصول الفقه، للجويني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
117. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكَلْوَذَاني، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، سنة: 1406 هـ، 1985م.
118. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للأمير الصنعاني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، المكتبة الالكترونية الشاملة.

119. التوضيح في حل غوامض التنقيح، لعبيد الله الحنفي، دار الكتب العلمية، 1416هـ، 1996م.
120. التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو المالكي، المطبعة التونسية، طبعة سنة: 1328هـ.
121. التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، لمحمد الطاهر بن عاشور، مطبعة النهضة، تونس.
122. تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة نشر.
123. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمد العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
124. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للعطار الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
125. حاشية الفتوحات على شرح الورقات، لأحمد بن عبد اللطيف الجاوي، وبهامشه شرح الورقات، لجلال الدين المحلي، دار قتيبة، الكويت، دون طبعة ولا سنة نشر.
126. الحاصل من المحصول، لتاج الدين الأرموي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، طبعة سنة: 1994م.
127. الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة: 1403هـ.
128. حجية الحديث المرسل عند الإمام مالك، محمود صالح جابر، دراسات في علوم الشريعة والقانون المجلد33، العدد2، سنة 2006م.
129. حجية السنة النبوية، عبد الغني عبد الخالق، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ، 1986م، ص489.
130. حجية القياس والرد على المخالفين، يوسف بن عبد الرحمن، المكتبة الالكترونية الشاملة.
131. الرخص الشرعية، لعبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1410هـ، 1990م.
132. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود بن أحمد البابرتى، مكتبة الرشد، لطبعة الأولى، سنة: 1426هـ، 2005م.
133. الرسالة، للشافعي، مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1358هـ.

134. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1999م، 1419هـ.
135. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1419هـ، 1999م.
136. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبد الله الحسين بن علي الرجراجي السِّمْلالي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة: 1425 هـ، 2004م.
137. روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، مؤسسة الريّان، الطبعة الثانية، سنة: 1423هـ، 2002م.
138. روضة الناظر، لابن قدامة، مؤسسة الريّان، الطبعة الثانية: سنة: 1423هـ، 2002م.
139. السبر والتقسيم وأثره في التقعيد الأصولي، لمؤلفها سعيد القحطاني، أطروحة دكتوراه.
140. سد الذرائع عند الحنفية دراسة تطبيقية، للباحث مازن بن عبد اللطيف البخاري.
141. الشاذ والمنكر وزيادة الثقة موازنة بين المتقدمين والمتأخرين، لأبي ذر عبد القادر بن مصطفى بن عبد الرزاق المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1426 هـ، 2005م.
142. شرح البلبل في أصول الفقه، سعد الشثري، المكتبة الالترونية الشاملة.
143. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح، مصر، دون طبعة ولا سنة نشر.
144. الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى سنة: 1432 هـ، 2011 م.
145. شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة: 1437هـ، 2016م.
146. شرح الكوكب المنير، لابن النجار، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، سنة: 1418هـ، 1997م.
147. شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1419هـ، 1999م.

148. شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، للقرافي، رسالة علمية، كلية الشريعة جامعة أم القرى، عام النشر: 1421هـ، 2000م.
149. شرح تنقيح الفصول، للقرافي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، سنة: 1393هـ.
150. شرح جمع الجوامع لابن السبكي، شمس الدين المحلي، المكتبة الشاملة.
151. شرح زاد المستقنع، لمحمد المختار الشنقيطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
152. شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع الطوفي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ، 1987م.
153. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، سنة: 1390هـ، 1971م.
154. صفة المفتي والمستفتي، لنجم الدين الحراني الحنبلي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة: الأولى، 1436هـ، 2015م.
155. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، سنة: 1435هـ، 2014م.
156. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، سنة: 1435هـ، 2014م.
157. طريقة الحصول على غاية الوصول، لأبي يحي زكريا الأنصاري، المكتبة الالكترونية الشاملة.
158. العدة شرح العمدة، بهاء الدين المقدسي، دار الحديث، القاهرة، طبعة سنة: 1424هـ 2003م.
159. العدة شرح العمدة، لبهاء الدين المقدسي، دار الحديث، القاهرة، طبعة سنة: 1424هـ، 2003م.
160. العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، المكتبة الشاملة.
161. العرف والعادة في رأي الفقهاء، أحمد أبو سنة، مطبعة الأزهر، سنة:1947م.
162. العلة القاصرة والتعليل بها عند الأصوليين، لعبد الباري محمد خلة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية.

163. القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، لأيمن حمزة عبد الحميد، دار اليسر، الطبعة الأولى، سنة، 1433هـ، 2012م.
164. القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، للجيلاني المريني، دار ابن عفان، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1433هـ، 2002م.
165. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، محمد بكر إسماعيل، دار المنار، الطبعة الأولى، سنة: 1417، 1997م.
166. علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة، الأزهر، الطبعة الثامنة لدار القلم.
167. عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، أحمد محمد سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية، الطبعة الثانية، سنة: 1421هـ، 2000م.
168. عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي، موسى إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، سنة، 1424هـ، 2004م.
169. غاية السول إلى علم الأصول، لابن المبرد الحنبلي، مكتبة غراس، الكويت، الطبعة: الأولى، 1433هـ، 2012م.
170. غاية الوصول في شرح لب الأصول، لزكريا الأنصاري، دار الكتب العربية، مصر.
171. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1425هـ، 2004م.
172. الفائق في أصول الفقه، صفي الدين الأرموي ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1426هـ، 2005م.
173. فتح الودود شرح مراقي السعود، لعبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
174. الفروق، للقرافي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة: 1418هـ، 1998م.
175. الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، سنة: 1414هـ، 1994م.
176. الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة: الثانية، سنة: 1421هـ.

177. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي اللكنوي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
178. قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، للحطاب، المكتبة الالكترونية الشاملة.
179. قواطع الأدلة، للسمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1999م.
180. الكافي شرح البرزلي، لحسام الدين السِّغْنَاقي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2001م.
181. كتاب الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون طبعة ولا سنة نشر.
182. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للبخاري، دار الكتاب الإسلامي، دون طبعة ولا سنة نشر.
183. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
184. كنز الوصول الى معرفة الأصول، للبزدوي، مطبعة جاويد بريس.
185. لباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق المالكي، دار البحوث، والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2001م.
186. اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، سنة:1424 هـ، 2003 م.
187. متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، لعبدالله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
188. المحصول في أصول الفقه، لابن العربي، دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ، 1999م.
189. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1400هـ.
190. المختصر بشرح العضد، لعضد الملة الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1421، 2000م.
191. مذكرة في أصول الفقه ، للشنقيطي، دار الحديث، القاهرة، دون طبعة ولا سنة نشر.
192. المستصفى في أصول الفقه، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،

سنة:1413هـ، 1993م.
193. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، دار الكتاب العربي، دون طبعة ولا سنة نشر.
194. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، سنة: 1427هـ.
195. المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المنياوي، المكتبة الالكترونية الشاملة، الطبعة الثانية، سنة: 1432هـ، 2011م.
196. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1403هـ.
197. المعونة في الجدل، للشيرازي، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ.
198. مفتاح الوصول، للتلمساني، مكتبة الرشاد.
199. المقدمة في الأصول، لابن القصار المالكي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
200. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، سنة: 1326هـ، ص100.
201. المنخول، لأبي حامد الغزالي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة: 1419 هـ، 1998م.
202. المنخول، للغزالي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة: 1419 هـ، 1998م.
203. منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ، 2013م.
204. منهاج الوصول إلى على الأصول، للقاضي البيضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1434هـ، 2013م.
205. المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي.
206. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ، 1999م.
207. الموافقات للشاطبي، دار المعرفة، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر، ج2، ص65.
208. الموجز في أصول الأحكام، فاتح زقلام، مكتبة الوحدة، طرابلس، ليبيا.

209. الموجز في أصول الأحكام، لفاتح زقلام، الجزء الرابع، مطبعة دار الفيفساء، بنغازي،
210. ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الأولى، سنة: 1404هـ.
211. النبذة الكافية في أحكام أصول الفقه، لابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة: 1405هـ.
212. نثر الورود شرح مراقي السعود ، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، دون ط، ج1، ص373.
213. نشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، مطبعة فضالة المغرب، دون طبعة ولا سنة نشر.
214. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ – 1995م.
215. نهاية السول، للأسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى 1420هـ، 1999م.
216. نهاية المطلب في دراية المذهب، لأبي المعالي الجويني، دار المعالي، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ،2007م.
217. نهاية الوصول إلى علم الأصول، مظفر الدين الساعاتي، رسالة دكتوراة تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، طبعة سنة: 1405هـ، 1985م.
218. نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة: 1416هـ، 1996م.
219. الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء بن عقيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ، 1999م.
220. الوجيز في أصول الفقه، لعبد السلام أبو ناجي، منشورات جامعة المرقب، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ، 2013م.
221. الوجيز في أصول الفقه، للزحيلي، دار الخير، دمشق، الطبعة: الثانية، سنة: 1427 هـ، 2006 م.
222. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد صدقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الرابعة، سنة: 1416هـ، 1996م.

223. الوسيط في أصول الفقه، د. عمر مولود عبد الحميد، الجامعة المفتوحة، طرابلس، ليبيا.
224. الوصف المناسب لشرع الحكم، لأحمد الشنقيطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.

خامسا: كتب الفقه:

225. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لأبي بكر الدمياطي، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1997م.
226. الاختيار لتعليل المختار، لأبي الفضل الحنفي، مطبعة الحلبي، القاهرة، طبعة سنة: 1356هـ، 1937م.
227. أسنى المطالب، لأبي زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، دون طبعة ولا سنة نشر.
228. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب الإمام مالك، لأبي بكر الكشناوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
229. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، لأبي بكر الكشناوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
230. الإشراف على نكث مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ، 1999م.
231. الإقناع في الفقه الشافعي، للماوردي، المكتبة الالكترونية الشاملة
232. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1415م.
233. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
234. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الشربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1415م.
235. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لشرف الدين الحجاوي المقدسي، دار المعرفة بيروت، لبنان.
236. الأم، للشافعي، دار الفكر، الطبعة الاولى، سنة: 1400هـ 1980م.
237. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

238. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، دون طبعة ولا سنة نشر.
239. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
240. بداية المجتهد، لابن رشد، دار الحديث، القاهرة.
241. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1406هـ، 1986م.
242. البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ.
243. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، سنة:1421 هـ، 2000م.
244. البيان والتحصيل، لمحمد بن رشد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ، 1988م.
245. التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1416هـ، 1994م.
246. تاريخ التشريع الإسلامي، مناع بن خليل القطان، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، سنة: 1422هـ،2001م.
247. التبصرة، للخمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، سنة: 1432هـ، 2011م.
248. تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي،، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة: 1405هـ، 1984م.
249. التعريفات للجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ، 1983م، ص159.
250. التفريع، لابن الجلاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ، 2007م. شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
251. التلقين في الفقه المالكي، للقاضي عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1425هـ، 2004م.

252. التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1432هـ، 2011م.
253. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
254. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، لمحمد بن الفراء البغوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1997م.
255. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي، مركز نجيبويه، الطبعة الأولى، سنة: 1429هـ.
256. جامع الأمهات، لابن الحاجب، اليمامة للطباعة، الطبعة الثانية، سنة: 1421هـ، 2000م.
257. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، لعبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ، 2000م.
258. الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ، 2013م.
259. جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدين الأسيوطي الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1417هـ، 1996م.
260. الجوهرة النيرة، لأبي بكر الحدادي الحنفي، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، سنة: 1322هـ.
261. الجوهرة النيرة، لأبي بكر الزبيدي الحنفي، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، سنة: 1322هـ.
262. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لابن عرفة الدسوقي، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة نشر.
263. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، للعدوي، دار الفكر – بيروت، طبعة سنة: 1414هـ، 1994م.
264. حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، لشهاب الدين القليوبي، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1419هـ، 1998م.
265. الحاوي الكبير، للماوردى، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
266. الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة:

1424هـ، 2003م.
267. الدر الثمين والمورد المعين، لميارة الفاسي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، سنة: 1437هـ، 2016م.
268. الذخيرة، للقرافي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1994م.
269. رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1412هـ، 1992م.
270. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة سنة: 1412هـ، 1991م.
271. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، لابن بزيزة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1431هـ، 2010م.
272. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لمحمد بن أحمد الأزهري الهروي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، سنة: 1399م.
273. سراج السالك شرح أسهل المسالك، للسيد عثمان بن حسنين الجعلي، دار القدس، القاهرة، الطبعة الأولى.
274. الشامل في فقه الإمام مالك، لبهرام الدميري، مركز نجيبويه، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1429هـ، 2008م.
275. شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ، 2007 م.
276. شرح التلقين، للمازري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 2008م.
277. شرح الرسالة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ، 2007م.
278. شرح الزُّرقاني على مختصر خليل ومعه حاشية البناني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2002م.
279. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للزركشي، دار العبيكان، الطبعة الأولى، سنة: 1413هـ، 1993م.
280. الشرح الصغير، للدردير، دار المعارف، دون طبعة ولا سنة نشر.

281. شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، سنة: 1409هـ، 1989م.
282. الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، دون طبعة ولا سنة نشر.
283. شرح حدود ابن عرفة، للرصاع، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1350هـ.
284. شرح زروق على الرسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2006م، 1427هـ.
285. شرح غريب ألفاظ المدونة، للجُبّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1425هـ، 2005م.
286. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
287. شرح مختصر الطحاوي، للجصاص، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة: 1431هـ، 2010م.
288. شرح مختصر الطحاوي، للجصاص، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة: 1431 هـ، 2010م.
289. ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، لمحمد الأمير المالكي، دار يوسف بن تاشفين، مكتبة الإمام مالك، موريتانيا، الطبعة الأولى، سنة: 1426هـ، 2005م.
290. ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، محمد الأمير المالكي، دار يوسف بن تاشفين، الطبعة الأولى، سنة: 1426هـ، 2005م.
291. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، لأبي القاسم الرافعي القزويني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ، 1997م.
292. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1423هـ، 2003م.
293. العناية شرح الهداية، جمال الدين الرومي البابرتي، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة نشر.
294. العناية شرح الهداية، لأبي عبد الله البابرتي، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة نشر.
295. عيون المجالس، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2000م.

296. عيون المسائل، للقاضي عبد الوهاب، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1430هـ، 2009م.
297. الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1386هـ.
298. فتح القدير، للكمال بن الهمام، المكتبة الإلكترونية الشاملة.
299. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، بيروت، الطبعة الرابعة سنة: 1422هـ، 2002م.
300. الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف بيروت، الطبعة الخامسة، سنة: 1428هـ، 2007م.
301. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، لأبي العباس المقري التلمسان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، طبعة سنة: 1358هـ، 1939م
302. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مصطفى الخن وآخرون، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، سنة: 1413هـ، 1992م.
303. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لشهاب الدين النفراوي، دار الفكر، طبعة سنة: 1415هـ، 1995م.
304. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لشهاب الدين النفراوي، دار الفكر، طبعة سنة: 1415هـ، 1995م.
305. القوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
306. الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1414هـ، 1994م.
307. الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة: 1407هـ.
308. كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، ج20،ص31.
309. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، المكتبة الالكترونية الشاملة.
310. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، لتقي الدين الحصني الشافعي، دار الخير، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1994م.
311. كفاية النبيه في شرح التنبيه، لأحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة، دار

الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2009م
312. اللباب في شرح الكتاب، لعبد الغني الميداني الحنفي، المكتبة العلمية، بيروت.
313. المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1418 هـ، 1997م.
314. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1419هـ، 1999م.
315. الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، لابن الملقن، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، سنة: 1431 هـ، 2010م.
316. المبسوط للسرخسي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2000م، ج5، ص361، بدائع الصنائع، للكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة سنة: 1982م.
317. المبسوط للسرخسي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1421هـ، 2000م.
318. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، دار الوفاء، الطبعة الثالثة: 1426هـ، 2005م.
319. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، سنة: 1426 هـ، 2005م.
320. المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
321. المحلى بالآثار، لابن حزم، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1421هـ، 2001م.
322. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبرهان الدين بن مَازَةَ البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2004م.
323. المختصر الفقهي، لابن عرفة، مؤسسة خلف، الطبعة الأولى، سنة: 1435 هـ، 2014م.
324. مختصر القدوري في الفقه الحنفي، لأحمد بن محمد القدوري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ، 1997م.
325. المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، سنة: 1425هـ، 2004م.
326. مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي، المغرب، طبعة سنة: 1985م.

327. مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1436، 2015م.
328. المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1415هـ، 1994م.
329. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده الحنبلي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة: 1415هـ، 1994م.
330. المعونة، للقاضي عبد الوهاب، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، دون طبعة ولا سنة نشر، ص1743.
331. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
332. المغني، لابن قدامة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1405هـ.
333. المقدمات لابن رشد الجد، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ملحقة بالمدونة الكبرى.
334. المقدمات، لابن رشد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1408هـ، 1988م.
335. مناهج التحصيل، للرجراجي، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة: 1428هـ، 2007م
336. المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى سنة: 1420هـ، 2000م.
337. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، دار الفكر، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.
338. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة: 412هـ، 1992م.
339. موسوعة القواعد الفقهية، لمحمد صدقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2003م
340. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لأبي البقاء الشافعي، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، سنة: 1425هـ، 2004م.
341. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لكمال الدين الدَّمِيرِي الشافعي، دار المنهاج، جدة، الطبعة

الأولى، سنة: 1425هـ، 2004م.
342. نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، لمحمد بن عمر الجاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.
343. نهاية المحتاج، للرملي، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1404هـ، 1984م.
344. النهر الفائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1422هـ، 2002م.
345. النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1999م.
346. الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
347. الوجيز في القواعد الفقهية، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1427هـ، 2006م.

سادسا: كتب اللغة والمعاجم:

348. تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، دار الهداية.
349. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة: 1407هـ، 1987م.
350. قاموس العين، الخليل ابن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، دون طبعة ولا سنة نشر.
351. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، سنة: 1426هـ، 2005م.
352. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
353. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
354. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: 1414هـ.
355. مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة سنة: 1415هـ، 1995م.
356. المصباح المنير للفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، دون طبعة ولا سنة نشر.

357. المصباح المنير، للفيومي، المكتبة العلمية، دون طبعة ولا سنة نشر.
358. معجم مصطلح الأصول، لهيثم هلال، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2003م.
359. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، جلال الدين السيوطي، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2004م.
360. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، دار الفكر، طبعة سنة: 1399هـ، 1979م.
361. مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، طبعة سنة: 1984م.

سابعا: التراجم والطبقات:

362. الاستيعاب، في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر القرطبي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1412 هـ، 1992م.
363. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 1415هـ، 1994م.
364. الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1415هـ.
365. الأعلام، للزركشي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، سنة: 2002م.
366. البداية والنهاية، لابن كثير، دار الفكر، طبعة سنة: 1407هـ، 1986م.
367. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1417هـ
368. تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة: 1408هـ، 1988م،
369. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض، مطبعة فضالة، المغرب، دون طبعة ولا سنة نشر.
370. ترتيب المدارك، للقاضي عياض، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية، سنة: 1403هـ، 1983م.
371. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لأبي الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1400هـ، 1980م.

372. الثقات، لابن حبان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، سنة: 1393هـ، 1973م.
373. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، لأبي عبد الله الحميدي، الدار المصرية، القاهرة، طبعة سنة: 1966م.
374. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
375. سير أعلام النبلاء، للذهبي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: 1427هـ، 2006م.
376. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن سالم مخلوف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1424هـ، 2003م.
377. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح العكري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1406 هـ، 1986م.
378. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، مطبعة هجر ، الطبعة الثانية، سنة: 1413هـ.
379. طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1970م.
380. طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحي بن المرتضى لدين الله، دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة سنة: 1380هـ، 1961م.
381. طبقات المفسرين، جلال الدين السيوطي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1396هـ.
382. الفرق بين الفرق، للبغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1977م.
383. كفاية المحتاج لمعرفة ما ليس في الديباج، للتنبكتي، وزارة الأوقاف المغربية، طبعة سنة: 1421هـ، 2000م.
384. لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1390هـ، 1971م.
385. المعسول، لمحمد المختار السوسي، دار النجاح، الدار البيضاء، طبعة سنة: 1381هـ، 1962م.

386. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، لجمال الدين الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1412 هـ، 1992م.
387. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1382هـ، 1963م.
388. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتنبكتي، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، سنة: 2000م.
389. الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي، دار إحياء التراث، بيروت، طبعة سنة: 1420هـ، 2000م.
390. وفيات الأعيان، لابن خلكان، دار صادر، بيروت، طبعة سنة: 1900م.

فهرس المحتويات

الآية	أ
الإهداء	ب
الشكر والتقدير	ج
المقدمة	4
أهمية الموضوع وأسباب اختياره:	6
إشكالية الدراسة	6
أهداف الدراسة:	7
المنهجية المتبعة	7
الدراسات السابقة	8
خطة الدراسة:	9
التمهيد ويحتوي على مبحثين:	11
المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية وبالكتاب	12
المطلب الأول: التعريف بالمؤلف وبحياته العلمية.	12
المطلب الثاني: التعريف بالكتاب، أهميته، ومنهج المؤلف في الاستدلال.	15
المبحث الثاني: التعريف بالقواعد الأصولية.	18
المطلب الأول: معنى القاعدة الأصولية وعلاقتها بأصول الفقه.	18
المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية.	20
الباب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام:	22
الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة الأصلية أو المتفق عليها.	23
المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم.	24
القاعدة الأولى: القرآن هل اشتمل على لغة سوى العرب أم لا؟	24

القاعدة الثانية: القرآن فيه مجاز أو كله حقيقة	29
المبحث الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة النبوية.	37
القاعدة الأولى: الزيادة في الخبر إذا كان راويها ثقة هل تقبل تلك الزيادة أم لا؟	38
القاعدة الثانية: العمل مقدم على القياس	49
القاعدة الثالثة: أخبار الآحاد مقدمة على الأقيسة	57
القاعدة الرابعة: الراوي إذا روى الحديث ثم خالفه هل يكون ذلك وهنًا في الحديث؟	73
القاعدة الخامسة: السنة مفسرة لمجمل القرآن مخصصة لعمومه	79
القاعدة السادسة: المرسل كالمسند عند مالك في وجوب العمل به	93
القاعدة السابعة: الجمع بين الحديثين عند الإمكان أولى من الطرح	102
المبحث الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع.	114
القاعدة الأولى: الإجماع واجب الاتباع	115
القاعدة الثانية: الإجماع على خلاف الأصل هل تقوم به حجة أم لا؟	119
القاعدة الثالثة: إجماع السكوت هل يكون حجَّة أم لا؟	122
المبحث الرابع: القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس.	130
القاعدة الأولى: جواز القياس في الشرع.	131

القاعدة الثانية: الإجماع المنعقد على غير قياس، هل يقاس عليه أم لا؟	143
القاعدة الثالثة: قياس الشبه ضعيف عند الأصوليين.	146
القاعدة الرابعة: قياس العكس ضعيف عند الأصوليين.	165
القاعدة الخامسة: العلة القاصرة هل يصح التعليل بها؟.	176
القاعدة السادسة: التأثير هو وجود الحكم بوجود العلة.	184
القاعدة السابعة: المناسبة والإخالة شرط في صحة العلة.	190
القاعدة الثامنة: السبر والتقسيم.	196
القاعدة التاسعة: القياس الجلي عند الأصوليين.	209
القاعدة العاشرة: الرخص هل يقاس عليها.	215
الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها:	225
القاعدة الأولى: قول الصحابي وفعله هل تقوم به الحجة؟	226
القاعدة الثانية: حماية الذريعة هل تحمى أو لا تحمى؟	241
القاعدة الثالثة: شرائع من قبلنا هل هي لازمة لنا أم لا؟.	250
القاعدة الرابعة: العرف دليل شرعي عندنا	256
القاعدة الخامسة: القياس المصلحي ضعيفٌ عند الأصوليين	261
القاعدة السادسة: الاستحسان هو جمع بين الأدلة المتعارضة	265
القاعدة السابعة: عمل أهل المدينة هل يكون دليلا أو لا يكون؟	271

القاعدة الثامنة: استصحاب الحال	274
الباب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح والاجتهاد والتقليد.	279
الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ والتعارض والترجيح	280
المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالنسخ	280
القاعدة الأولى: النسخ هل بنفس وروده، أو لا يلزم المكلف استعمال مقتضاه إلا بعد البلاغ؟	281
القاعدة الثانية: لا خلاف عند أهل العلم أنه لا تنسخ آية مدنية بآية مكية.	287
القاعدة الثالثة: العادات لا يعدد بها النسخ، ولا يقدم الحكم بها على أخبار الآحاد بالاتفاق	290
المبحث الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالتعارض والترجيح	294
القاعدة الأولى: تعارض العمومين عموم الكتاب وعموم السنة.	295
القاعدة الثانية: الحظر والإباحة إذا اجتمعا أيهما يقدم	209
القاعدة الثالثة: ترجيح العلة المتحدة الوصف على كثيرة الأوصاف.	216
القاعدة الرابعة: العلة إذا كانت تعم فروعها مقدمة على التي لا تعم فروعها عند الترجيح	321
القاعدة الخامسة: ما وافق من الأحاديث المتعارضة قياس المعنى فهو أقوى من قياس الشبه.	324
الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد والتقليد.	328

القاعدة الأولى: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟	329
القاعدة الثانية: المجتهد هل يعذر باجتهاده أم لا؟	337
القاعدة الثالثة: الاجتهاد مع وجود النص ممنوع.	350
القاعدة الرابعة: لا يجوز إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها على قولين.	356
القاعدة الخامسة: لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر فيما لا يخشى فواته قبل نظره.	362
الخاتمة	366
ملخص الأطروحة باللغة العربية	368
ملخص الأطروحة باللغة الانجليزية	373
فهرس الآيات القرآنية.	379
فهرس الأحاديث والآثار.	382
قائمة المصادر والمراجع.	386
فهرس المحتويات.	413