

الاستدلال عند الأصوليين

معناه وحقيقته ، الإحتجاج به ، أنواعه

تأليف
الدكتور
علي بن عبد العزيز العميري

مكتبة
التوبة

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الاستدلال
عند الأصوليين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م

الرياض - المملكة العربية السعودية - شارع جرير
هاتف ٤٧٦٣٤٢١ ص. ب ١٨٢٩٠ الرمز ١١٤١٥

مكتبة
التوثيق

الاستدلال عند الأصوليين

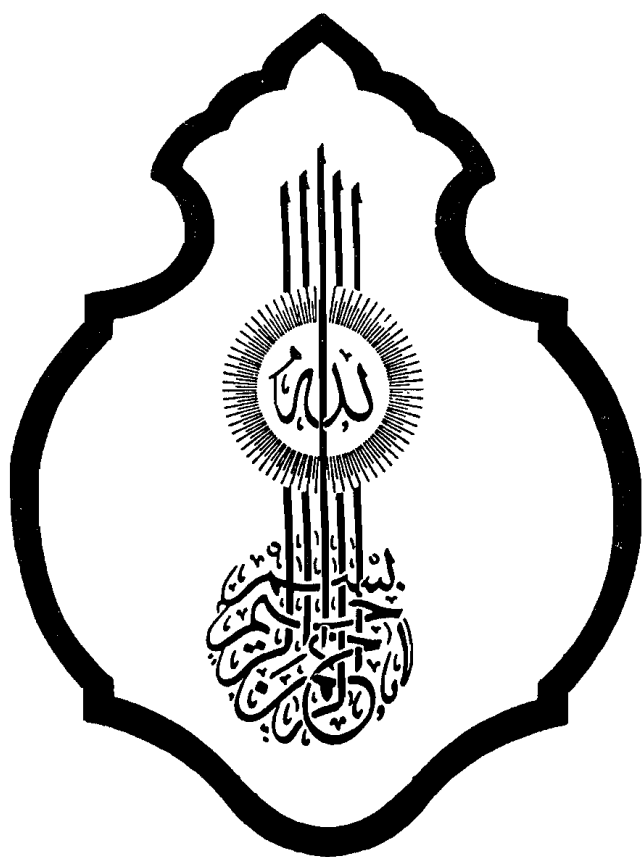
معناه وحقيقته ، الإحتجاج به ، أنواعه

الدكتور
علي بن عبد العزيز العميري

الأستاذ المساعد

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مكتبة
اليؤنب



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

الاستدلال دليل من الأدلة الشرعية الدالة على مأخذ الحكم في الفقه الإسلامي ، اختلف الأصوليون والباحثون في تحديده والتعبير عنه ، واختلفوا - أيضاً - في موقعه من بقية الأدلة ، وفي الدلالة عليه . وكثرت مناقشاتهم حول ما يمكن أن يتميز به هذا الدليل عن بقية الأدلة - وحتى من الناحية اللفظية - وحول هذا النزاع أخذ كل واحد يختار ما يروق له - في نظره - في تحديده ، وبيان معناه ، حتى وإن أدى الأمر إلى التلفيق ، بل إلى التناقض .

ففي مقام الاحتجاج وبيان الأدلة التي يستدل بها ، يذكرون الأدلة مرتبة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وهل المراد بالاستدلال هو الاحتجاج بهذه الأدلة ؟ أو بعضها ؟ أو شيء آخر مخالف لهذه الأدلة ؟ وبينما يذهب بعض الأصوليين إلى الأخذ بواحد من هذه التساؤلات ، يرى آخرون أن الاستدلال جزء من القياس ، بل إنه يتفرع على بعض مباحثه ، ولا سبيل إلى بيان

معناه وحقيقته دون الرجوع - أولاً - إلى بيان ماهية القياس وأقسامه^(١).

في حين يرى الحنفية أن الاستدلال غير القياس، ويقولون: لا يجوز أن يلحق بموضوع الاستحسان غيره بالقياس، ويجوز ذلك بالاستدلال فيسمون القياس غير الاستدلال.

وببالغ المناظرون لهم في الاستنكار ورد هذا المسلك، فيقرر الشيرازي - وهو ممن يرى أن الاستدلال جزء من القياس - «أن هذا خطأ، لأن القياس نفس الاستدلال، والاستدلال نفس القياس، غير أن القياس بلفظ موجز محرر، والاستدلال بلفظ مبسوط»^(٢).

وفي مقام تحديد أدلة الشرع وتقويم أصول الفقه يطلق بعض الباحثين على بعض الأدلة - ما عدا المتفق عليها - ألفاظاً، قد لا تعبر عن مدلولها اللغوي، بل ولا الأصولي، مثل إطلاقهم على المناسبة - وهي من طرق إثبات العلة - «لفظ الاستدلال»^(٣)، ولا نشك في أن من ذكرها - هنا - إنما ذكرها على سبيل الإيضاح والبيان للمناسبة، إذ لم تنل حظاً وافراً من البحث والمناقشة، بل إن إمام الحرمين لم يعط هذا اللفظ - الاستدلال - اهتماماً يذكر

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (ص ٢٥٣)، اللمع (ص ٢٨٩).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٣).

(٣) انظر: شفاء الغليل (ص ١٤٣)، البحر المحيط (٣/٩٠/أ).

من حيث الوضع اللغوي ، حيث أطلقه على نوع واحد من الأدلة وهو «المصلحة المرسلّة»، والتي يكاد يتفق كثير من الباحثين على أن يطلقوا عبارة «الاستدلال» على الأدلة المختلف فيها مجتمعة، ويقول إمام الحرمين في البرهان - في مبحث الاستدلال - : «هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه»^(١).

لقد وقع خلاف بين الأصوليين في تحديد ماهية هذا النوع من الأدلة، وطال النزاع بينهم، حتى أنه ليخيل إلينا - أحياناً - أنهم لا يريدون الوفاق ولا يعرفونه، ولا نشك في أن هذا الاختلاف - في مثل هذا البحث - اختلاف في مدلول الألفاظ ونزاع حول العبارات، حول إيجاد مدلول واضح لهذا النوع من الأدلة، نعجز عن تحديده ورسمه بمقتضى نظام الحدود والرسوم.

بل من الباحثين - وبخاصة المتقدمين منهم - لم يبحث الموضوع، أو إن بحثه فإنما يبحثه باعتبار أنه مسألة من مسائل يعبر عنها بالأصول الموهومة، أو المختلف فيها، ولو سألنا واحد منهم عن مراده بهذا النوع من الأدلة، وقال: ليس بدليل، وبالغ في رده وعدم جواز التعويل عليه في الاستدلال والفتوى وبناء الأحكام عليه، معللاً موقفه هذا بأنه وهم وخيال، وينكر

(١) انظر: البرهان (١١١٣/٢).

على مخالفه مبالغاً في إنكاره، لوجدنا أن هذا الإنكار لا يثني عزيمة مخالفه، ولا يردده عن مذهبه، بل يقابل الحجة بالحجة والرأي بالرأي.

بل إن النافي والمثبت كل منهما يفسره بما يعترف به كل منهما مع المبالغة في الإنكار من كل منهما لصاحبه.

ولعل فهمنا لموقف علمائنا من هذا الدليل - وأنه نزاع حول العبارات - ما يعنيه العلامة الشربيني^(١) في تقريره على جمع الجوامع حيث يقول: «قال المصنف - مراده ابن السبكي - في شرح المختصر: أعلم أن علماء الأمة أجمعوا على أن ثم دليل شرعي غير ما تقدم^(٢)، واختلفوا في تشخيصه، فقال قوم: هو الاستصحاب، وقوم: الاستحسان، وقوم: المصالح المرسلة، ونحو ذلك، والاستفعال يرد لمعان، وعندي أن المراد منها - هنا - الاتخاذ، والمعنى: أن هذا باب ما اتخذه دليلاً، والسرف في جعله دون ما عده متخذاً: أن تلك الأدلة قام القاطع عليها، ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها، فقيامها أدلة لم ينشأ عن صنيعهم واجتهادهم، أما ما عقدوا له هذا الباب، فشيء قاله كل إمام بمقتضى أداء اجتهاده فكأنه اتخذه دليلاً، كما يقال:

(١) محمد بن أحمد الشربيني الخطيب فقيه شافعي مفسر، توفي سنة (٩٧٧هـ). انظر شذرات الذهب (٣٨٤/٨)، معجم المطبوعات

(١/١١٠٨) الأعلام (٦/٦).

(٢) مراده: ما تقدم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس.

الشافعي يستدل بالاستصحاب، ومالك بالمصالح المرسلة، وأبو حنيفة بالاستحسان، أي: اتخذ كل منهم ذلك دليلاً^(١).

ونحن نعرض لهذا النوع من الاستدلال في بيان حقيقته في اللغة وما أفصحت عنه المعاجم العربية لعبارة «الاستدلال»، وبيان معناه العام، ومعناه في الاصطلاح المنطقي وعند الفلاسفة وعلماء الكلام، وإن كنا لا نميل إلى التوسع في تحليل هذه الاصطلاحات - أعني اصطلاحات الفلاسفة والمناطق ونحوهم - لكن ضرورة محاولة فهم ما يعنيه الفقهاء والأصوليون بهذا النوع من الاستدلال، قد تجبرنا إلى تفهم معناه في مناهج البحث المختلفة، واختلاف مناهج الأصوليين في الاستدلال به، وأنواعه.

(١) انظر: تقرير الشربيني على جمع الجوامع (٢/٣٤٢).

الفصل الأول

معنى الاستدلال وحقيقته

معنى الاستدلال في اللغة :

الاستدلال في اللغة : عبارة عن طلب دلالة الدليل ، والطريق المرشد إلى المطلوب ، لأنه استفعال من الدلالة ؛ أي طلب دلالة الدليل فهو كالاستنطاق الذي هو طلب النطق ، والاستنصار الذي هو طلب النصرة^(١).

ولا تكاد المعاجم العربية تضيف على ذلك تفاصيل أخرى.

معنى الاستدلال في الاصطلاح :

الاستدلال في الاصطلاح المنطقي :

ينبغي أن نلاحظ منذ البداية - أن الاستدلال عند المناطقة هو : «عملية عقلية منطقية»^(٢) ينتقل فيها الباحث من قضية أو عدة

(١) انظر: لسان العرب (٢٤٨/١١)، المصباح المنير (١/١١٩)، مختار الصحاح (٢٠٩).

(٢) انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال (ص ١٤٧).

قضايا إلى قضية أخرى تستخلص منها مباشرة، دون اللجوء إلى التجربة.

ولقد جرى المناطقة على أن يميزوا في الاستدلال بين شيئين:

أحدهما: الاستدلال المباشر.

والثاني: الاستدلال غير المباشر.

والمألوف أننا نستدل نتيجة من مقدمتين أو أكثر، وهذا ما ندعوه بـ «الاستدلال غير المباشر»، أما إذا كان استدلال النتيجة من قضية واحدة، فتحن بإزاء استدلال مباشر^(١).

ويلاحظ أننا في مختلف جوانب حياتنا ننقل من فكرة إلى أخرى ومن واقعة إلى أخرى مرتبطة بهما، وأننا نصل من المقدمات إلى النتائج فهناك في صميم نشاطنا الذهني عمليات استدلالية مختلفة، أهمها عملية «القياس»^(٢).

الاستدلال عند الفلاسفة:

يعني الاستدلال عند الفلاسفة «الفعل العقلي الذي ينتج العلم بالاستناد إلى معارف سابقة»، وهو ما يعبر عنه بـ «القياس

(١) انظر: أسس المنطق والمنهج العلمي (ص ٧٩).

(٢) يتركب القياس المنطقي من حد أكبر، وحد أصغر، وحد أوسط، وهناك - أيضاً - قياس يسمى الاحراج. انظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام (ص ١٤٠).

الجامع»، ويخرجون الاستقراء - هنا - من مباحث الاستدلال، مع أنه نوع من أنواعه^(١).

الاستدلال عند علماء الكلام:

مما هو جدير بالذكر، أن علم الكلام أصبح مرادفاً للجدل في عهد الخليفة المأمون^(٢)، ومن المتعارف عليه أن المتكلم يتبع عدة مناهج، لعل من أهمها:

١ - طريقة التمانع: أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم - على حد تعبير الشيخ الغزالي - وتسمى هذه الطريقة بطريقة «الاستدلال الكلامي» فالمتكلم في هذه الطريقة يسلم بمقدمات، ويستنتج منها نتائج، ومعنى هذا: أن المتكلم يبدأ بأقوال الخصوم، ثم يصل - عن طريق الاستدلال - إلى نتائج تناقض هذه الأقوال، فيبطلها، أي: يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم^(٣).

٢ - الاستدلال بالشاهد على الغائب: لعل مما هو جدير بالذكر، أن التمثيل عند المناطق^(٤) يسمى عند علماء الأصول

(١) انظر: منطق أرسطو (٢/٣٢٩)، بنية العقل العربي (ص ٣٩١).

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون (فصل علم الكلام).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (ص ٧٦).

(٤) التمثيل عند المناطق: «هو قول، مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم، فيثبت الحكم له»، انظر ضوابط المعرفة (ص ٢٩٩).

- أصول الفقه - (القياس)، ويسمى عند المتكلمين «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو رد الغائب إلى الشاهد، إلا أن علماء أصول الفقه هم أعظم من اعتنى بوضع ضوابطه، وتحديد شروطه، وبيان كل ما يتعلق له، ولقد عرفه الغزالي بقوله: «أن يوجد في حكم جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»^(١).

ونلاحظ أن علماء الكلام يتجنبون استعمال كلمة «قياس»، «لأنهم ينطلقون فيه من الدليل»، والدليل - عندهم - هو «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطراب، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»^(٢)، ويعبرون عن ذلك كله بـ «الاعتبار» ويربطون بينه وبين قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٣)، ويجعلون النظر في الدليل - أي في الشاهد من أجل التوصل إلى معرفة الله تعالى واجباً على العبد^(٤).

ونحن - هنا - لا نميل إلى تحليل اصطلاح «الاعتبار»، وهل هو نفس القياس والاستدلال أو هو غيرهما، فهذه مسألة أخرى،

(١) انظر: القسطاس المستقيم للغزالي (ص ٤٣).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٣).

(٣) سورة الحشر، الآية (٢).

(٤) انظر: بنية العقل العربي (ص ١٤٣).

قد يخرجنا بحثها عن مضمون موضوعنا «الاستدلال»، وعلى أية حال، فالقياس والاستدلال والنظر والاعتبار أسماء لعملية ذهنية واحدة، تقوم على أساس «تقدير شيء على مثال شيء آخر لجامع بينهما»^(١). وهم - أعني علماء الكلام - يقررون أن الاستدلال على أنواع أربعة:

- ١ - الاستدلال بالشاهد على الغائب لاشتراكهما في الدلالة.
- ٢ - الاستدلال بالشهاد على الغائب لاشتراكهما في العلة.
- ٣ - الاستدلال بالشاهد على الغائب لمشاركتهما فيما يجري مجرى العلة.
- ٤ - الاستدلال بالشاهد على الغائب، لكون الحكم في الغائب أبلغ منه في الشاهد^(٢).

ومما تقدم ندرك أن الاستدلال في علم الكلام يتميز عن الاستدلال في علم أصول الفقه، ولعل ذلك لاعتبارات ترجع إلى خصوصية علم الكلام، وإن كانت هذه الملاحظة تعتبر قاصرة عن الحقيقة، حيث لا تتوفر على مؤلفات خاصة بمنهج الاستدلال في علم الكلام، إذ ما موجود - الآن على الأقل - بضع فقرات ترد في الغالب على سبيل الاستطراد والتعليق لا غير. هذا، وقد جعل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - طرق

(١) انظر: السابق (ص ١٤٣ - ١٤٥).

(٢) انظر: المحيط في التكليف للقاضي عبد الجبار (ص ١٦٧)، والمعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى (ص ٤١).

الاستدلال - عنده - تقوم على أساس الاستفادة من منهجية القرآن الكريم في الجدل والمناظرة، فيقسم طرق الاستدلال من القرآن إلى قسمين:

(أ) الاستدلال بالآيات القرآنية.

(ب) الاستدلال بالقياس الأولى في القرآن^(١).

أما الطريقة الأولى - الاستدلال بالآيات - فيفرق ابن تيمية تفريقاً واضحاً بين القياس والآية، والآية تختلف اختلافاً كبيراً عن القياس، كما تختلف عن التمثيل المنطقي، وذلك لأن الآية دليل لا يستند إلى تمثيل، لعدم وجود مثيل للرب، ومن ثم لأن الآية هي استدلال بجزئي على جزئي آخر، لتلازمهما، وليس ذلك من قياس التمثيل، بينما القياس يستند إلى الكليات كطريق للمعرفة^(٢).

أما الطريقة الثانية - القياس الأولى - فإنها تعتمد في الاستدلال على القول: أن ما يثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه، فإنه ثابت لله بطريق الأولى، وهو أولى بصفة الكمال من الجميع، وما يتنزه غير الله عنه من النقائص والآفات، فإن التنزه لله أولى عن كل النقائص والآفات^(٣).

(١) انظر: الرد على المنطقيين (ص ١٥٠)، وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص ١٦٤).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص ١٥٠).

وقياس الأولى كان يسلكه السلف الصالح من أهل السنة والجماعة اتباعاً للقرآن الكريم في إثبات صفات الباري - عز وجل -، فقد كانوا يستدلون على أن الله من صفات الكمال ما لا يتضمن نقصاً ولا عيباً، فهو أكمل مما علموه ثابتاً لغيره من صفات الكمال، مع فارق عظيم بين تصور الكمالين، فكمال الله أكبر بكثير من كمال غيره، والفرق بينهما كالفرق بين الخالق والمخلوق، الفرق بين الواجب والممكن.

الاستدلال عند علماء النفس :

يربط علماء النفس بين الاستدلال والإبداع أو الابتكار، ذلك لأن الإبداع والاستدلال عندهم يتلخص كل منهما في حل مشكلات وإدراك علاقات، ولقد جرت العادة على التمييز بين الاستدلال والإبداع، فيقال: إن الاستدلال هدفه الكشف عن أشياء أو علاقات خافية كانت موجودة من قبل، في حين أن الإبداع هدفه إيجاد أشياء أو علاقات جديدة لم تكن موجودة من قبل.

إذن، فالإبداع والاستدلال عند علماء النفس هو: «إيجاد حل جديد وأصيل لمشكلة علمية أو عملية أو فنية أو اجتماعية»^(١).

(١) انظر: علم النفس في حياتنا اليومية (ص ٣٦٠).

الاستدلال في اصطلاح الفقهاء الأصوليين :

يقرر الأصوليون والفقهاء - وبخاصة من ألف في الحدود والتعريفات - أن الاستدلال يطلق بمعنى خاص، وبمعنى عام، لكل منهما مجال يخص بالتعبير عنه، وإن جمعوا بينهما في أحيان كثيرة.

أما معناه الخاص، فقالوا: إنه يطلق على نوع خاص من الأدلة - وهذا هو المقصود بالبحث هنا - سوف نأتي على تفصيل أقوالهم في المراد منه بعد إيراد مقصودنا - هنا - بالاستدلال كمنهج للاستنباط والبحث عن الدليل.

ذلك أن الاستدلال بالمعنى الضيق للكلمة يعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بقوله: «هو: نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس»^(١) بينما يعرفه أبو اليد سليمان الباجي^(٢)، في حدوده بأنه: «التفكير في حال المنظور فيه طالباً للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن»^(٣)، ومعنى ذلك: «أن الاستدلال هو الاهتداء بالدليل والاقتفاء لأثره حتى

(١) انظر: الأنصاف (ص ١٥).

(٢) الباجي هو أبو الوليد سليمان بن خلف التجيبي القرطبي، من فقهاء المالكية من رجال الحديث، ولد في باجة سنة (٣٧٤هـ). انظر: الديباج المذهب (ص ١٢٠)، وفيات الأعيان (١/ ٢١٥)، نفح الطيب (١/ ٣٦١).

(٣) كتاب الحدود للباجي (ص ٤١).

يوصل إلى الحكم»، «والتفكير فيها قد يكون على وجوه، ولذلك خص منها التفكير على وجه الطلب، ولذلك خص منها التفكير على وجه الطلب، للعلم بالحكم المطلوب، أو لغلبة الظن في كثير من الأحكام، التي ليس طريقها العلم، كالأحكام الثابتة بأخبار الأحاد والقياس»^(١).

وأما الاستدلال بمعناه العام فهو: «طلب الدلالة»، ويرى ابن الحاجب أن الاستدلال بمعناه العام: «يطلق على ذكر الدليل»^(٢). ويزيد العضد إيضاح هذا المفهوم بقوله: «يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرها...»^(٣) وإقامة الدليل وطلب الدلالة تعني البحث عن الحقيقة في مصداقية الاحتجاج، وذلك: «قد يكون بالنظر والرؤية، وقد يكون بالسؤال عنها»^(٤).

وواضح أننا - هنا على الأقل - لا نستعمل كلمة الاستدلال بمعناها الاصطلاحي المنطقي، ولا بمعناها العام عند الفلاسفة وعلماء الكلام ومن لف لفهم، بل إننا نضعها علماً على نظام للاحتجاج متميز بمنهج خاص في التفكير، وبتقرير مبادئ معينة لهذا النوع من الاستدلال.

(١) المرجع السابق (ص ٤١).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٨٠).

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٨٠).

(٤) الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص ٤٧).

وإذا نحن أردنا أن نحدد تحديداً أولاً هذا النظام للاحتجاج بالمقارنة مع ما هو متفق عليه من الأدلة - عند الأصوليين والفقهاء - مثل النص والإجماع ونحوهما، أمكن القول: إنه إذا كان الاحتجاج بالنقل - بواسطة أو بغير واسطة - يتخذ من النص والإجماع والقياس مرجعاً أساسياً في التشريع والفتوى، ويخدم نوعاً من القدرة العقلية والفهم الخاص - وهو الاجتهاد - فإن الاستدلال يعتمد مقدرة المجتهد من جس وتجربة، ومحاكمة لمناهج الاستنباط المختلفة، والتي يقررها علماء الأصول - عادة - في مباحث العلة وطرقها العقلية من القياس .

فالاستدلال كنظام منهجي للاستنباط - فيما لم يكن فيه نص ولا إجماع - لا يعرف بمضمونه، وإنما يميز عن غيره، وهذا ضروري من أجل رصد ما تعرض له هذا المنهج، من تحوير أو تعديل عند تصنيف إتباع المذاهب الإسلامية لطرق الاستنباط والأصول في كتب الفروع والأصول .

ربما كان هذا الاستطراد ضرورياً لإلقاء الضوء على طبيعة الاستدلال - على الأقل عند علماء الأصول - بالذات، بل ربما يتضمن تفسيراً لتلك الاختلافات حول موضوع الاستدلال، والمراد به، وأهم مباحثه، لأن التداخل بين المنهج والموضوع يجعل من الصعب الكتابة في موضوع ما، دون ممارسة اعتقاد ذاتية الموضوع، أو إتخاذ موقف معين حول الاختلاف والاتفاق، وحول المنهج والتطبيق الفعلي .

وسأقتصر - هنا - على رسم صورة إجمالية للاستدلال كما
شيده علماء أصول الفقه، دليلاً مستقلاً، لا منهج، ومفاهيم تعم
الأدلة النقلة والعقلية.

وأول من ذكر الاستدلال - فيما نعلم - من الأصوليين بمعناه العام
القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفي سنة (٤٠٣هـ) في كتابه
الإنصاف^(١) وتبعه على ذلك إمام الحرمين، لكنه جعله علماً على
نوع خاص من الأدلة وهو «المصالح المرسلة»^(٢)، وبعد الباقلاني
جاء أبو إسحاق الشيرازي المتوفي سنة (٤٧٦هـ) فذكر الاستدلال
في «شرح اللمع» في فصل أفرده لبيان الدليل والادل والمستدل
عليه وله - لكنه بالمعنى العام - فقال: «والاستدلال طلب الدليل،
ويقع على فعل السائل، وهو: مطالبة المسؤول بإقامة الدليل،
ويقع على المسؤول، لأنه يطلب الدليل من الأصول»^(٣).

بعد ذلك بدأ الأصوليون في التمييز في الاستدلال بين معناه
العام ومعناه الخاص، فأطالوا البحث في حقيقته وبيان معناه
باعتباره دليلاً مستقلاً - أي بمعناه الخاص، وإليك بعضاً من
تعريفاتهم:

١ - التعريف الأول: وهو للآمدي في الأحكام^(٤).

(١) انظر: (ص: ١٥).

(٢) انظر: البرهان (١١١٣/٢)، الكافية في الجدل (ص ٤٧).

(٣) شرح اللمع (٩٨/١) بتحقيقنا.

(٤) الأحكام للآمدي (١١٨/٤).

يقرر الأمدي - هنا - أن «الاستدلال» يطلق على نوع خاص من الأدلة وهو ما يطلب - عادة - بيانه هنا، وهو عبارة عن «دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً».

وبعد ذلك يذكر الأمدي ما قد يعترض به على تعريفه السابق فيقول: «فإن قيل: تعريف الاستدلال سلب غيره من الأدلة عنه، ليس أولى من تعريف غيره من الأدلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه». ومن ثم يحاول الأمدي الإجابة عن هذا الاعتراض بأنه «إنما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى، بسبب سبق التعريف لحقيقة ما عداه من الأدلة، دون تعريف الاستدلال - كما سبق - وتعريف الأخرى بالأظهر جائز دون العكس»^(١).

٢ - التعريف الثاني: وهو لابن الحاجب في «المختصر»^(٢).
بمثل تعريف الأمدي، يعرف ابن الحاجب الاستدلال - وهو آخر الأدلة الشرعية عنده - بقوله: «هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس»، ويحاول ابن الحاجب دفع الاعتراض الوارد على التعريف - من جهة أخرى - فيقول العضد شارح المختصر موضعاً ذلك: «وليس ذلك لكونه تعريف بعض الأنواع ببعض تعريفاً بالمساوي في الجلاء والخفاء، بل لسبق معرفتك بتلك الأنواع، تعريف للمجهول بالمعلوم»^(٣).

(١) الأحكام للآمدي (١١٨/٤).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٨٠/٢).

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب (٢٨٠/٢).

ويذكر ابن الحاجب تعريفاً آخر للاستدلال وهو: «ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة»، وهذا التعريف أعم من التعريف الأول، إذ يدخل في هذا الأخير القياس بنفي الفارق، وهو: «القياس في معنى الأصل»، و«قياس الدلالة»^(١)، وهما غير داخلين في التعريف الأول لابن الحاجب^(٢).

ويلاحظ - هنا - أن ابن الحاجب أطلق في التعريف الأول القياس، فخرج عنه جميع أقسام القياس، بينما قيده في الثاني بقياس العلة، فدخل فيه قياس «الدلالة»، و«القياس في معنى الأصل»، لأن نفي الأخص لكونه أعم يوجب نفي الأعم، فالتعريف المأخوذ فيه نفي الأعم لكونه أخص يكون أخص.

(١) ينقسم القياس إلى ثلاثة أقسام - عند جماعة من الأصوليين - :
- الأول: قياس العلة، وهو ما صرح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: مسكر فيحرم كالخمر، والثاني: قياس الدلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة، بل يذكر وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر براءة المشتد، وحاصله إثبات حكم في الفرع وهو وحكم آخر توجبهما علة واحدة في الأصل، والثالث: قياس في معنى الأصل، وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، ويسمى تنقيح المناط، كما في قصة الأعرابي، فيلحق به الزنجي والهندي. انظر في هذه الأقسام: اللمع (ص ٩٩)، الأحكام للامدي (٤/ ٤١٣)، مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٤٧)، تيسير التحرير (٤/ ٧٦).

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٨)، إرشاد الفحول (ص ٢٣٦).

٣ - التعريف الثالث : وهو لابن السبكي في «جمع الجوامع»^(١).

«الاستدلال : هو دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس»، وذكر الجلال المحلي الاعتراض المتقدم عند الأمدي وابن الحاجب وأجاب عنه بمثل إجابتهما، فقال : «وقد عرف كل منهما فيما تقدم، فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول»^(٢).

ويؤيد البناني في «حاشيته» تعبير ابن السبكي عن هذا الدليل في قوله : «وهو دليل»، فقال : «ظاهر هذا التعبير أن الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور، وأنه ليس على حذف المضاف، أي : ذكر الدليل، وهو كذلك كما صرحوا به»^(٣)، ومراده بذلك ابن الحاجب، حيث قال : «يطلق - الاستدلال - على ذكر الدليل، ويطلق على نوع خاص منه، أي : من الدليل...»^(٤).

ويقرر البناني : أنه لا إشكال في ذلك، لأنه أمر اصطلاحى، وغاية ما يتخيل أنه منقول اصطلاحى، فيحتاج إلى المناسبة بين المعنى الاصطلاحى والمعنى الأصلي، كما هو حق سائر

(١) انظر : جمع الجوامع شرح الجلال المحلي (٣٤٢/٢).

(٢) الجلال المحلي على جمع الجوامع (٣٤٢/٢).

(٣) حاشية البناني (٣٤٢/٢).

(٤) مختصر ابن الحاجب (٢٨٠/٢)، حاشية البناني (٣٤٢/٢).

المنقولات، والمناسبة - ههنا - في غاية الوضوح، كما لا يخفى^(١).

وقد اعترض البناني - بعد ذلك - في حاشيته على محاولة الجلال المحلي في دفع الاعتراض الوارد على تعريف ابن السبكي ومن سبقه كالأمدي وابن الحاجب، ولكنه اتجه بالاعتراض اتجاه آخر، فقال: «.. لك أن تقول: المذكور في تعريف المصنف - ابن السبكي - لفظ النص، أنه يطلق - أيضاً - بمعنى لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولا قرينة - هنا - على أنه أراد به الكتاب والسنة فقوله - أي الجلال المحلي - «فلا يقال» محل بحث، اللهم إلا أن يجاب بأن المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة، وبأن قرنه بلفظ الإجماع والقياس قرينة على إرادة ذلك، بناء على أن المتبادر من المقرون بهما هو ذلك..»^(٢).

وهذا الاتجاه نجده عند العطار في حاشيته على «جمع الجوامع وشرحه»^(٣)، فيقول: «أراد أن النص يصدق بغير الظاهر، ففي التعريف خفاء»، ويذكر العطار - بعد ذلك - ما أجيب به عن هذا الاعتراض بعبارة لا تدل على الرضا منه ولا الموافقة لهذا الجواب فيقول: «... وأجيب: بأن المقابلة بما بعد تدل على أن المراد به لما ورد من كتاب أو سنة».

(١) حاشية البناني (٢/٢٤٢).

(٢) حاشية البناني (٢/٢٤٢).

(٣) حاشية العطار (٢/٣٨٢).

ثم يذكر العطار الاعتراض الذي أثاره الجلال المحلي ومن قبله كالآمدي وابن الحاجب فيقول: «أورد أنه قد يلقي التعريف لمن لم يطلع على ما تقدم، والتعاريف تعتبر مستقلة على حالها».

ويذكر ما أجيب به عن هذا الاعتراض، فيقول: «وأجيب بأنه تعريف لمن اطلع على كتاب - مثلاً - فإذا أراد الإلقاء إلى غيره أتى بتعريف آخر».

لكن العطار لم يرتض هذه الإجابة، ويعبر عن استيائه عن هذا الجواب بقوله: «ولا يخفى سماجة هذا الجواب»، ويرى أن الجواب الأولي هو أن التعريف المذكور مخاطب به ممارسي علم الأصول، وأجزاؤه شأنها أن تكون معلومة له، ولو بوجه ما».

٤ - التعريف الرابع:

وهو للصفى الهندي المتوفي سنة (٧١٥هـ) فيعرض للاستدلال في كتابه «نهاية الوصول»، و«الفائق»، فيقرر - أولاً - أن الاستدلال في اصطلاح الفقهاء: يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، سواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو غيرهما، وتارة يطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة - وهو المطلوب إثباته هنا - .

ويقول في تعريفه في نهاية الوصول^(١) - باعتباره يطلق على

(١) انظر: (٢/٣٥١).

نوع خاص من الأدلة - : «إنه عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً».

ويلاحظ - هنا - أنه يسلك مسلك من ذهب إلى أن الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور، بمعنى أنه ليس على حذف مضاف، أي: ذكر الدليل، كما صرح به من سبقه كابن الحاجب ونحوه.

لكن الصفي الهندي لم يحافظ على هذا الاتجاه في التعريف، بل رجع عنه في كتابه «الفائق» الذي اختصره من كتابه الآخر «نهاية الوصول»، حيث يقول في تعريفه: «ذكر الدليل غير النص والإجماع والقياس»^(١) وهو بهذا ينحى ما اتجه إليه ابن الحاجب، حيث قال: «يطلق - أي الاستدلال - على ذكر الدليل»^(٢).

وهذا لا إشكال فيه، لأنه أمر اصطلاحي، يحتاج فيه التعريف - هنا - إلى مناسبة بين المعنى الاصطلاحي للاستدلال والمعنى الأصلي للدليل، كما هو الشأن في غيره من الاصطلاحات المنقولة.

ويذكر صفي الدين الهندي في «نهايته» - بعد ذلك - الاعتراض الذي أثاره الآمدي وابن الحاجب ومن سلك سبيلهما،

(١) انظر: الفائق في أصول الفقه (٣٠٢/٥).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٨٠/٢).

ويجيب عنه بمثل إجابتهم فيقول: «... وإنما عرفناه بسلب غيره من الأدلة عنه - دون العكس - لأنه تقدم معرفة تلك الأدلة عند ذكر الاستدلال، فيكون ذلك تعريفاً للأخص بالأعرف، بخلاف العكس، فإنه لم يتقدم ذكر الاستدلال عند ذكر تلك الأدلة، فيكون ذلك تعريفاً بالمجهول، ونظائره في التعريفات كثيرة»^(١).

٥ - التعريف الخامس: وهو لصاحب «البديع» وشارحه السراج الهندي.

يذكر صاحب «البديع» وشارحه من جملة الأدلة الشرعية دليلاً خامساً هو «الاستدلال»، وبعد أن يذكر تعريفه في اللغة، وأنه يطلق على نوع خاص من الأدلة - وهو المقصود هنا -، يذكر بعد ذلك تعريفين للاستدلال بمعناه الخاص:

التعريف الأول: يقول عنه السراج الهندي: «وعرفه المصنف - يقصد صاحب البديع - بأنه دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة»^(٢)، وهذا ليس بتعريف للمصنف - كما يدعي الهندي - وإنما نقله عن بعض الأصوليين، حيث قال في بداية بحث هذا النوع من الأدلة: «من الأصوليين من ألحق بهذه الأدلة الشرعية...»، ثم قال بعد ذلك: «وعرفه بعضهم...» وهو التعريف الثاني الذي سوف يذكره المصنف بعد التعريف الأول.

(١) انظر: (٢/٣٥١/أ).

(٢) انظر: شرح البديع (١/٢٠٦)، مخطوط، نسخة باريس رقم (١٢٦٠).

وهذا التعريف سبق لابن الحاجب أن ذكره بنفس الصيغة^(١)، وإنما قيده بقوله: «ولا قياس عليه» احترازاً عن غيره من أنواع القياس، فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، والقياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق^(٢).

التعريف الثاني: ينقل صاحب البديع عن بعض الأصوليين بأنه يعرفه بتعريف أعم من السابق فيقول: «بأنه دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس»، فأسقط قوله «علة»، وعلى هذا تخرج الأقسام الثلاثة للقياس عنه، فالتعريف الأول أخص.

وأشار المصنف - صاحب البديع - بقوله: «وسوغ التحديد بسلبها عنه تعريفها من قبل...» إلى الجواب عما يقال: بأن تعريف الاستدلال بسلب غيره من الأدلة عنه تعريف الشيء بما هو مثله في الجلاء والخفاء، لأنه تعريف لبعض الأنواع بسلب ما سواه، وما سلب عنه تلك الأدلة ليس شيئاً مشهوراً، فمن لم يعرف حقيقة الاستدلال لا يعرف الدليل الذي ليس شيئاً من تلك الأدلة، فلا يجوز تعريف الاستدلال به كما لا يجوز تعريف غيره من الأدلة بسلب الاستدلال عنه.

ويقرر السراج الهندي الجواب عن هذا الاعتراض بما

(١) انظر: (ص ٢٢) من هذا الكتاب.

(٢) انظر: شرح البديع (١/٢٠٦).

محصله: أنا لا نسلم أنه تعريف الشيء بما هو مثله، بل هو تعريف الشيء بالأظهر، لأنه لما سبق معرفة تلك الأنواع، وتعريف حقائقها بنوع، سبق ذلك للأصولي تحديد الاستدلال وتعريفه بسلب تلك الأدلة عنه، لكون تلك الأدلة أظهر من الاستدلال، وليس تعريف غيره من الأدلة بسلب الاستدلال عنه كذلك، إذ لم يسبق تعريف الاستدلال على الغير، فلا يسوغ له ذلك^(١).

هذه أهم التعريفات التي قيلت في ضبط معنى «الاستدلال» عند الأصوليين، وبالنظر إلى تحليل هذا المفهوم - عندهم - نجد أن بعضهم يبدو - هنا - أكثر تساهلاً في ضبط هذا المعنى في الرؤية الأصولية.

فمثلاً نجد أن القاضي أبا بكر الباقلاني ومن تبعه كإمام الحرمين والشيرازي أكثر تساهلاً ممن أتى بعدهم كالأمدي وابن الحاجب والصفى الهندي، ذلك أن أكثر هؤلاء الآخرين يرون أن الاستدلال: «دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً»، على خلاف بينهم في تقييد وإطلاق هذا الأخير.

لقد تساهل الباقلاني في ضبط هذا النوع من الأدلة، فقال بمعناه العام - وهو أن الاستدلال هو: النظر في الدليل - حيث يقول: «فإن قال: فما معنى الدليل عندكم؟ قيل له: هو المرشد

(١) انظر: شرح البديع (١/٢٠٦).

إلى معرفة الغائب من الحواس، وما لا يعرف باضطراب، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماءات والإرشادات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس. ومنه يسمى دليل القوم دليلاً، وسمت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن من معرفة مكانهم من جهته، ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يتعرف بها ما يلتمس علمه»^(١).

على أن إمام الحرمين أكثر تساهلاً من أستاذه الباقلاني، حيث يطلقه على نوع خاص، وهو «المصلحة المرسلة»، وبينما يؤكد المتأخرون أن الاستدلال «ما عدا النص والإجماع والقياس»، نجد أن تأكيدهم لهذا المعنى وإيضاحه في كتبهم واعتناء من جاء بعدهم بنقله عنهم، ومحاولة الإجابة عما قد يعترض به على هذا المعنى - كل ذلك له مغزى خاص، كان له أثره الواضح في الاستطراد والمناقشة في توسيع دائرة الاحتجاج وفصل أصول الاستنباط بعضها عن بعض، كما أن سكوت المتقدمين - عن مثل هذه التفصيلات - لا يخلو من دلالة، ذلك أن كلاً من المتقدمين والمتأخرين يفكر من داخل ما يراه أولى بالبحث، وأجدى بالتأصيل، متحاشياً - في نفس الوقت - تزكية أصول الآخر في التشريع والاستنباط.

(١) انظر: التمهيد (ص ١٣).

الفصل الثاني

الاحتجاج «بالاستدلال»

الاحتجاج بالاستدلال :

لعل الاستطراد السابق في بيان حقيقة الاستدلال والاصطلاحات التي عبر بها الأصوليون عن هذا النوع من الأدلة، كافية لإبراز كيف أن بنية الاستدلال - خاصة في مجال الفقه - بنية معقدة، ليس من السهل الإمساك بها بصورة نهائية استناداً إلى اعتبار معين، ووصف محكم من خلال ضبط حقيقته بتعريف يجعل منه دليلاً محسوساً - لا بصورة قائمة بوضعه السابق - شأنه في ذلك شأن النص والإجماع والقياس.

وهذا ما يفسر اختلاف الأصوليين اختلافاً لا حدود له حول الجزئيات والتفاصيل في الاستدلال، وهو اختلاف تحركه بالإضافة إلى الاعتبارات المنطقية المحض اختيارات مذهبية فقهية، وما يهمنا - هنا - في هذه المرحلة من البحث ليس الوصول إلى طريقة تمكن من السيطرة على هذا التعقيد الذي يطبع بنية الاستدلال، ومحاولة إرجاعه إلى بنية أبسط - كما هو الحال في القياس - بل ما يهمنا هو تأسيس التصنيف الذي

سنعتمده في تحليل أنواع الاستدلال، والذي سيمكننا من خلاله تصنيف أنواع الاستدلال، وذلك أنه عندما تشعبت «النوازل» بتشعب مستجدات الحياة اضطر الفقهاء إلى اعتماد أصول أخرى إضافية - كانت هذه الأصول هي مجال الاستدلال - كالاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وعمل أهل المدينة، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، وسد الذريعة.

ما يهمنا من الأدلاء بهذه المعطيات في مدخل هذا الفصل هو التأكيد على أحد المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية الاجتهاد من خلال هذا النوع من الأدلة، والتأكيد - ثانياً - على أن الأصوليين لم يبحثوا الاحتجاج بالاستدلال كبنية واحدة - كما بحثوا الاجتماع ونحوه - إلا من خلال الاحتجاج بأنواعه من حيث القبول والرد، ولم نر من أشار إلى الاختلاف أو الاتفاق حول هذا الدليل فيما نتوافر عليه من مؤلفات.

بل كل ما بين أيدينا - اليوم على الأقل - هو بضع فقرات وردت في كتاب «شرح البديع» للسراج الهندي، وهي فقرات وردت على سبيل الاستطراد والتعليق لا غير، لم نجد لها في نفس المبحث عندهم عاصره، رغم الاتفاق من حيث المنهج وأصوله.

يشير صاحب البديع وشارحه - وهما من أواخر المتكلمين الأصوليين كما هو معروف - في مبحث ما يتعلق بالسبب والشرط والمانع من أنواع الاستدلال، إلى «أن الاستدلال عند أصحابنا - من الشافعية - ليس من الأدلة الشرعية، وإنما الأدلة الشرعية

عندهم الأربعة المذكورة - الكتاب والسنة والإجماع والقياس»^(١).

وذهب آخرون من الشافعية إلى أنه حجة شرعية واستدل لهم: «أنه لو لم يكن ذلك حجة عندهم لما استدل به بعضهم في أثناء كلامه في المسائل الفقهية»^(٢).

ولم يكن هذا الاستدلال «الاحتجاج» مقبولا عند «صاحب البديع وشارحه»، بل ردا عليه بما محصله، أن استدلال الفقهاء بهذا النوع من الأدلة هو - في الواقع - لم يكن استدلالاً بغير الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، حيث إن استدلال بعضهم بمثل هذا النوع - في أثناء كلامه - معتمدة ما يقر به من تلك الأدلة، ولا يكون دليلاً بدون ذلك المعتمد^(٣).

لم نجد من أشار إلى هذا النوع من الأدلة بهذا الخلاف من حيث القبول ولا من حيث الرد، لا من المتقدمين ولا من المتأخرين، حتى المعاصرين لصاحب البديع وشارحه لم يشيروا إلى هذا الخلاف، بل إن الصفي الهندي - من الأشاعرة - تحدث في آخر كتابه «نهاية الوصول»^(٤). عن الاستدلال وفي المسألة

(١) انظر: شرح البديع (٢٠٧/١).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه (٢٠٧/١).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/٣٥٧/أ).

الثانية - وهي ما يتعلق بالسبب والشرط والمانع - لم يشر إلى هذا الخلاف كما أشار إليه السراج الهندي .

وهكذا نجد أنه ليس من السهل محاولة التعرف على أقوال الفقهاء والأصوليين وأدلتهم ومناقشتهم حول هذا الدليل قبل البحث في جزئياته وأقسامه ، إذ من خلال ذلك تتضح رؤيتهم فيما هو مقبول يستدل به ، وما هو مرفوض بضد ذلك .

القياس والاستدلال :

القياس والاستدلال والاعتبار . . . ونحوها - تقدم - أنها أسماء لعملية ذهنية واحدة تقوم على تقدير شيء على مثال شيء آخر لجامع بينهما ، وسواء فصل الأصوليون بين القياس والاستدلال أم جمعوا بينهما لا بد من أن يلحظ هذا المعنى ، ولكن المصطلحات لا تحمل دلالتها العلمية وحدها ، بل كثيراً ما تحمل مضامين ذات طابع خاص .

فالمنكرون للقياس يقرون ببعض أنواعه «كالقياس الجلي» ، ولكن يسمونه بـ «الاستدلال»^(١) .

وأصحاب أبي حنيفة يجعلون الاستدلال غير القياس ، ويقولون : «لا يجوز أن يلحق بموضع الاستحسان غيره بالقياس ، ويجوز ذلك بالاستدلال» . فيسمون القياس غير الاستدلال .

(١) انظر : نبراس العقول (١ / ١٩٠) .

ويرى أبو إسحاق الشيرازي : أن هذا - من جانب الحنفية - خطأ ، لأن القياس نفس الاستدلال ، والاستدلال نفس القياس ، غير أن القياس بلفظ موجز محرر ، والاستدلال بلفظ مبسوط^(١) .

وتقدم أن القياس ينقسم - أولاً - إلى القياس القطعي والقياس الظني ، وينقسم ثانياً إلى : قياس الأولى والقياس المساوي ، وقياس الأدنى ، وينقسم ثالثاً إلى : قياس العلة وقياس الدلالة ، وقياس الشبه ، وينقسم باعتبار آخر إلى : قياس الطرد وقياس العكس ، والقياس الجلي والخفي^(٢) .

وكذلك الاستدلال ينقسم إلى عدة أقسام ، كل نوع من

(١) انظر : شرح اللمع (ص ٢٥٣) وجاء في اللمع (ص ٢٩٠) أن أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - فرقوا بين القياس وبين الاستدلال ، فقالوا في كفارة القتل العمد : أنه لا يجوز إثباتها بالقياس ، ويجوز إثباتها بالاستدلال ، وذكروا في إيجاب الكفارة بالأكل ، أن الكفارة تجب بالأثم ، ومأثم الأكل كمأثم الجماع ، وربما قالوا : هو أعظم ، فهو بالكفارة أولى ، وهذا سهو عن معنى القياس ، وذلك أنهم حملوا الأكل على الجماع ، لتساويهما في الصلة التي تجب فيها الكفارة ، وهذا حقيقة القياس .

(٢) انظر : في هذه الأقسام : الأبهاج (٢٤/٣) ، المحصول (٢/٢ ق ١٧٢) نهاية السؤل (٢٧/٤) ، المستصفى (٣٨١/٢) ، الأحكام للامدي (٣/٤) ، مختصر ابن الحاجب (٢٤٨/٢) ، التقرير والتحبير (٢٢١/١) . البرهان (٧٨٣/٢) ، اللمع (ص ٩٩) ، شرح اللمع (٢٤٣/١) .

الاستدلال لاحق بنوع من القياس على النحو الآتي :

النوع الأول : الاستدلال ببيان العلة، وهو ضربان :

أحدهما : أن يذكر العلة ليوحد الحكم بوجودها، ويقول عن هذا في «اللمع» : أن يبين علة الحكم في الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة^(١). أو يبين أن مثل تلك العلة موجود في الفرع، فيجب أن يكون مساوياً له في الحكم^(٢).

ومثال ذلك : أن يقول الشافعي - رحمه الله - في النباش : «إن علة القطع هو الردع والزجر عن أخذ أموال الناس صيانة لها، حتى لا تمتد العين إليها، وهذا غير واجب فيما لا يحتاج فيه إلى الردع والزجر، ولا تمتد العين إلى أخذه، وهو القليل من المال، وهذا المعنى موجود في كفن الميت، لأنه يحتاج إلى الصيانة والحفظ بما يرتدع به عن أخذه، فوجب أن يكون حكمه حكم سائر السرقات^(٣).

مثال آخر : أن نقول : العلة في تحريم الخمر الشدة المطربة، الصادة عن ذكر الله - عز وجل - وعن الصلاة، المذهبة للعقل، المتلفة للمال، الموجهة للفساد والعداوة والبغضاء، وهذا المعنى موجود في النبيذ، لأنه يعمل عمل

(١) انظر: اللمع (ص ٢٩٠)

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٣) طبع الجزائر.

(٣) انظر: اللمع (ص ٢٩٠)، شرح اللمع (ص ٢٥٣)، الملخص في الجدل (٧/أ).

الخمر، فيجب أن يكون حكمه حكم الخمر في التحريم^(١).

الثاني : أن يبين العلة ليعدم الحكم بعدمها، ويميز الشيرازي هذا النوع في «اللمع» بقوله : «أن يبين علة الحكم في الأصل، ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة ويزيد عليه»^(٢)، وبمعنى آخر: «أن يبين العلة، ثم يستدل بعدمها في موضع الخلاف، ليعدم الحكم بعدمها»^(٣).

ومثال ذلك : أن يبين المستدل أن المبتوتة لا تستحق النفقة، فيقول : «علة النفقة هو التمكين بالاستمتاع، بدليل أنها إذا مكنت استحققت النفقة، وإذا لم تمكن لم تستحق».

فإذا ثبت هذا التمكين من الاستمتاع - وهو هنا معدوم - وجب أن لا تستحق النفقة»^(٤). ويقول الشيرازي في توجيه هذا المثال من طريق أخرى : «مثل استدلال أصحابنا - الشافعية - في إسقاط نفقة المبتوتة أنها في النكاح إنما تجب لها النفقة إذا سلمت نفسها، وإذا نشزت سقطت نفقتها، وهذه العلة غير موجودة في المبتوتة، لأن التمكين لا يصح منها، فوجب أن تسقط نفقتها»^(٥).

(١) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٤).

(٢) اللمع (ص ٢٩١).

(٣) الملخص (٧/أ).

(٤) انظر: الملخص في الجدل (٧/ب)، شرح اللمع (ص ٢٥٤).

(٥) الملخص (٧/ب).

ويمثل الشيرازي - خطأ - في «اللمع» بإيجاب الكفارة في القتل العمد^(١)، وهذا التمثيل إنما يصح للاستدلال بالأولى، ولعل النسخة التي اعتمدها في النقل من اللمع وقع سقط وتداخل في أنواع البيان من نساخ الأصول، لم يتنبه إليها الناشر، ولعل طريقة الشيرازي في التقسيم والتمثيل في كتابيه «الملخص» و«شرح اللمع» يؤيد ما قلناه.

ويقرر الشيرازي أن هذا النوع من الاستدلال لا يجوز إلا في حكم له علة واحدة، فأما إذا كان له علتان فلا يصح هنا الاستدلال، لأنه يقول: «إن عدم التمكين - هنا لمعنى آخر يستحق به النفقة، وتخلف، ومن شرطه أن يكون مطرداً منعكساً يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعده، لأنه إذا لم يكن منعكساً لا يمكن أن يعدم الحكم بعده»^(٢).

وهذا النوع من الاستدلال يتفرع على قياس العلة، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بالعلة والنكته التي علق عليها الحكم في الشرع، بحيث لو سئل صاحب الشرع عن ذلك لنص عليه، وذلك لمثل أن يقول: شراب فيه شدة مطربة فأشبه الخمر. ومثل الاستمتاع المتقدم، فلو لم يوجد التمكين من الاستمتاع، فإن الزوجة لا تستحق النفقة مثلها في ذلك مثل الناشز^(٣).

(١) المذكور (٢٩٠).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٤).

(٣) انظر: شرح اللمع (١٨٩/أ).

النوع الثاني: الاستدلال بالأولى:

يعرّف الشيرازي هذا النوع من الاستدلال في «الملخص»^(١) بشكل مقتضب، فيقول: إن الاستدلال بالأولى هو: «أن يبين في الفرع المعنى الذي تعلق الحكم به في الأصل وزيادة عليه...»، ويعرّفه في «شرح اللمع»^(٢) بأوضح من ذلك فيقول: «الاتدلال بالأولى هو: أن يبين علة الحكم في الأصل، ويدل عليها إن وافق الحكم عليها، يبين وجود تلك العلة في الفرع، مع زيادة مؤثرة في ذلك الحكم...».

ومثاله: استدلال الشافعية في وجوب الكفارة على القاتل عمداً، فقالوا: إن الكفارة إنما وضعت لتكفير الذنب، وتغطية السيئات، ورفع المأثم، ومنه سميت الكفارة، وهذا لا يجب إلا في موضع وجدت فيه جناية أو هتكت حرمة، وإذا ثبت أنها واجبة لهذا المعنى، وهذا المعنى يوجد في قتل العمد، كما يوجد في قتل الخطأ، فإذا تعلقت بقتل الخطأ، مع عدم المأثم فلأن تتعلق بقتل العمد أولى، لأنه كالخطأ في نقض البنية، وإنابة الروح، وانفرد القتل العمد بزيادة، وهو الإثم^(٣).

ومثاله - أيضاً -: استدلال الحنفية في أن الإفطار بالأكل تلزم به الكفارة، قالوا: إن الكفارة إنما وضعت للردع والزجر، فإذا

(١) انظر: الملخص (٦/ب).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٤).

(٣) انظر: الملخص (٦/ب)، شرح اللمع (ص ٢٥٤).

تعلقت بالجماع وجب أن تتعلق بالأكل، لأن الأكل كالجماع، من حيث إن كل واحد منهما مقصود مشتهى، بل الأكل أكد، لأن الصبر عنه أقل، ومأثم الأكل أعظم من مأثم الجماع، بدليل أن الثواب في ترك الأكل أعظم من الثواب في ترك الجماع، و- أيضاً - فإن الإنسان يصبر عن الجماع سنين ولا يصبر عن الأكل، فإذا كان الفطر بالجماع يوجب الكفارة فبالأكل أولى^(١).

وهذا النوع من الاستدلال يتفرع على قياس العلة كسابقه، لأن تقديره - كما في المثال السابق - أنه أفطر لمقصد وجنسه، فأشبهه الإفطار بالجماع، أو قتل آدمي محترم، فتعلقت به الكفارة، وذلك واقع كأصله في قتل الخطأ^(٢).

النوع الثالث: الاستدلال بالتقسيم، وهو على ضربين:

الضرب الأول: «أن يذكر جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم، ثم يبطل الجميع، ليبطل مذهب الخصم»^(٣)، وبعبارة أخرى: «أن يذكر الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم من جهة المخالف، فيبطل بها قوله»^(٤).

ويمثل الشيرازي في كتبه الثلاثة لهذا النوع من الاستدلال

(١) شرح اللمع (ص ٢٥٥)، الملخص (٦/ب).

(٢) شرح اللمع (ص ٢٠٥).

(٣) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٥)، واللمع (ص ٢٩٠).

(٤) انظر: الملخص في الجدل (٦/ب).

بمسألة الإيلاء، حيث استدل على أن مدة الإيلاء لا تفضي إلى الطلاق، بقوله: إن الطلاق لا يقع إلا بصريح أو بكناية، ولفظ الإيلاء لا يخلو: إما أن يكون صريحاً أو كناية، ولا يجوز أن يكون صريحاً، لأن صريح الطلاق عندنا - يقصد الشافعية - ثلاثة ألفاظ، وعندهم - يقصد الحنفية - لفظ واحد، وليس الإيلاء واحداً منها، ولا يجوز أن يكون كناية، لأن الكناية تفتقر إلى النية، ولا نية - ههنا -، ولأن الكناية يقع بها الطلاق عقب اللفظ، و - ههنا - لم يقع الطلاق عقب اللفظ، وإذا بطل أن يكون صريحاً، وبطل أن يكون كناية، استحال وقوع الطلاق به ^(١).

الضرب الثاني: أن يذكر - المستدل - جميع الأقسام، التي يجوز أن يتعلق بها الحكم، ثم يبطل الجميع إلا واحداً، وهو الذي يتعلق به عنده، وقال الشيرازي في الملخص: «أن يذكر الأقسام التي يجوز أن يتعلق الحكم بها، فيبطل جميعها، إلا الذي يتعلق به الجواب من جهته فيصح قوله . . .» ^(٢).

ومثاله: استدلال بعض الفقهاء في أن رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد، فقالوا: إن القاذف إذا حد، وردت شهادته، فلا يخلو ذلك؛ إما أن يكون متعلقاً بالحد أو بالقذف؛ أو بهما،

(١) انظر: شرح اللمع (ص ٣٥٥)، واللمع (ص ٢٩٠)، والملخص (٧/أ).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٥)، واللمع (ص ٢٩٠)، والملخص (٦/ب).

ولا يجوز أن يكون الرد بالحد، لأن الحد تطهير، لقوله ﷺ «الحدود كفارات لأهلها»^(١). وقالت الغامدية: «طهرني يا رسول الله»؟^(٢) فأقرها على ذلك. وما كان تطهيراً لا يجوز أن يتعلق به رد الشهادة، ألا ترى أن الصلاة والصوم لما كانا قرابة وتطهيراً من الذنوب لم يتعلق رد الشهادة بفعلهما، و- أيضاً - فإن الحد يوجد من جهة غيره، فلا يجوز أن يتعلق به رد الشهادة، ولا يجوز أن يكون الحد سبباً في رد الشهادة، لأن ما يكون سبباً لرد الشهادة بنفسه لا يصير سبباً له مع غيره كالصلوات.

كما لا يجوز أن يكون رد الشهادة مطلقاً بالحد وبالقذف معاً، لأنه إذا لم يجز أن يكون سبباً في رد الشهادة لم يجز أن يكون مع غيرها سبباً لرد الشهادة، فثبت أنه إنما تعلق ذلك بالقذف^(٣).

وهذا النوع من الاستدلال متفرع على قياس العلة، لأن

(١) يروى هذا الحديث عن عبادة بن الصامت بألفاظ متقاربة. أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣١٤/٥ - ٣٢٠)، والبخاري (١٢/١)، (٣٥١/٣)، ومسلم (١٣٢٣/٣) وأبوداود (٤٤٧/٢)، والنسائي (٨١/١)، وابن ماجه (٨٦٨/٢)، والدارمي (٢٢٠/٢)، والبيهقي (٣٦٨/٨).

(٢) يروى عن بريدة بن الحصيب، أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٤٧/٥) ومسلم (٢١٤/٣)، وأبوداود (٥٨٧/٤)، والدارمي (١٠/٢)، والبيهقي (٢١٤/٨).

(٣) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٥ - ٢٥٦)، الملخص (٧/أ).

تقدير الأول أنه ليس بصريح ولا كناية، فلا يتعلق به وقوع الطلاق، وذلك كما لو قال: «والله لا أنفقت عليك»، وتقدير المثال في الضرب الثاني: أنه تطهير، فلا يصير سبباً لرد الشهادة، كالزكاة والصلاة^(١).

النوع الرابع: الاستدلال بالعكس:

ومن أمثلة هذا النوع من الاستدلال ما يأتي:

١ - قول الشافعي - رحمه الله - : «لو كانت القهقهة تبطل الطهارة داخل الصلاة لأبطلت خارج الصلاة لأن كل ما أبطل الطهارة داخل الصلاة أبطلها خارج الصلاة كالإحداث، وما لا يبطلها خارج الصلاة لا يبطلها داخل الصلاة كالقذف والسب وغير ذلك من الأسباب».

٢ - الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في الخيل، بأنه لو كانت الزكاة تجب في إناثه لوجبت في ذكوره، ألا ترى أن الإبل والبقر والغنم لما وجبت الزكاة في إناثها وجبت في ذكورها، ولما قلنا: إنه لا تجب الزكاة في ذكور الخيل دل على أنه لا تجب في إناثها كالحمير والبغال^(٢).

٣ - ومثل ذلك - أيضاً - قول بعض الفقهاء في الاستدلال على أن دم الفصد لا ينقض الوضوء، قالوا: لو كان دم الفصد ينقض

(١) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٦).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٦).

الوضوء لوجب أن يكون قليله ينقض الوضوء، كما هو الحال في البول والغائط والنوم وسائر الأحداث^(١).

٤ - ومثال الاستدلال بالعكس كذلك: استدلال الشافعي - رحمه الله - في إبطال علة الحنفية في جريان الربا في الأثمان، حيث قال: لو كان الفضة والحديد تجمعهما علة واحدة في الربا، لما جاز إسلام أحدهما في الآخر، ألا ترى أن الذهب والفضة لما جمعتها علة واحدة لم يجز إسلام أحدهما في الآخر، ولما جاز بالإجماع إسلام الفضة في الحديد دل على أنهما لا تجمعهما علة واحدة^(٢).

اختلف الأصوليون في صحة الاستدلال بالعكس وفي كونه طريقاً لإثبات الأحكام:

فذهب بعض الشافعية والحنفية: إلى أنه لا يصلح للاستدلال، ولا يجوز إثبات الأحكام به، وليس بدليل، واستدل هؤلاء بأنه استدلال على الشيء بعكسه ونقيضه^(٣).

وذهب آخرون إلى أنه استدلال صحيح، وهو طريق لإثبات الأحكام، وقد رجحه الشيخ الشيرازي في «شرح اللمع»، وقال

(١) انظر: اللمع (ص ٢٩٢).

(٢) انظر: الملخص في الجدل (٧/أ).

(٣) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٦)، اللمع (ص ٢٩٢)، الملخص (٧/أ).

في الملخص: «وهو المذهب»، وقال في اللمع: «وهو الأصح»^(١)، وقد استدل الإمام الشافعي بالعكس في عدة مواضع، وقد استدل هؤلاء بما يلي:

١ - أن الاستدلال بالعكس في الحقيقة استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس، فإذا جاز الاستدلال بما يدل عليه قياس الطرد، فلأن يجوز بما هو مدلول على صحته بالطرد والعكس أولى.

٢ - ويدل على صحة الاستدلال بالعكس: أن الله تعالى دل على توحيد الربوبية بالعكس، فقال - عز وجل -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢)، وهذا دلالة بالعكس على وحدانية الله تعالى، وقال القاضي أبو الطيب الطبري: «وهو من محاسن الشرع، وقد ورد به القرآن في إثبات الربوبية والوحدانية، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فدل على الوحدانية بهذا...»^(٣)، وقد أخذ المتكلمون هذا النوع من الاستدلال، وتوسعوا فيه، حتى جعلوا منه أنواعاً كثيرة من الأدلة على الوحدانية وسموها أدلة التمانع.

٣ - استدل على صحة قياس العكس بأن القرآن من عند الله تعالى بدليل العكس فقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدَ غَيْرِ اللَّهِ

(١) انظر: السابق.

(٢) سورة الأنبياء الآية (٢٢)

(٣) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٧).

لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١)، فدل على أن هذا النوع من الاستدلال طريق للأحكام^(٢).

وهذا النوع من الاستدلال يتفرع على قياس الدلالة، لأننا نستدل بخارج الصلاة على داخلها، وإحدى الحالتين نظيرة الأخرى في بطلان الطهارة، ولهذا نجد أن كل ما أبطل الطهارة في إحدى الحالتين أبطلها في الأخرى، وما لا يبطل في إحدى الحالتين لا يبطلها في الأخرى.

ونظير هذا النوع من الاستدلال قياس الدلالة حيث يمكن الاستدلال بقياس الدلالة على وجوب الزكاة لوجوبها بالعشر، والاستدلال بالطلاق على الظهار، وتقدير إحدى حالتي المتوضىء، فلا تبطل طهارته بالقهقهة، كخارج الصلاة^(٣).

النوع الخامس: الاستدلال بالأصول:

ومن أمثلة هذا النوع من الاستدلال:

١ - اختلاف الفقهاء في النيابة في الحج، فقد قال أبو حنيفة: يدفع المال إلى من يحرم عنه، ويلبي عنه، ويضيف التلبية إليه، ثم لا يكون ذلك، بل تقع للحاج، وهذا خلاف

(١) سورة النساء الآية (٨٢).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٧)، والملخص في الجدل (٧/أ)، اللمع ص ٢٩٢.

(٣) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٨).

الأصول، فهو أمر بالكذب من غير حاجة، وذلك لا يجوز في شيء من الأصول، ولأنه أمر ما عرف من غير ضرورة، فوجب أن لا يجوز، لأنه لا نظير له في الأصول.

٢ - ومن ذلك - أيضاً - استدلال الشافعية في من قذف زوجته ثم أبانها، فإنه لا يسقط عنه اللعان، وذهب الحنفية إلى أنه لا يجب عليه حد ولا لعان، فقد أهدروا قذفه، وهذا خلاف الأصول، إذ يؤدي إلى قذف محصنته، وهو يخلو من الحد واللعان، فلا يجوز إهدار الحد ولا اللعان كسائر الأصول.

٣ - ومن ذلك: استدلال أبي حنيفة - رحمه الله - في أن القارن يجب عليه طوافان وسعيان، ولا يجوز الاقتصار على طواف وسعي، لأن هذا يؤدي إلى من يحرم بعبادة، ولا يأتي بشيء من أفعالها، وهذا لا نظير له في الأصول^(١).

ويقرر الإمام الشيرازي في «الملخص»: أنه يجوز التعلق بهذا النوع من الاستدلال، لأنه قياس في الحقيقة، مدلول على صحته بكثرة الأصول^(٢).

والاستدلال بالأصول يتفرع على قياس العلة، فكأنه يقول في الأمثلة المتقدمة. في المثال الأول: إنه أمر بالكذب من غير حاجة، فلا يجوز كسائر الأصول، وفي المثال الثاني: إنه لا

(١) انظر: الملخص (٧/ب)، شرح اللمع (ص ٢٥٨).

(٢) انظر: الملخص (٧/ب).

يجوز إهدار الحد أو اللعان لأنه قذف لا يجوز إهداره كسائر الأصول، وفي الثالث: إنه يؤدي إلى الإحرام بالعبادة من غير أن يأتي بشيء من أفعالها^(١).

ويضيف أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - إلى ما تقدم من أنواع الاستدلال «الاستدلال ببعض الأصول على موضوع الخلاف»، ويمثلون لذلك بقولهم: «إن معظم الطواف يقوم مقام الجميع، بدليل أن أكثر الركعة في حق المسبوق يقوم مقام الجميع»، وقالوا: إن أكثر الشيء يقوم مقام جميعه في الأصول، ألا ترى أن من أدى مع الإمام معظم الركعة جعل كالمدرّك لجميعها، فكذلك ههنا^(٢).

وليس من شأننا - هنا - ولا من اختصاصنا إبداء الرأي في موضوع تزاحمت فيه الأقوال وتضاربت، ليس في الاستدلال فحسب، بل وفي القياس بشكل عام - وهو مسألة شهادة الأصول - وكل ما نطمح إليه هو تتبع سياق تفكير أحد كبار علماء الأصول، وليكن الشيخ الشيرازي، والذي رد على أصحاب أبي حنيفة في إلحاقهم بالاستدلال ما ليس منه، وهو الاستدلال ببعض الأصول وعلى موضع الخلاف، حيث يقول في «الملخص»: «وليس هذا بشيء»^(٣)، وفي «شرح اللمع»: «وهذا

(١) شرح اللمع (ص ٢٥٩).

(٢) انظر: شرح اللمع (ص ٢٥٩)، الملخص في الجدل (٧/ب).

(٣) الملخص (٧/ب).

فاسد»^(١)، ويشرح أبو إسحاق الشيرازي وجهة نظره في مناقشته للمخالفين، حيث بين وجه الفساد بقوله: لأنه أقام الأكثر من ذلك الأصل مقام الجميع، وفي سائر المواضع لم يقم المعظم مقام الجميع^(٢)، ألا ترى أن أكثر الطهارة لم يقم مقام الجميع، وأكثر الصلاة لا يقوم مقام الجميع»، و«أكثر أعضاء الوضوء لا يقوم مقام الجميع، وأكثر ركعات الصلاة لا تقوم مقام الجميع»، وأكثر الزكاة لا تقوم مقام الجميع»، «فليس حمل الطواف على ما ذكره أولى من حملها على سائر الأصول»^(٣).

ولا سبيل إلى الجمع بين ما ذكر بعله، لأن سائر الأصول على النقيض، فإن علتها انتقضت بخلاف القسم الأول، فإن الأصول - هناك - متفقة على الحكم عللنا له، فكان هذا - أيضاً - لاحقاً به^(٤).

(١) شرح اللمع (ص ٢٥٩).

(٢) السابق.

الفصل الثالث

الاستدلال بالتلازم

لم يبيّن الأصوليون - وبخاصة المتكلمين منهم - المقصود من التلازم، بل إنهم يتحدثون عنه وكأنه شيء لا يحتاج إلى تعريف وإيضاح.

لهذا نجد الآمدي - مثلاً - لا يقف طويلاً لبيان المراد بالتلازم عند ذكره لأنواع الاستدلال، ولعل ذلك إنما كان بسبب اهتمامه في حصر أنواع الاستدلال، لهذا تجده ينصرف بكامل اهتمامه إلى بيان أنواع الاستدلال من حيث إنها أدلة تنطوي تحت لواء الاستدلال، في أوضح صورة وأدقها.

وكل الذي قاله في بيان حقيقة الاستدلال بالتلازم إنه: «الدليل المؤلف من تسليمها لذاتها أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر»^(١).

ولم يكن ابن الحاجب وشارحه العضد بأكثر اهتماماً من الآمدي في بيان المراد من «التلازم»، فيقول ابن الحاجب - في

(١) انظر: - الأحكام (١١٩/٤).

معرض بيان أنواع الاستدلال: «... تلازم بين حكمين من غير تعيين علة» وزاد العضد: «من غير تعيين علة وإلا كان قياساً» وقال العضد - قبل ذلك - «وقياس التلازم ونعني به إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما...»^(١).

وينقل لنا سعد الدين التفتازاني في حاشيته على شرح ابن الحاجب كلام الآمدي وتقسيماته للاستدلال، فيقول عن التلازم بصورة أوضح مما في نسختنا للآمدي حيث يقول: «... الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تلسمها لذاتها قول آخر»^(٢)، ولعل الناشر لنسختنا اعتمد على نسخة سقيمة للكتاب^(٣).

ويورد لنا ابن السبكي في شرحه جمع الجوامع تعريفاً للقياس المنطقي أراد به التلازم، فيقول في بيان معناه بعد تقسيمه لأنواع ذلك القياس: «... وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر»^(٤).

ويتبرع القرافي في كتابه «شرح تنقيح الفصول» في بيان المراد بالملزوم واللازم في القاعدة الأولى من مبحث الاستدلال،

(١) انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٨١)، شرح البديع للهندي (١/ ورقة ٢٠٧).

(٢) انظر: - حاشيد السعد (٢/٢٨١).

(٣) ويظهر ذلك بالمفارقة بين تعريف الآمدي للتلازم في الأحكام (٤/١١٩) وبين ما نقله السعد في حاشيته (٢/٢٨١).

(٤) انظر: - جمع الجوامع وشرحه مع حاشية العطار (٢/٣٨٣).

والتي عقدها للحديث عن الملزمات، فقال: «وضابط الملزوم ما يحسن فيه (لو)، واللازم ما يحسن فيه (اللام)» ويضرب مثلاً فيقول: «كفوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾»^(١)، «كقولنا: إن كان هذا الطعام مهلكاً فهو حرام، تقديره: لو كان مهلكاً لكان حراماً»^(٢).

ويشرح ابن قاسم العبادي في «آياته» تعريف ابن السبكي ومن معه «للتلازم»، فالمراد بقوله - في التعريف - «لزم عنه لذاته»: اللزوم عنه لذاته معناه: أن لا يكون بواسطة خصوص أحد أطراف قضاياه، ولا لمقدمة أخرى غريبة عنها، والمراد بالغريبة: أن لا يكون لازماً لإحدى القضيتين، ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما، فلو كان اللزوم لقضية لازمة لإحدهما، موافقة لها في أحد الطرفين - كالعكس المستوي - لا يضر.

فخرج ما كان لخصوص مادة أو مقدمة غير لازمة، كقولنا: «لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس صاهل»، فإنه يستلزم: «لا شيء من الإنسان بصاهل»، لكن ذلك، لأن الفرس مساوٍ للصاهل، حتى لو بدل بكلمة فرس «حيوان» لم يفد. وكقولنا: الضاحك مساوٍ للناطق، والناطق مساوٍ للإنسان فإنه لا يستلزم أن

(١) سورة الأنبياء، الآية (٢٢).

(٢) انظر: - (ص ٤٥٠) من المصدر المذكور.

الضاحك مساوٍ للإنسان إلا لأجل مقدمة، وهي: أن مساوي الشيء مساوٍ لذلك الشيء.

وقوله: «قول آخر» أي مغاير لكل من القولين، فخرج ما إذا كان اللازم إحدى القضيتين، مثل: الإنسان حيوان، وكل حيوان حيوان، فكل إنسان حيوان، فإنه ليس بقياس^(١).

أنواع التلازم:

اختلف الأصوليون وعلماء المنطق في تقسيم التلازم، والذي يهمنا ما يتصل بالفقه وأصوله، وقد برز من خلال ذلك منهجان في التقسيم، المنهج الأول - ويتضح بصورة أكثر في كتاب الأحكام للآمدي وما ألف على منواله - يقوم على أساس أن اللازم هو النتيجة أو نقيضه إن كان مذكوراً في القياس بالفعل فهو «الاستثنائي»، وإن لم يكن اللازم ولا نقيضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل فهو «القياس الاقتراني».

والمنهج الثاني ذكره ابن الحاجب في كتابه «مختصر المنتهى» وقسمه إلى أربعة أقسام، واستطرد في ذكر تفاصيلها والتمثيل لها.

وواضح أن هذا الاختلاف في المنهج إنما اعتمد - أساساً - آلية ذهنية مختلفة والعلاقة بين المنهجين ليست علاقة ضرورية،

(١) انظر: - الآيات البيّنات لابن قاسم العبادي (١٧٥/٤).

بل علاقة احتمال، واحتمال ضعيف بدليل أن كل منهما لم يتعرض لمنهج الآخر ولا لتقسيماته، كما يتضح ذلك مما هو مدروس في كتب المنطق، فإننا سنقتصر - هنا - على إبراز الأمور التي تهمنا في موضوعنا أكثر من غيرها.

الأمر الأول: يجب أن نلاحظ أن القياس الجامع - عند المناطق - يتألف ضرورة من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة، ومعنى ذلك أنه لا يمكن استنتاج أي شيء من مقدمة واحدة، ليس هذا فحسب، بل لا بد من أن يكون هناك عنصر مشترك في هاتين المقدمتين يكون هو - الأوسط - .

ويقسم الآمدي التلازم إلى «الاقتراني» و«الاستثنائي» وذكر الآمدي الأشكال الأربعة وشروطها وضروبها، و«الاستثنائي بقسميه المتصل والمنفصل وذكر أقسام المنفصل الثلاثة»^(١).

ويتضح من دراسة منهج الآمدي من تقسيماته للتلازم أنه لا بد في القياس من ثلاثة أمور:

١ - أن القياس الجامع لا بد فيه من مقدمتين، حيث أن المقدمة الواحدة لا يمكن الخروج منها بشيء، حيث لا يمكن أن تنتج أكثر مما فيها.

٢ - أن هذا القياس تشكل فيه المقدمتان بنية من ثلاثة حدود يتكرر أحدهما فيهما ويسمى «الحد الأوسط»، وهيئة الحد

(١) انظر: - الأحكام للآمدي (٤/ ١١٩ - ١٢٦).

الأوسط - كما يراها الأمدي - في نسبته إلى الحدين المختلفين تسمى «شكلاً» أما الحدان الآخران: فأحدهما يسمى الحد الأكبر، والمقدمة التي تشتمل عليه تسمى المقدمة الكبرى، والآخر يسمى الأصغر والمقدمة التي تشتمل عليه تسمى المقدمة الصغرى.

٣ - أن هذا النوع من القياس لا بد أن يكون فيه حد أوسط - كما هي وجهة نظر الأمدي - يتكرر في المقدمتين ضرورة، ووظيفته الأهم تعليل الحكم الذي تخرج به بنتيجة، فهو السبب أو العلة الذي يبرر إسناد المحمول في النتيجة إلى موضوعها^(١).

أما الأمر الثاني الذي نريد إبرازه هنا فهو «منهج ابن الحاجب» ومن تبعه في بيانه لأنواع التلازم، وسنذكر هذا المنهج بشكل أوسع من سابقه، إذ هو ألصق بفن أصول الفقه من سابقه^(٢).

(١) انظر: - جمع الجوامع وشرحه مع حاشية العطار (٢/ ٣٨٣)، الآيات البينات (٤/ ١٧٥).

(٢) لم يغفل الأمدي ولا ابن الحاجب ما اقترحه كل منهما في أقسام التلازم غاية في الأمر، أنهما اختلفا في البحث الأهم بالنسبة للفقه وأصوله وعلاقة ذلك بالمنطق. انظر: - حاشية السعد على ابن الحاجب (٢/ ٢٨٢).

ويقرر ابن الحاجب وشارحه العضد أن التلازم على أربعة أقسام:

القسم الأول: التلازم بين حكمين ثبوتيين:

ومثاله: قول الشافعية: من صح طلاقه صح ظهاره، وهذا يثبت بالطرء، وهو: أنهم تتبعوا كثيراً من الأحكام الشرعية ومصادرها المختلفة، فوجدوا أن أي شخص يصح طلاقه يصح ظهاره، ويقوى بالعكس، وهو أنهم: تتبعوا فوجدوا كل من لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره.

وحاصل هذا النوع الاستدلال بالدوران.

ويمكن أن يقرر من جهة أخرى - كما هي طريقة ابن الحاجب - وهو أن يقال: قد ثبت أحد الأثرين، فيلزم ثبوت الآخر، وذلك للزوم وجود المؤثر الثابت منهما واستلزامه للآخر، ويمكن أن يقال - بأسلوب آخر - ثبت أحد الأثرين فيكون المؤثر ثابتاً، فيكون الآخر ثابتاً.

وفي كلا الأسلوبين لا يعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم إلى قياس العلة، وذلك مثل افتراض الكفارة والتحريم أثران للأهلية^(١).

(١) انظر: - مختصر ابن الحاجب وشرحه ٢٤/٢٨١، ٢٨٢) شرح البديع للهندي (١/٢٠٧).

القسم الثاني : التلازم بين حكمين نفيين .

ومثاله : قولهم : لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية ، لأنه في قوة قولك : لو لم تشرط النية في الوضوء لم تشرط في التيمم ، فيتساهل فيه ، أو في قوة قولك : لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء ، فإن «لو» لانتفاء الشيء لانتفاء غيره .

ويثبت هذا النوع بالطرد ، ويقوى بالعكس كسابقه ويمكن أن يقرر بوجه آخر وهو أن يقال : انتفى أحد الأثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر ، أو يقال : قد انتفى أحد الأثرين فينتفي أثره الآخر ، ولنفرض ذلك في مثل الثواب واشتراط النية آثاران للعبادة .

القسم الثالث : التلازم بين ثبوت ونفي ، كقولهم ما يكون مباحاً لا يكون حراماً .

القسم الرابع : التلازم بين نفي وثبوت كقولهم ما لا يكون جائزاً لم يكن حراماً ، وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما لأن تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات^(١) .

(١) انظر : - مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢٨٣) ، شرح البديع للهندي (١/٢٠٧ق) .

الفصل الرابع

أنواع الاستدلال

اختلف الأصوليون في أنواع الاستدلال، كما اختلفوا من قبل في بنيته العامة، وأدخل بعضهم تحت هذا الاصطلاح من الأدلة التبعية ما لا يحتمله، وإن كنا نرى أن المصطلحات لا تحمل دلالتها العلمية وحدها، بل كثيراً ما تحمل مضامين ذات طابع خاص.

وإذا كنا قد أبرزنا في الصفحات الماضية أهم العناصر التي يتحدد بها طابع هذه العملية الاستدلالية، وأشرنا إلى الاعتبارات المنهجية التي تجعل استعمال لفظ «الاستدلال» في علم أصول الفقه يدخل في نطاق الاجتهاد والقياس، فإنه من الضروري - على الأقل - من أجل أن تكتمل الصورة أن نشير إلى أن تمسك الأصوليين والفقهاء بهذا المصطلح لم يكن تمسكاً «بريئاً»، بل لقد كان ذلك منهم تأكيداً على عدم إتيافهم في المدلول العام والخاص للاستدلال، لهذا اختلفوا في أنواعه وبحثوا أنواعاً أدخلها بعضهم تحت مصطلح عام لا يقصد به الاستدلال كما لا يخفى.

يضاف إلى ذلك أن ترتيب هذه الأنواع على الشكل الذي ارتضاه كل ذي منهج، ترتيب اعتباطي في الحقيقة، فهو لا يعبر عن أسبقية منطقية، ولا عن قوة في الاستدلال لكل نوع، ولا عن تدرج الخطوات الفكرية لدى الباحث المستدل.

والواقع أن ترتيب أنواعه من حيث القوة والضعف، والحكم بدخول هذا النوع أو ذاك من الصعوبة بمكان، لأنها تتبادل المواقع والأهمية حسب كل مذهب وكل اعتبار.

فإذا راعينا - مثلاً - ترتيب وبيان أنواع الاستدلال من وجهة نظر الشافعية والحنابلة ونحوهم وبخاصة المتكلمين منهم يمكن القول أن أهم أنواع الاستدلال: شرع من قبلنا والاستصحاب وقول الصحابي، والنافي للحكم، ونفي المدرك، ونحو ذلك.

غير أن هذا البيان معرض للطعن من وجهة نظر الحنفية، حيث أدخلوا الاستحسان، وكذا المالكية حيث قالوا بالمصلحة المرسلة، ولكن هذا المنهج لا يسلم من الطعن بدوره، فقد نفى قوم «شرع من قبلنا» وقوم «الاستصحاب».

لعل ما تقدم من ملاحظات كافية لإبراز كيف أن بنية هذا النوع من الأدلة «الاستدلال» - خاصة في مجال الفقه - بنية معقدة ليس من السهل الإمساك بها بصورة نهائية استناداً إلى منهج معين، واعتبار خاص، وهذا ما يفسر اختلاف الأصوليين اختلافاً لا حدود له حول الجزئيات والتفاصيل في «الاستدلال»، وهو

اختلاف تحركه بالإضافة إلى الاعتبارات المنطقية الاستدلالية،
اختيارات مذهبية، فقهية أو كلامية.

وما يهمنا في هذه المرحلة من بحثنا هو تأسيس التصنيف
الذي سنعتمده في تحليل أنواع «الاستدلال»، أما السيطرة على
هذا التعقيد الذي يطبع بنية الاستدلال، ومحاولة الوصول إلى
طريقة تمكن من هذا، وإرجاعه إلى بنية أبسط واستخلاص
النتائج التي تفرض نفسها، الشيء الذي سنحاول القيام به لاحقاً
في بحث خاص يختلف عن هذا البحث.

وهكذا يمكن تصنيف أنواع الاستدلال في الفقه وأصوله
بذكر كل نوع على حدة، مع بيان موقف الأصوليين من حيث
القبول والرفض، والإشارة بشكل مقتضب إلى أهم ما يستدل به
النفاء والمثبتون.

لنفصل القول إذن في هذه الأنواع:

- ١ - استصحاب الحال.
- ٢ - شرع من قبلنا.
- ٣ - الاستحسان.
- ٤ - المصالح المرسلة.
- ٥ - قول الصحابي.
- ٦ - النافي للحكم هل يطالب بالدليل؟
- ٧ - الاستقراء.
- ٨ - الإلهام.

- ٩ - انتفاء الحكم لانتفاء مدركه .
- ١٠ - قياس العكس .
- ١١ - وجد المقتضى أو المانع أو فقد الشرط؟
- ١٢ - مخالفة الدليل في كذا لمعنى مفقود في صورة النزاع .
- ١٣ - الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع .
- ١٤ - الأخذ بأقل ما قيل .

١ - الاستصحاب

اختلف الأصوليون في ذكر عنوان هذا النوع من الاستدلال، فبعضهم يترجم له بعنوان «الاستصحاب»، وبعضهم يعنون له بـ «استصحاب الحال»^(١)، ومما يجعل الخطب سهلاً أنهم اختلفوا في الترجمة لكنهم اتفقوا في المحتوى والمضمون وفي معظم تفاصيل جزئيات هذا المبحث.

معنى الاستصحاب :

الاستصحاب : مأخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد دليل مغاير، وكل شيء لازم شيئاً استصحبه، وسمي بذلك، لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال، فيقال - مثلاً - الحكم الفلاني قد كان فلم يظن عدمه،

(١) انظر: - المعونة في الجدل (ص ٣٩)، شرح اللمع (٢٤٧/أ)، أحكام الفصول للباجي (ص ٦٩٤)، ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٥٨)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٤)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٣٨٦).

وكلما كان ذلك فهو مظنون البقاء^(١).

أما في الاصطلاح: فقد قال السمرقندي في «ميزان الأصول»: «هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء...»^(٢)، وقال الزركشي في البحر المحيط: «معناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان إلى أن يوجد المزيل، فمن أدعاه فعليه البيان، كما جاء في الحتميات أن الجواهر إذا شغل المكان بقي شاغلاً إلى أن يوجد المزيل»^(٣).

وقال العضد شارح مختصر ابن الحاجب: «معنى استصحاب الحال: أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء»^(٤).

وقال جمهور الأصوليين في بيان حقيقة هذا النوع من الاستدلال بصورة أكثر وضوحاً: «إنه الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول»، وقيل: «هو

(١) انظر: - ميزان الأصول (ص ٦٥٨)، البحر المحيط (٣٢٥/أ)، كشف الأسرار (٣/٣٧٧).

(٢) انظر: - (٦٥٨).

(٣) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

(٤) انظر: - شرح مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٤).

التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء لعدم الدليل المغير»^(١).

قال الخوارزمي في «الكافي»: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنّة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاءه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»^(٢).

كانت هذه أهم تعريفات الأصوليين للاستصحاب، ولم يكن بينها ما يشير الاهتمام، أو حتى اختلاف واضح يجعل مهمتنا - هنا - البحث والموازنة بينها، ومعرفة ما إذا كانت كلها - أو بعضها - قد توافر لها شروط الحدود أو لم تكن كذلك.

أنواع الاستصحاب:

درج الأصوليون - عادة - على ذكر الخلاف هنا - دون بيان محل النزاع وحيث أن للاستصحاب أنواعاً تختلف من حيث الاحتجاج بها من عدمه، يضاف إلى ذلك أن أكثر من يستدل بالاستصحاب يطلقه في موضع النزاع، وبالتالي يشبهه موضع

(١) انظر: - المعتمد (٢/٨٨٤)، المستصفى (١/٢١٧)، شرح تنقيح

الفصول (ص ٤٤٧)، الابهاج (٣/١٨١).

(٢) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

النزاع من غيره، لهذا كان لا بد من بيان أنواع الاستصحاب ليتم تنقيح موضع الخلاف.

وهكذا يمكن تصنيف الاستصحاب عند الأصوليين إلى خمسة أنواع:

النوع الأول: الاستصحاب الذي دل الشرع أو العقل على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان القول المقتضى له، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام - ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح، وهذا لا خلاف في وجوب العمل به عند الأصوليين، إلى أن يثبت معارض له، ومن صورته تكرر الحكم بتكرر السبب^(١).

النوع الثاني: استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية، كبراءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره، كنفى صلاة سادسة.

قال القاضي أبو الطيب الطبري^(٢): «وهذا حجة

(١) انظر: - ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٥٨)، جمع الجوامع وشرحه بحاشية العطار (٢/ ٢٨٨)، البحر المحيط (٣٢٥/ ب)، الآيات البينات (٤/ ١٨١).

(٢) هو طاهر بن عبد الله بن طاهر الشافعي، الإمام الجليل والفقير الأصولي ولد سنة (٣٤٨هـ) وتوفي سنة (٤٥٠هـ). انظر: - وفيات الأعيان (٢/ ١٩٥)، شذرات الذهب (٣/ ٢٨٤)، المنتظم (٨/ ١٩٨).

بالإجماع»، ويقصد بذلك القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع. وقال ومن هذا يستشكل القول - هنا - من القائلين بأن هناك حكم، وقال ابن كج يوسف بن أحمد^(١) في أول كتاب له في أصول الفقه: «إنه صحيح لا يختلف أهل العلم فيه، لأنه قد ثبت - عندنا - أن حجة العقل دليل، فإذا لم نجد سمعاً. علمنا أن الله لا يهملنا، وأنه أراد بنا ما في العقل، فصرنا إليه»^(٢). وهذا معنى قولهم: إن العقل يدل على ما لم يتعرض الشرع له فهو باق على النفي الأصلي، فلا يدل - إذن - إلا على نفي الأحكام، وقول الشافعية لمن يوجب الوتر: الأصل عدم الوجوب إلا أن يرد السمع، فتمسك بهذا الأصل حتى يرد دليل شرعي للوجوب ولم يثبت^(٣).

النوع الثالث: استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن عندهم أن العقل حكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف فيه - أيضاً - بين أهل السنة والجماعة

(١) هو - يوسف بن كج الدينوري، أبو القاسم، فقيه من أئمة الشافعية، صنف كتباً كثيرة انتفع بها الفقهاء. توفي سنة (٤٠٥هـ). انظر: - وفيات الأعيان (٢/٢٤٨)، مرآة الجنان (٣/١٢).

(٢) انظر: - البحر المحيط للزركشي (٣٢٥/ب).

(٣) انظر: - اللمع (ص ٣٣٨)، الملخص في الجدل (٨/أ)، أحكام الفصول للباجي (ص ٦٩٤)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٥١)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٧)، جمع الجوامع وشرحه (٢/٣٨٨).

في أنه لا يجوز العمل به لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات^(١).

النوع الرابع: استصحاب الدليل مع احتمال المعارض، أما تخصيصاً إن كان الدليل ظاهراً، أو نسخاً إن كان الدليل نصاً، فهذا أمره معمول به بالإجماع.

وقد اختلف في تسمية هذا النوع بـ «الاستصحاب»: فأثبتته جمهور الأصوليين، ومنعه المحققون منهم، وممن منعه من الأصوليين: إمام الحرمين في «البرهان»^(٢) والكنيا^(٣) في «تعليقه»، وابن السمعاني^(٤) في «قواطع الأدلة» قالوا: لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ، لا من ناحية الاستصحاب^(٥)، ثم قال إمام الحرمين: «إنها مناقشة لفظية ولو سماه مسم استصحاباً لم يناقش»^(٦).

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٦٢)، البحر المحيط (٣٢٥/ب).

(٢) انظر: (١١٣٦/٢).

(٣) هو: أبو الحسن، علي بن محمد بن علي، عماد الدين الطبري، المعروف بالكنيا الهراسي عالم في الفقه والأصول والحديث، توفي سنة (٥٠٤هـ) انظر: وفيات الأعيان (٤٤٨/٢)، شذرات الذهب (٨/٤).

(٤) هو: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي الشافعي، الفقيه الأصولي، له كتاب «القواطع في أصول الفقه»، توفي سنة (١٨٩هـ) انظر: شذرات الذهب (٣٩٣/٣)، النجوم الزاهرة (١٦٠/٥).

(٥) انظر: البحر المحيط (٣٢٥/ب) (٦) انظر: البرهان (١١٣٦/٢).

وقال أبو زيد الدبوسي^(١): «هذا قد يعد من الاستصحاب، لأن دليل ثبوت الحكم - عندي - غير دليل بقاءه، فإن النص - مثلاً - أثبت أصله، ثم بقاءه بدليل آخر، وهو عدم المزيل، لأنه لو كان دليل البقاء دليل الثبوت لما جاز النسخ، فإن النسخ يدفع البقاء والدوام»^(٢). وقال الكيا الهراسي: «وهذا ليس بشيء، لأن الدليل: إما أن لا يقتضي الدوام كالمقيد بالمرة أو المطلق، وقلنا لا يقتضي التكرار، فلا يرد على هذا النسخ، لأنه قد تم بفعل مرة واحدة، وأما أن يدل على التقدم والبقاء نصاً كقوله: افعلوه دائماً أبداً، وهو إما أن يدل على التقدير وهو في الاستمرار ظاهر، فهما دليلان نص في الثبوت وظاهر في الاستمرار، فهذا هو الذي يرد عليه النسخ، وأبو زيد أطلق وأصاب في قوله: دليل الثبوت غير دليل البقاء، وأخطأ في قوله: دليل البقاء عدم المزيل، فهذا ليس من الاستصحاب في شيء»^(٣).

النوع الخامس: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في

(١) هو القاضي عبد الله - أو عبيد الله - بن عمر بن عيسى من كبار فقهاء الحنفية له كتاب «تقويم الأدلة» في الأصول، توفي ببخاري سنة (٣٠هـ). انظر - شذرات الذهب (٣/٢٤٥)، وفيات الأعيان (٢/٢٥١).

(٢) انظر: - ميزان الأصول (ص ٦٦٦)، البحر المحيط (٣٢٥/ب).

(٣) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/ب)، جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٨٨)، الايات البينات (٤/١٨١).

محل الخلاف، وهذا النوع راجع إلى حكم الشرع، بأن يتفق على حكم في حالة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.

ومثال ذلك استدلال من يقول: إن المتيّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته، لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلّة.

ومثاله أيضاً: قول الظاهرية: يجوز بيع أم الولد، لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد، فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد.

وهذا النوع هو محل الخلاف كما قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» وكثير من أئمة الأصول من المتكلمين^(١).

أقوال العلماء في حجية الاستصحاب:

اختلف الأصوليون من المتكلمين والفقهاء في الاحتجاج باستصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف على عدة مذاهب:

(١) انظر: - المعتمد (٢/ ٨٨٤)، شرح اللمع (٢٤٧/ ب)، التبصرة (ص ٥١٧)، المعونة في الجدل (ص ٣٩)، الملخص (٨/ أ)، ميزان الأصول (ص ٦٦٤)، الأحكام للأمدى (٤/ ١٣٦)، الأبهاج (٣/ ١٨٢)، البحر المحيط (٣٢٥/ ب).

المذهب الأول: وإليه ذهب كثير من الأصوليين، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ^(١) والغزالي، قالوا: إنه ليس بحجة، وقال الأستاذ أبو منصور^(٢): «وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف»، وقال الماوردي والرياني في كتاب «القضاء»: «إنه قول الشافعي وجمهور العلماء، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة الحق به وإلا فلا»، وقال ابن السمعاني: «إنه الصحيح من المذهب»، وبه قال المتكلمون من الأشاعرة^(٣).

وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة^(٤)، وحكى هذا القول عن جمهور الحنفية حيث قالوا: إن استصحاب الحال ليس بحجة، لأن الثبوت في الزمان يفتقر إلى الدليل، فكذا في

(١) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد أبو نصر، الشافعي، فقيه العراق في عصره توفي سنة (٤٧٧هـ). انظر - وفيات الأعيان (٣٨٥/٢)، شذرات الذهب (٣٥٥/٣).

(٢) هو - عبد القاهر بن طاهر محمد التميمي، الشافعي الأسفراييني البغدادي من أئمة الأصول. توفي سنة (٤٢٩هـ). انظر طبقات ابن السبكي (١٣٦/٥)، البداية والنهاية (٤٤/١٢).

(٣) انظر: - شرح اللمع (٢٤٧/ب)، التبصرة (ص ٥٢٧)، اللمع (ص ٣٢٨)، المعونة في الجدل (ص ٣٩)، المستصفى (١/٢١٧)، البحر المحيط (٣٢٥/ب).

(٤) انظر: - المعتمد (٢/٨٨٤).

الزمان الثاني ، لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون ، ويخالف الحسيات ، لأن الله أجرى العادة فيها بذلك ، ولم تجر العادة به في الشرعيات ، فلا يلحق بها ، ثم منهم من نقل الخلاف في الأمر الوجودي فقط ، ومنهم من نقل الخلاف في ذلك مطلقاً^(١) .

قال الشيخ صفي الدين الهندي^(٢) : «وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدمي جميعاً ، لكنه بعيد . إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة»^(٣) .

قال الزركشي في «البحر المحيط» : والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ، ولكنه يصلح للعدر والدفع»^(٤) .

وقال السمرقندي^(٥) في «ميزان الأصول» : «... فقال

(١) انظر : - ميزان الأصول (ص ٦٥٩) ، كشف الأسرار (٣/٣٧٨) .

(٢) هو : - أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم الأرموي ، الفقيه الشافعي الأصولي ، ولد بالهند سنة (٦٤٤هـ) ، وتوفي سنة (٧١٥-٨) بدمشق انظر - طبقات ابن السبكي (٩/١٦٢) ، شذرات الذهب (٦/٢٧) .

(٣) انظر : - نهاية الوصول (٢/٣٣٢/ب) .

(٤) انظر : - البحر المحيط (٣٢٥/أ) .

(٥) هو أبكر علاء الدين ، محمد بن أحمد السمرقندي ، شيخ فاضل ، جليل القدر ، برع في علمي الأصول والفروع ، مات في بخارى سنة (٥٣٩هـ) . انظر : - الجواهر المضيئة (٢/٢٨) ، الفوائد البهية (ص ١٥٨) ، مقدمة كتاب ميزان الأصول بتحقيق د . محمد زكي شعبان .

بعضهم - أي الحنفية - لا يكون حجة أصلاً، لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن»، وقال أكثر المتأخرين من الفقهاء: إنه حجة يجب العمل به في حق نفسه، لإبقاء ما كان على ما كان، أما لا يصلح حجة في حق الإلزام على الخصم، ولا لإثبات أمر لم يكن، كحياة المفقود: لما كان الظاهر بقاؤها، صلحت حجة لإبقاء ما كان على ما كان، حتى لا يورث ماله، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، حتى لا يرث من الأقارب، والثابت لا يزال بالشك، وغير الثابت لا يثبت بالشك»^(١).

ويقرر صاحب الميزان: إن مشايخ الحنفية قالوا: إن هذا القسم من الاستصحاب يصلح حجة على الخصم في موضع النظر، ويجب العمل به عند عدم الدليل، ولا يجوز تركه بالقياس، وهذا ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي^(٢) في كتابه «مآخذ الشرائع»، لأن الحكم متى ثبت شرعاً، فالظاهر دوامه، ولا يزول إلا بدليل يرجح على الأول وأن أوجب شبهة في الأول، ولهذا قالوا: إن ما أمضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله، لأن

(١) انظر: - ميزان الأصول (ص ٦٥١).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، إمام المتكلمين، له كتاب «التوحيد» و«كتاب المقالات» مات سنة (٣٣٣ هـ). انظر: - الجواهر المضيئة (٢/ ١٣٠)، الفوائد البهية (ص ١٩٥).

الحكم الثابت في فرض النبي ﷺ ثابت في حق كل من كان في زمنه ﷺ مع احتمال النسخ إذ ذاك، وهذا كمن شك في الحدث بعد الوضوء، فإنه يبنى على الطهارة مع احتمال الحدث، وكمن شك في طلاق امرأته، وعق أمته فإنه يباح له الانتفاع بهما مع الاحتمال، لكن الثابت لا يزول بالشك^(١).

المذهب الثاني: ذهب أبو ثور وداود الظاهري إلى الاحتجاج به، ونقله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي وابن خيران، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن بعض الشافعية وكانوا شديدي القول به حتى أنهم لو افتقدوا ما كانوا يخرجون إلا استصحاب الحال، وقال الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب»: «وإنما أخذه أهل الكوفة من أصحابنا، وأهل ما وراء النهر من أهل سمرقند، وغيرهم - أيضاً - شديدي القول به»^(٢).

وقال سليم^(٣) في «التقريب»: «إنه الذي ذهب إليه شيوخ

(١) انظر: - ميزان الأصول (ص ٦٦٠)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣)،

تيسير التحرير (٤/١٧٧)، كشف الأسرار (٣/٣٧٧).

(٢) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/ب).

(٣) هو: أبو الفتح الرازي، سليم بن أيوب بن سليم، الفقيه الأصولي،

الأديب اللغوي المفسر، توفي سنة (٤٤٧ هـ). انظر: طبقات

الشافعية (٤/٢٧٥)، وفيات الأعيان (٢/١٣٣)، شذرات الذهب

(٣/٢٧٥).

أصحابنا، فيستصحب حكم الإجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه»^(١). واختاره الآمدي وابن الحاجب^(٢).

وذهب إلى هذا الرأي - أيضاً - المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية، وقالوا: إنه حجة يفرع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة، سواء كان في النفي أو الإثبات، والنفي له حالتان، لأنه إما أن يكون عقلياً أو شرعياً، وليس له في الإثبات إلا حالة واحدة، وهي النفي، لأن العقل لا يثبت حكماً وجودياً عندنا^(٣).

المذهب الثالث: واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب» قال: إنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى، فإنه لم يكلف إلا أقصى الداخل في مقداره على العادة، فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلاً آخر يبقى الوجوب، ولا يسمع فيه إذا انتصب سؤالاً في مجلس المناظرة، فإن المجتهدين إذا تناظروا وتذاكروا طرف الاجتهاد، فما يغني المجيب قوله: لم

(١) انظر البحر المحيط (٣٢٥/ب).

(٢) انظر: الأحكام للآمدي (١٢٧/٤)، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢٨٤/٢).

(٣) انظر: - المعتمد (٨٨٤/٢)، التبصرة (ص ٥٢٦)، البرهان (١١٣٥/٢)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٥٤/٤)، شرح تنقيح الفصول (ص ١٤٧)، المسودة (ص ٤٨٩)، البحر المحيط (٣٢٥/أ) الروضة لابن قدامة (ص ١٥٧).

أجد دليلاً على الوجوب، وهل هو إلا مبدع، فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة^(١).

المذهب الرابع: أنه يصلح للدفع لا للرفع، وهذا منقول عن أكثر الحنفية، قال الكيا: «ويعبرون عن هذا بأن استصحاب الحال صالح لإبقاء ما كان على ما كان، إحالة على عدم الدليل، لا لإثبات أمر لم يكن» وبنوا على هذا مسائل: منها لو شاهد شاهدان أن الملك كان للأب المدعي، والأب ميت، فإنها لا تقبل عند أبي حنيفة، لأن الملك ثبت لا بهذه الشهادة، والبقاء بعد الثبوت إنما يكون باستصحاب الحال، فيثبت دفعاً عن الشهود عليه بحق الشهادة، فإنه كان أحد المدعين، فأما لا يجاب حكم مبتدأ فلا، وملك الوارث لم يكن.

وعلى هذا، قالوا: المفقود لا يرث أباه، وإن كان الملك ذلك الملك بعينه، لأن المالك غير الأول^(٢).

قال الكيا: «ونحن نسلم لهم أن دلالة الثبوت غير دلالة البقاء، لأن أحدهما نص والآخر ظاهر، ولكن لا نقول البقاء لعدم

(١) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

(٢) انظر: - ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٥٩)، كشف الأسرار (٣٧٨/٤٣)، أصول الشاشي (ص ١٠٦)، تيسير التحرير (١٧٦/٤).

المزيل ، بل لبقاء الدليل الظاهر عليه ، وهذا لا يجوز أن يكون فيه خلاف»^(١).

المذهب الخامس : أنه يجوز الترجيح به لا غير ، ونقله الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعي ، وقال : «إنه الذي صح عنه ، لا أنه يحتج به»^(٢) ، قال الزركشي : «ويشهد له قول الشافعي - رضي الله عنه - والنساء محرمات الفروج ، فلا يحللن إلا بأحد أمرين : نكاح أو ملك يمين ، والنكاح ببيان الرسول ﷺ»^(٣).

قال الروياني في «البحر» : «وهذا استدلال من الشافعي باستصحاب الحال في جميع هذه المسائل ، وقيل : إنه نوع من أنواعه ، وهو من أقواها ، قال : وأجمع أصحابنا على أن الاستصحاب صالح للترجيح واختلفوا في انتصابه للدليل ، فظاهر كلام الشافعي أنه قصد به الترجيح ، وهو الظاهر من المذهب»^(٤).

وقال بعض المتأخرين من الشافعية : «استقرأت الاستصحاب الذي يحكم به الأصحاب ، فوجدت صوراً كثيرة ، وإنما يستصحب منها أمر وجودي ، كمن تيقن الطهارة وشك في

(١) انظر : - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

(٢) انظر : - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

(٣) انظر : - البحر لمحيط (٣٢٥/أ).

(٤) انظر : - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

الحدث وعكسه، وأما استصحاب عدم الحكم فيه فلم أعرفه، وبرائة الذمة ونحوها من الأمور العدمية، لا حكم فيها، وإنما يمنع من الحكم بخلافها حتى يقوم دليل عليه»^(١).

وحكى الأستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض الشافعية: أن المستصحب للحال إن لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه، صح استصحابه، كمن استدل على إبطال بيع الغائب، ونكاح المحرم، والشغار، بأن الأصل أن لا عقد، فلا يثبت إلا بدلالة، وإن كان غرضه إثبات خلاف خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبتته، فليس له الاستدلال به كمن يقول في مسألة الحرام: إنه يمين يوجب الكفارة» ثم يستدل على إبطال قول خصومه بأن الأصل أن لا طلاق ولا ظهار ولا لعان، فتعارض بالأصل أن لا يمين ولا كفارة، فيتعارض الاستصحابان ويسقطان^(٢).

الترجيح: اختلف الأصوليون في ترجيح أي هذه الأقوال، لا فرق بين المتقدمين منهم وبين المتأخرين، فقد رجح الزركشي في «البحر المحيط» عدم الاحتجاج به، ويعلل ذلك بأن محل الوفاق غير محل الخلاف، فلا يتناوله بوجه، وإنما يوجب استصحاب الإجماع حيث لا يوجد صفة لغيره، ولأن الدليل إن

(١) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

(٢) انظر: - البحر المحيط (٣٢٥/أ).

كان هو الإجماع فهو في محل الخلاف، وإن كان غيره فلا مستند إلى الإجماع الذي يزعم أنه يستصحب.

وينقل لنا الزركشي عن الشافعية ما يؤيد به اختياره، وهو: أن القول باستصحاب الإجماع في محل الخلاف يؤدي إلى التكافؤ، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع في شيء إلا ولخصمه أن يستصعبه في مقابله، ويبين ذلك في مسألة التيمم، فإن للخصم أن يقول: أجمعنا على بطلان التيمم خارج الصلاة، فيستصعبه برؤية الماء فيها، وتغير الأحوال لا عبرة به.

وينقل الكيا عن الأستاذ أبي إسحاق أنه استدل على النكاح بلا ولي: أن الأصل في الإبضاع التحريم، فمن ادعى ما يبيح فعليه الدليل، قال: «وهذا ليس بشيء، فإنه يقال: الأصل التحريم قبل وجود أصل النكاح أو بعده، إن قلت قبله فمسلم، أو بعده فمحل النزاع، ويمكن أن يجعل ذلك معارضة لكلامه»^(١).

ويرجح الصفي الهندي القول بأنه حجة، وقال عنه: «إنه أصح»^(٢). ولا بد - هنا - قبل الانتقال إلى النوع الذي يلي الاستصحاب في الأهمية من لفت الانتباه إلى أن كل مذهب من المذاهب السابقة قد استند إلى ما يبرر به قوله من أدلة ومناقشات، ونقاط الضعف التي يعاني منها كل مذهب وما استدل

(١) السابق (٣٢٥/ب).

(٢) نهاية الوصول (٢/٢٣٣/ب)، الفائق في أصول الفقه (٦/١٣٩).

به ليست أقل حجماً من تلك التي يعاني منها ذلك المذهب، ومحاولة الاستدلال لهذه المذاهب لعلنا لا نستطيعه الآن - في هذا البحث - ونأمل أن نفرده ببحث مستقل، ومثل ذلك مثل بقية أنواع الاستدلال، فلن نحاول الاستدلال لها، بل سنكتفي بعرض أهم الآراء والتعريفات مع عدم التعرض للأدلة بشيء من المناقشة ونحو ذلك.

٢ - الاستحسان

عندما تشعبت النوازل بتشعب مستجدات الحياة، اضطر الفقهاء إلى اعتماد أصول أخرى إضافية بعد أن كان اعتمادهم - أساساً - في التشريع والاستنباط على النص والإجماع والقياس، ومن هذه الأصول الإضافية «الاستحسان»، وما يهمننا من الادلاء به في هذا الفصل هو التأكيد على أهم المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية هذا النوع من الأدلة، من حيث معناه وحقيقته والاحتجاج به.

معنى الاستحسان :

قال ابن الحاجب في بداية حديثه عن الاستحسان بتفسير شارحه عضد الدين الايجي : «والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح محلاً للخلاف، لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعض متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وبين ما هو مردود اتفاقاً»^(١).

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢١٨).

وينقل لنا أبو الوليد الباجي عن محمد بن خوير منذاذ المالكي أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك - رحمه الله - «القول بأقوى الدليلين»، ويضرب مثلاً لذلك، وهو تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنة الواردة في ذلك. ويرى الباجي أن هذا الذي ذهب إليه ابن خوير منذاذ «هو الدليل»، وإن كان يسميه استحساناً على سبيل المواضعة^(١).

وذكر أبو الخطاب الحنبلي قريباً مما ذكره الباجي، فقال إنه «ترك قياس إلى قياس هو أقوى منه»، وقال عن هذا التعريف: إنه باطل، لأنهم إذا تركوا القياس لنصٍ أو تنبيه كان ذلك استحساناً. وقال عنه ابن الحاجب «وهذا مما لا نزاع في قبوله»^(٢).

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع وشرحه: «ولا خلاف فيه بهذا المعنى، فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً»^(٣).

ويعرفه أبو الحسن الكرخي - من الحنفية - «بأنه العدول عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها لوجه هو

(١) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٨٧)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١).

(٢) انظر: المعتمد (٢/ ٢٩٦)، التمهيد (٤/ ٩٢)، مختصر ابن الحاجب بشرح للعضد (٢/ ٢٨٨) الأحكام للامدي (٤/ ١٥٧).

(٣) انظر: جمع الجوامع وشرحه مع الآيات البيّنات لأبن قاسم العبادي (٤/ ١٩٣).

أقوى»^(١)، ويرى ابن الحاجب أن هذا مما لا نزاع في قبوله^(٢)،
بينما يرى أبو الخطاب والآمدي أنه يلزم على هذا التعريف أن
يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحساناً، وكذا
العدول عن الاستحسان إلى القياس استحساناً^(٣).

وقال أبو الحسين البصري: «وينبغي أن يقال: الاستحسان
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد، غير شامل شمول الألفاظ لوجه
هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول»^(٤).

ويرجح الآمدي هذا الحد الذي ذكره أبو الحسين البصري،
ويقرر أنه أقرب مما تقدم لكونه جامعاً مانعاً، لكنه أبدى نوعاً من
التحفظ على هذا التعريف - كعاداته - فيرى أن حاصله يرجع إلى
تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل
طارئ عليه أقوى منه، من نص أو إجماع أو غيره، قال: «ولا
نزاع في صحة الاحتجاج به»^(٥).

هذا حد الاستحسان والاختلاف فيه بين الأصوليين من
المتقدمين والمتأخرين، لكن معناه متفق عليه بينهم، كما أن

(١) انظر: المعتمد (٢/٢٩٦)، كشف الأسرار (٤/٣).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢٨٨).

(٣) انظر: المعتمد (٢/٢٩٦)، التمهيد (٤/٩٣)، الأحكام للآمدي

(٤/١٥٨)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١).

(٤) انظر: المعتمد (٢/٢٩٦).

(٥) انظر: الأحكام للآمدي (٤/١٥٨).

لتسميتهم بعض ما ذهبوا إليه من الفروع استحساناً وجهاً صحيحاً.

أما معناه والمراد به عندهم : فهو أن بعض الأمارات قد تكون أقوى من بعض ، ويجوز العدول من أمانة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى ، وذلك راجع إلى تخصيص العلة - كما يراه بعض الأصوليين -^(١).

وأما تسمية ذلك استحساناً فوجهه : أن الاستحسان - وإن كان وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بحسن الشيء ، فيقال فلان يستحسن المذهب الفلاني ، ويذهب إليه ، وقد يقع على الاعتقاد والظن بحسن الشيء ، فإذا ظن المجتهد الأمانة ، واقتضاه ذلك أن يعتقد حسن مدلولها ، جاز أن يقول : قد استحسنت هذا الحكم ، وقد ورد الشرع بذلك ، وحصل الاتفاق عليه^(٢).

وقد تراجعت الأقوال وتضاربت في بيان حقيقة الاستحسان

(١) يرى أبو الحسين البصري في «المعتمد»، وما توحى به عبارة أبي الخطاب في «التمهيد»: أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة، بينما يرى شمس الأئمة السرخسي أن هناك فرقاً بينهما، فيقول: «من ادعى القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ». انظر: - أصول السرخسي (٢/٢٠٤)، المعتمد (٢/٢٩٦)، التمهيد (٤/٩٦).

(٢) انظر - المعتمد (٢/٢٩٧)، التمهيد (٤/٩١).

ومعناه، لا فرق في ذلك بين المتقدمين والمتأخرين، وليس من الحكمة - هنا على الأقل - إبداء الرأي في هذا الموضوع ولا محاولة الترجيح، ولعل ما نطمح إليه هو تتبع سياق تفكير الأمدي، وهو يعتبر أحد كبار المحققين الأصوليين، فقد عمل على تلخيص محل النزاع، وذكر اختلاف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحده، وذكر حدوداً لغيرهم وعمل موازنة بين الآراء المختلفة في الحدود، ثم ذكر الاختلاف في الاحتجاج به، وهو ما سنذكره في نهاية بحث هذا الموضوع.

فيقرر الأمدي أولاً أن «الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً»^(١)، وذلك لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة، فيذكر بعض الآيات من الكتاب، ويذكر الحديث المشهور بين الأصوليين وهو قوله ﷺ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(٢)، ويلاحظ الأمدي: أنه لا دلالة في هذه الآيات على وجوب اتباع الاستحسان فضلاً عن أن ما ترمي إليه إنما هو محل النزاع، أما السنة فيلاحظ بادية ذي بدء أن الحديث «إشارة إلى إجماع المسلمين، والإجماع حجة، ولا يكون إلا عن دليل، وليس فيه دلالة على أن ما رآه آحاد

(١) انظر: - الأحكام للامدي (١٥٦/٤).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخه (١٦٥/٤)، مرفوعاً عن أنس وأخرجه موقوفاً على ابن مسعود الامام أحمد، والطيالسي في مسنده (٣٣/١) والحاكم في المستدرک (٧٨/٣).

المسلمين حسناً أنه حسن عند الله»^(١).

ثم يذكر الأمدي بعد ذلك إطلاق الأئمة الاستحسان على بعض ما ذهبوا إليه في الفروع، ويقرر بعد ذلك أنه «لم يبق الخلاف إلا في معنى الاستحسان وحقيقته، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور المعاني، وإن كان مستقبلاً عند غيره»، ويلاحظ الأمدي أنه «ليس ذلك هو محز الخلاف، لاتفاق الأئمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهوته وهواه، من غير دليل شرعي، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي، وإنما محز الخلاف فيما وراء ذلك»^(٢).

وبعد ذلك يذكر الأمدي اختلاف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحدّه، غير أنه يبادر فيلاحظ احتدام النزاع فيما بينهم في حدة من الناحية اللفظية، إذ يبادر فيقول: «ولا حاصل للنزاع اللفظي»^(٣)، ثم يذكر بعض الحدود لأئمة الحنفية، ويذكر تعريفها لأبي الحسين البصري، يميل إليه مع إبداء بعض التحفظات عليه، ويقرر بعد ذلك أن حاصل النزاع راجع فيه إلى الاطلاقات اللفظية^(٤).

(١) انظر: الأحكام للامدي (١٥٩/٤).

(٢) انظر: الأحكام للامدي (١٥٧/٤).

(٣) السابق.

(٤) انظر: السابق (١٥/٤).

وواضح أن الأمدي لا يميل إلى توسيع شقة الخلاف في الاحتجاج بالاستحسان، وكأنه قد استشعر عدم أهمية بيان الآراء وأوجه الخلاف بينها، لهذا أشار إلى الأقوال والشبه بصورة مقتضبة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه.

الاحتجاج بالاستحسان :

يكاد يتفق المحققون من الأصوليين والفقهاء على عدم أهمية البحث في حجية الاستحسان وعدم حجيته، طالما أنه لم يتفق على ماهيته، لكنهم - جميعاً - يتفقون على أن الصورة الغير طبيعية للأخذ بالاستحسان واعتباره، هو رأى طائفة من أصحاب أبي حنيفة، وقد روي عن بعضهم أنه استحسان بغير حجة، بينما يرى أهل العلم أنه: «لا يصح الاحتجاج به، ولا الحكم به، لأنه حكم بما تشتهي النفس، وتميل إليه وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة، قبل حدوث القائل بهذا القول»^(١).

والواقع أننا سنكون قد شوهدنا مذهب أصحاب أبي حنيفة من خلال تلك الصورة إذا نحن فهمنا ذلك المذهب من خلال ما يتناقله جمهور المتكلمين عنهم، إذ ان هناك أئمة كباراً يستبعدون ذلك عن الحنفية، ويشككون في أحقية تلك النقول عنهم، ولعل في كلام أبي الحسين البصري ما يبعث في النفس الجزم بأن الخلاف والتشنيع على البعض في التمسك به إنما هو لتميع

(١) انظر: - أحكام الفصول للساجي (ص ٦٨٨).

فكرة الاستحسان كدليل مستقل للاستنباط والفتوى، حيث يقول: «إعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان، وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة، والذي حصله متأخروا أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - هو: أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها، وهذا أولى مما ظنه مخالفوهم، لأنه الأليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم، ولأنهم قد نصوا في كثير من المسائل، فقالوا: «استحسننا هذا الأثر، ولوجه كذا، فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق»^(١).

وقال التفتازاني: «وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين، ومنشؤها عدم تحقيق مقصود الفريقين، ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة»^(٢).

وبهذا القدر نكتفي في بحث الاستحسان دون الالتفات إلى أدلة النافين والمثبتين - وبخاصة في موضوع نجد أنه فائدة تذكر من وراء موضوع كان النزاع فيه - بادئ ذي بدء - تناول حقيقته والتي لم يتفق عليها حتى في عصرنا الحاضر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بالنسبة للمنهج الذي ارتضيناه لأنفسنا في عدم الاستطراد في حكاية الأدلة في مثل هذه الاختلافات في أنواع الاستدلال، والذي لم يعقد أساساً لمثل ذلك.

(١) انظر: - المعتمد (٢/٢٩٥).

(٢) انظر: - التلويح على التوضيح (١٦٢/٢).

٣ - مذهب الصحابي

اختلف الأصوليون والفقهاء في الاحتجاج بمذهب الصحابي، لا فرق في ذلك بين أن يكون قول الصحابي مؤيداً بقول آخر من الصحابة، أو مشتهراً بينهم، أو كان منكراً من بعضهم، والكلام في هذه المسألة طويل، تناوله الباحثون من الأصوليين في أماكن متفرقة من كتبهم، فبحثوا هذا الموضوع في باب الإجماع، وفي باب الأدلة - الاستدلال - وفي باب الترجيح، وأخيراً في باب الاجتهاد والتقليد.

ونحن - هنا - لن نبحثه بالقدر الذي بحثه الأصوليون، ولا بالكيفية التي عرضه بها، إذ إنه بهذا الشكل قد بحث بشكل موسع كما هو الحال عند الحافظ العلائي^(١) في كتابه «إجمال

(١) هو صلاح الدين خليل بن سيف الدين العلائي الحافظ، الفقيه الشافعي، ولد بدمشق سنة (٦٩٤هـ)، وتوفي سنة (٧٦١هـ) صنف كتباً كثيرة مشهورة نافعة، انظر شذرات الذهب (٦/١٩٠)، طبقات الشافعية لابن السبكي (٦/١٠٤)، الدرر الكامنة (٢/٩٠).

الإصابة في أقوال الصحابة»^(١)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما يتصل بموضوعنا الأساسي وهو «الاستدلال» إنما هو من زاوية خاصة قد تكون أقل اهتماماً من غيرها، والاحتجاج به منها أضعف من الاحتجاج بمذهب الصحابي بشكله الموسع، وإنما الذي يهمنا في بحث الاستدلال هو «قول الصحابي إذا لم يكن منتشرًا، ولم يظهر له من أقرانه مخالف»، على أن تحديد هذا المقام لا بد أن يسبقه - أولاً - تحديد مجال عرض قول الصحابي - أو أقوال الصحابة -، و- ثانياً - بيان محل النزاع في الاحتجاج به. فنقول: يبحث الأصوليون أقوال الصحابة - عادة - في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: هو ما إذا قال الواحد من الصحابة قولاً، واشتهر ذلك القول بين الباقيين، ولم يظهر من أحد إنكار له، ولا موافقة لذلك القائل بقول أو فعل، فهذا هو ما اصطلاحوا على تسميته بـ «الإجماع السكوتي»، وقال عنه السمرقندي في «ميزان الأصول»: «إذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة، ولا يحتمل الخفاء، بأن كانت الحاجة والبلوى تعم العامة أو يشتهر مثلها فيما بين الخواص، ولم يظهر الخلاف من غيره فيه - فهذا إجماع يجب العمل به»^(٢).

(١) نشر هذا الكتاب محققاً مركز المخطوطات والتراث التابع لجمعية أحياء التراث الإسلامي سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م في الكويت.

(٢) انظر: - ميزان الأصول (ص ٤٨٢).

وقد اختلف الأصوليون في «الإجماع السكوتي» وفي تصويره، فأكثر الحنفية يعتبرون هذا الإجماع إجماعاً قطعياً يعمل به في كل مجال، كما هو صريح قول السمرقندي، بينما رفضه الشافعي وكثير من المتكلمين، ومنهم من جعل ذلك في حق كل عصر من عصور المجتهدين، وخصه بعضهم بعصر الصحابة دون من بعدهم^(١).

الموضع الثاني: أن يثبت للصحابي قول أو حكم في مسألة، ويعلم اطلاع غيره من الصحابة عليه، أو انتشاره بينهم دون انتشاره بين الجميع، ولا يؤثر عن غيره فيه مخالفة له^(٢).

الموضع الثالث: ما إذا قال الصحابي قولاً، أو حكم بحكم، ولم يثبت فيه اشتهاً، ولا يؤثر عن غيره من الصحابة مخالفة في ذلك، قال الحافظ العلائي: «وهذه الصورة هي أكثر ما يوجد عنهم»^(٣)، وهذا هو موضوع بحثنا، وهو اللائق بالاستدلال وقبل البحث في أقوال النافين له والمثبتين، لا بد من بيان محل النزاع في الاحتجاج بمذهب الصحابي، وهو ما يشغلنا في الفقرة التالية.

(١) انظر: - المستصفى (١/١٨٩)، إجمال الإصابة (ص ٢٠).

(٢) انظر: - ميزان الأصول (٤٨٢).

(٣) انظر: - إجمال الإصابة (٣٥).

تحرير محل النزاع :

اتفق الأصوليون والفقهاء على أن قول الصحابي - في مسائل الاجتهاد - ليس بحجة على صحابي آخر مجتهد، إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً، وهذا ما نقله القاضي أبو بكر الباقلاني وتبعه عليه المتأخرون، ومنهم الآمدي، وابن الحاجب وغيرهما^(١).

ويشير الزركشي - كعاداته - تساؤلاً حول ما نقله القاضي ووافقه عليه المتأخرون، وهو أن ما ذكر - هنا - في تحرير محل النزاع يقدح فيه قول إمام الحرمين فيما ينقله عن الشافعي - رحمه الله - في بعض أقواله : إذا اختلفت الصحابة فالتمسك بقول الخلفاء أولى^(٢).

قال إمام الحرمين : «وهذا كالدليل على أنه لم يسقط الاحتجاج بأقوال الصحابة لأجل الاختلاف»^(٣).

ويقرر الزركشي : أن مراد الشافعي أن قول الصحابي - من الخلفاء - حجة علينا، لا على من عاصره من الصحابة، ويؤيد

(١) انظر : - الأحكام للآمدي (٤/١٤٩)، مختصر ابن الحاجب وشرحه

(٢/٢٨٧)، الابهاج (٣/٢٠٥)، تيسير التحرير (٣/١٣٢).

(٢) ان ر : - البرهان (٢/١٣٦٢)، جمال الاصابة (ص٣٦)، البحر المحيط (٣٣٠/أ).

(٣) المحصول (٢/ق١٨٣)، اجمال الاصابة (ص٣٦)، البحر المحيط (٣٣٠/أ).

الزركشي هذا الاتجاه لفهم قول الشافعي - المتقدم - بأن هناك مسألتين، إحداهما: وجوب التقليد، والثانية: بالنسبة إلى جواز التقليد، والقاضي الباقلاني إنما حكى الاتفاق في الأولى والخلاف في الثانية، حيث قال: وقد اتفق على أنه لا يجب على الصحابي تقليد مثله من الصحابة، فبذلك لا يجب تقليد غيرهم من العلماء لهم، لتساوي أقوالهم^(١).

على أن ما أثاره الزركشي وأجاب عنه لم يكن موضع اهتمام واسع من الباحثين، ولعله يدرك هذا حين قال: «وقد أجاز بعضهم تقليد بعض الصحابة بعضاً، واحتجوا بإجابة عثمان إلى تقليد أبي بكر وعمر في الأحكام، وإن لم يعتبر وجوب ذلك»^(٢).

يضاف إلى ذلك أن ما ادعاه الزركشي - هنا - من أن الأمر مبني على أن - هناك - مسألتين لم يوافقه عليه بعض الأصوليين وبخاصة المتقدمين منهم، فإن الشيخ الشيرازي قد ذكر ما يستفاد منه أنها مسألة واحدة، وأنه يلزم من القول بالجواز القول بالوجوب، حيث يقول: «... إذا اختلفوا - أي الصحابة - على قولين، بنيت على القولين في أنه حجة أو ليس بحجة، فإذا قلنا أنه ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على البعض، ولم يجز تقليد واحد في الفريقين، بل يجب الرجوع إلى الدليل، وإذا قلنا

(١) انظر: - البحر المحيط (٣٣٠/أ).

(٢) انظر: - البحر المحيط (٣٣٠/أ).

إنه حجة فيهما فهما دليلان تعارضاً، فيرجح أحد القولين على الآخر بكثرة العدد، فإذا كان على أحد القولين أكثر الصحابة، وعلى القول الآخر الأقل، قدم ما عليه الأكثر، لقوله ﷺ «عليكم بالسواد الأعظم»^(١)، فإن استويا في العدد قدم بالأئمة^(٢).

قال الزركشي: ثم هذا الاتفاق صحيح بالنسبة إلى زمنهم، أما بالنسبة إلى من بعدهم، إذا اختلفوا فقد ظن قوم أن حجية قول الصحابي تزول إذا خالفه من غير الصحابة، لأنه ليس اتباع قول أحدهما أولى من الآخر، وتعلق هؤلاء بما تقدم من حكاية الإجماع على ذلك.

قال: وهذا ضعيف، لأن ذلك إنما هو بالنسبة إلى غيره من الصحابة، وإنما الخلاف المشهور في أنه هل هو حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين أو لا؟^(٣).

ويقرر ابن السبكي في «جمع الجوامع» في مسألة الاحتجاج بقول الصحابي: أن «قول الصحابي المجتهد على صحابي غير حجة وفاقاً»، وبعد أن يذكر رأيه في حجية قول الصحابي على غيره ويستدل له، ينقل ابن السبكي عن والده أن قول الصحابي

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن باب السواد الأعظم (١٣٠٣/٢).

(٢) اللمع في أصول الفقه (ص ٢٦٨).

(٣) انظر: - البحر المحيط للزركشي (٣٣٠/ب).

في الحكم التعبدى حجة، وذلك «لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ»^(١).

ويرى العطار (ت ١٢٥٠هـ) في حاشيته: أن «هذا الاستثناء ظاهري، لأن الموضوع ما هو محل للاجتهاد، وما ليس للرأي فيه مجال خارج عن ذلك»^(٢)، ومراده بالاستثناء هو قول السبكي «إلا في الحكم التعبدى، فقلوله فيه حجة»، وهذا الذي يراه العطار في عبارة السبكي هو ما يراه - قبله - الفقيه الحنفي الكوراني^(٣) (ت ٨٩٣هـ) في شرحه «لجمع الجوامع»، حيث يقول: «وهذا في الحقيقة ليس محل النزاع، لأن الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه، وما لا مجال للرأي فيه هو في المعنى: حديث مرفوع»^(٤).

لكن ابن قاسم العبادي (ت ٩٩٤هـ) لم يكن راضياً عن موقف الكوراني هذا، بل كان - وبخاصة هنا في رده على الفقيه

(١) انظر: - جمع الجوامع وشرحه مع حاشية العطار (٣٩٦/٢).

(٢) انظر: - حاشية العطار (٣٩٦/٢).

(٣) هو أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد الكوراني الحنفي، من علماء الروم، ولد سنة (٨١٣هـ)، وتوفي بالقسطنطينية سنة (٨٩٣هـ)، من مؤلفاته: «شرح صحيح البخاري»، و «شرح جمع الجوامع في أصول الفقه». انظر: - الضوء اللامع (٢٤١/١)، كشف الظنون (٥٥٣/١).

(٤) انظر: - الآيات البيئات لابن قاسم العبادي (١٩٤/٤).

الحنفي - ذا مزاج شديد الحساسية، وطبع عنيد، وأسلوب مباشر، فقد حاول إفراغ هذا الاعتراض من جوهره، أو تقويضه من أساسه، فهو يرى أن الكوراني «إن أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع، وأن كلام الشيخ الإمام محمول على التنبيه على المقصود وإيضاح محل النزاع، ودفع ما توهم من إطلاقه متمسكاً بإطلاق عباراتهم فلا بأس به»^(١)، وقد كان هذا من ابن قاسم محاولة في الدفاع عن رأي ابن السبكي، لكنها كانت أقل من حرصه على إرباك خصومه كما هو ظاهر من قوله: «فلا بأس به».

ولا شك أن الكوراني لم يكن ليرفض هذه النتيجة، مع تحفظه بأن ما لا مجال للرأي فيه فهو محل اتفاق، لكن العبادي يميل إلى توسيع شقة الأمر أكثر مما يحتمله الموقف، إذ يقرر أنه إن كان مراد الفقيه الحنفي بخاصة - مع أن بعض المتأخرين من الشافعية يوافقونه في استثناء ما ليس للرأي فيه مجال - حتى أنه توسع في الاحتجاج لسلامة رأي وعبرة ابن السبكي.

فيذكر ابن قاسم في «آياته»^(٢) ما يستدل به على أن محاولة الاعتراض على ابن السبكي بما تقدم إنما هو تعصب بارد لوجهين: «أما أولاً: فلأن الأصوليين لما لم ينصوا على تقييد

(١) انظر: - السابق.

(٢) انظر: - الآيات البيئات لابن قاسم (١٩٤/٤).

محل النزاع بغير التعبدي ، واحتملت عباراتهم إطلاقه - وإن كان التقيد متجهاً ، وذكر جمع من أئمة الحديث ما يوافقه ، حيث جعلوا قوله في التعبدي من قبيل المرفوع - حسن كل الحسن استثناء التعبدي من كلام الأصوليين إفادة لتحرير محل النزاع ، وليرفع التوهم الناشئ من إطلاقهم فيه ، فكيف مع ذلك يتوجه هذا الاعتراض .

«وأما ثانياً : فلأن كلام الأصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله في التعبدي - أيضاً - وحينئذ فلا إشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج إليه . . . » .

ويقدم لنا ابن قاسم العبادي من كلام الأصوليين ما يثير الاهتمام ، وقد كان مجالاً لاختصام الأصوليين مع بعضهم لبعض ، فيذكر أن الفقيه الأصولي صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) تعرض لهذه المسألة في كتابه «نهاية الوصول إلى علم الأصول» وذكر اختلاف الأصوليين في «أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من التابعين أم لا؟» ، ثم ذكر الصفوي الهندي أدلة المذاهب وما يراه راجحاً في نظره ، ثم قال بعد ذلك «واحتج الخصم بوجه . . . وسابعها : أن الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس فلا محل له إلا أنه اتسع الخير ، إذ لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند ، إذ يقدح ذلك في دينه وعلمه ، و - حينئذ - يجب أن تكون حجة .

«وجوابه : لعله قال ذلك بنص ظنه دليلاً ، مع أنه ليس

كذلك في الحقيقة، سلمناه لكنه منتقض بمذهب الشافعي ومن بعده، فإن جميع ما ذكروه آت فيه بعينه».

«وثانها: أن مذهبه لا يخلو إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد، فإن كان الأول كان حجة، وإن كان الثاني وجب - أيضاً - أن يكون حجة، لأن اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده، لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل، ووقوفه من أحوال النبي ﷺ ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره، فكان حال التابعي إليه كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي، فوجب اتباعه له»^(١).

«وجوابه: الظاهر أنه ليس بناء على النقل، وإلا لأظهره، كما هو دأبهم فيما ذهبوا إليه، ولا سيما مع وجود المخالف لهم، ولأن عدم إظهارهم ذلك كتم له، وهو منهي عنه، ومتوعد عليه، قال عليه السلام: «من كتم علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار»^(٢).، وهو خلاف ظاهر حال الصحابي، سلمناه، لكن جاز أن يكون لنص ظنه، مع أنه ليس كذلك، فلا يلزم به العمل على

(١) انظر: - نهاية الوصول (٢/٣٤١/أ).

(٢) يروى هذا الحديث عن أبي هريرة .. رضي الله عنه - أخرجه أبو داود في كتاب العلم، باب كراهية منع العلم (٤/٦٧). والترمذي في أبواب العلم، باب ما جاء في كتمان العلم (٤/١٣٨) وقال «حسن» وأخرجه ابن مناجة في المقدمة، باب من سئل عن علم فكتمه (١/٩٦).

غيره، و- حينئذ - يلزم أن يكون عن اجتهاد، ولا يلزم المجتهد...»^(١).

ويعلق ابن قاسم العبادي على هذه النقول التي نقلها في آياته من كتاب الصفي الهندي - قائلاً: إن ما ذكره الصفي الهندي صريح أو كالصريح في أنه لا فرق بين التعبدي وغيره، وحاصله: تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل، أي عن النبي ﷺ ومع ذلك لا يكون حجة، لجواز أن يكون مستنده فيه نصاً دالاً عليه، ولا يكون كذلك في الواقع، ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدي وغيره مما لا يطرقه إشكال، ولا يقبل الاحتمال، ولا ينتظم لعقل مع ذهابه إلى ذلك أن يذهب إلى التقييد بغير التعبدي، وتقدير النقل عنه ﷺ لا يقتضي الحجية، فثبت بهذا - قطعاً أن التعبدي داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الأصوليين، وأن محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره^(٢).

هذه خلاصة ما ذكره ابن قاسم العبادي في تعليقه على كلام الصفي الهندي المتضمن رداً عنيفاً للفتية الحنفي أحمد الكوراني، ومن المرجح أن لجوء العبادي إلى هذا النوع من الأسلوب، وما استنبطه من كلام الأصوليين لترجيح وتأيد قوله

(١) انظر: نهاية الوصول (٢/٣٤١/أ)، نهاية السؤل (٣/١٤٤) شرح مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٨).

(٢) انظر: الآيات البينات (٤/١٩٥).

- الذي لا يستحق كل هذه المعاناة - هو الذي يعرض الأصوليين للنقد اللاذع من جانب شديدي الاقتناع بالمذاهب المخالفة لجمهور الأصوليين والفقهاء .

ولكن ليس صحيحاً لذلك أن ما قام به ابن قاسم العبادي من مناقشة واستدلال ينكر وجوده الفقيه الحنفي ، بل وإنه غافل عنه ، ولا شك أن شرحه لجمع الجوامع لم يكن خلواً من تلك الملاحظات التي أبداها العبادي ، والذي يستمد مناقشاته وحلوله القائمة على الاستفاضة في الرد والمناقشة من كتب التراث التي توافر عليها في وقته ، لكن لا يجوز - في حال من الأحوال أن يكون أسلوب الرد ومحاولة الوصول إلى الحق - أو ما يظن كذلك - بالشكل الذي عليه الحال عند العبادي ، والذي كان دائماً يلح على تفاصيل منها قد لا يتعرض لها الخصم .

أقوال العلماء في حجية قول الصحابي :

يهتم كثير من الأصوليين - وبخاصة من ألف منهم في الفقه وأصوله - بتحديد ما يقصد من هذا الاصطلاح «قول الصحابي» ، وكل ذلك في جهد لإقناع الخصوم المتحالفين ، حيث إنه لا يصح أن يتجاهل هؤلاء الخصوم التعريفات والاصطلاحات المحددة والمتنوعة لهذا النوع من الاستدلال .

وعلى الصعيد العام للتسوية العقلية للاحتجاج بقول الصحابي ، سوف نجد أنفسنا أمام - على الأقل - خمسة مواقف

مبدئية مختلفة، تبعاً لما إذا كنا نعالج دليلاً شرعياً، من حيث علاقته المتبادلة مع غيره من الأدلة، ومن حيث الاحتجاج به بشكل خاص.

فالرأي الأول: هو موقف المتشددين في نفي حجية قول الصحابي، فقالوا: «إنه ليس بحجة مطلقاً»، ولم يقتصروا على إنكار حجيته، بل اعتبروه كغيره من المجتهدين، وهو قول الشافعي في «الجديد» وإليه ذهب جمهور الأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة^(١)، وأومى إليه الإمام أحمد، واختاره أبو الخطاب من أصحابه^(٢)، وإلى هذا الرأي يميل قول محمد بن الحسن من الحنفية^(٣) وقال الصفي الهندي: «إنه قول الكرخي»^(٤).

وزعم القاضي عبد الوهاب أنه الصحيح الذي يقتضيه مذهب الإمام مالك، لأنه نص على وجوب الاجتهاد واتباع ما يوحى إليه صحيح النظر، وقال: «وليس في اختلاف الصحابة سعة إنما هو خطأ أو صواب»^(٥).

الرأي الثاني: أن قول الصحابي حجة شرعية مقدمة على

(١) انظر: المعتمد (١٤٢/٢)، التبصرة (ص ٣٩)، البرهان

(٢/١٣٦٢) الاحكام للامدي (٢/١٣٠).

(٢) انظر: التمهيد (٣/٣٣٢)، المسودة (ص ٣٣٧).

(٣) انظر: اجمال الإصابة (ص ٣٦).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/٣٣٩/أ).

(٥) انظر: البحر المحيط (٥/٣٣٠).

القياس وهو قول الشافعي في «القديم» وقال به الإمام مالك وجمهور أصحابه^(١) وجمهور أهل الحديث، ونقل عن أكثر الحنفية كالرازي وغيره، وقال أبو زيد الدبوسي من الحنفية: «قال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابة واجب، يترك بقوله القياس، وعليه أدركنا مشايخنا»^(٢)، وذكر محمد بن الحسن: «إن اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز، واحتج بأثر عائشة - رضي الله عنها - والقياس، وقال: «وليس عن أصحابنا المتقدمين مذهب ثابت»^(٣)، والمرووي عن أبي حنيفة: «إذا أجمعت الصحابة سلمنا لهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم»، لأنه كان منهم، فلا يثبت لهم بدونه إجماع، ونقل كذلك عن أبي يوسف من الحنفية.

وهذا القول رواية مشهورة عن الإمام أحمد، وبه قال أكثر أصحابه، وهو مقتضى أجوبته وتصرفاته في كثير من المسائل^(٤).

ومن كلام الشافعي في القديم: «لما ذكر الصحابة - رضوان الله عليهم - وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك فيه علم، أو استنبط، وآراؤهم لنا أجمل وأولى منا من

(١) انظر: تنقيح الفصول (ص ٤٤٥)، مفتاح الوصول (ص ١٢٠).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١٠٥/٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١٠٦/٢).

(٤) انظر: التمهيد (٣/٣٣٣)، المسودة (ص ١٣٧)، المدخل (ص ١٣٥).

آرائنا عندنا لأنفسنا ومن أدركنا ممن يرضى ، أو حكى لنا عنه بلدنا ، صاروا فيما لم يعلم للرسول ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن أجمعوا ، وقول بعضهم إن تفرقوا ، فهكذا نقول إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم ، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله ، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ، ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم» .

وقال في موضع آخر: «فإن لم يكن على قول أحدهم دلالة من كتاب ولا سنة، كان قول أبي بكر وعمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم - أحب لي أن أقول في غيرهم أن أخالفهم من قبل، إنهم أهل علم وحكاية»، ثم قال: «وإن اختلف المفتون بعد الأئمة - يعني من الصحابة - فلا دليل فيما اختلفوا فيه، نظرنا إلى الأكثر، فإن تكافؤا نظرنا إلى أحسن أقاويلهم مخرجاً عندنا»^(١).

وهذا القول اشتهر نقله عن الشافعي في «القديم»، بيد أننا نستطيع أن نتحدث عن محاولة الزركشي - وقبله الحافظ العلائي - مع ما ينبغي من التحفظ، وهي المحاولة التي جاءت في كتابيهما «البحر المحيط» و«إجمال الإصابة في أقوال الصحابة»، والتي تعمل على إثبات العمل بقول الصحابي، وأن الشافعي في مذهبه الجديد ذهب إلى أن قول الصحابي حجة،

(١) انظر: الرسالة للشافعي (ص ٥٩٧)، البرهان (٢/ ١٣٦٢)، البحر المحيط (٣٣٠/ ب)، إجمال الإصابة (ص ٣٦).

فقد نص عليه الشافعي - حسب ما يقول الزركشي - في الجديد،
ويؤيد ذلك أن البيهقي نقل ذلك عنه^(١).

وقد فهم ذلك عن الشافعي حسب ما توحى به عبارته في
كتاب «الأم» في باب «اختلافه»^(٢) مع مالك» وهو من الكتب
الجديدة، وقد ذكر الزركشي نص ما قاله الشافعي في «الأم»،
وقد رواه البيهقي عن شيوخه عن الربيع بن سليمان عنه، وهذا
صريح منه في أن قول الصحابي عنده حجة مقدمة على القياس،
كما نقله عنه إمام الحرمين^(٣).

وبناء على ما تقدم، يكون للشافعي قولان في الجديد،
واحد موافق للقديم - وإن كان قد غفل عن نقله أكثر أصحابه -،
ولا يقف الزركشي عند هذا الحد، بل يرى أن النقل عن الشافعي
من المصادر المختلفة يقتضي «أن الصحابة إذا اختلفوا كان
الحجة في قول الخلفاء الأربعة إذا وجد عنهم المعنى الذي أشار
إليه الشافعي، وهو اشتهاق قولهم، ورجوع الناس إليهم»^(٤)، وقد
استعمل الشافعي ذلك في «الأم» في مواضع كثيرة، ذكر
الزركشي بعضاً منها^(٥).

(١) انظر: اجمال الإصابة (ص ٣٧)، البحر المحيط (٣٣٠/ب)

(٢) انظر: الأم (٢٦٥/٧).

(٣) انظر: البرهان (١٣٦٢/٢).

(٤) انظر البحر المحيط (٣٣٠/ب).

(٥) انظر - البحر المحيط (٣٣٠/ب).

وهكذا نجد أن الشافعية - وبخاصة المتأخرين منهم - لم يتفقوا في تحديدهم لرأي الشافعي ، ولعل ما ينقل عنهم في كتب مخالفينهم يلفت النظر إلى الناحية العملية للاحتجاج بأقوال الصحابة من وجهة نظر الشافعية ، وأنهم لم يتفقوا على منهج موحد ، ولعلهم يفعلون ذلك إما مغالبة للخصم ، وإما مجاذبة للناس ، كما هو واضح في حالات الاختلاف والاتفاق ، بينهم وبين خصومهم من المذاهب الأخرى .

المذهب الثالث : - وينسب - أيضاً - إلى الإمام الشافعي ، وهو يفرق بوضوح بين قول الصحابي إذا أنظم إليه قياس ، فيقدم - حينئذ - على قياس ليس معه قول صحابي ، وقد نص الإمام الشافعي على ذلك في «الرسالة» فقال : «وأقوال أصحاب النبي ﷺ إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس ، وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له موافقة ولا خلافاً ، صرت إلى اتباع قول واحدهم ، وإذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس»^(١) .

وقال ابن الرفعة^(٢) في «المطلب» : «إن بعض الشافعية

(١) انظر : الرسالة (ص ٢٦١) ، تحقيق محمد سيد الكيلاني .

(٢) هو أبو العباس أحمد بن علي الأنصاري ، فقيه شافعي ، ولد سنة

(٦٤٥هـ) وتوفي سنة (٧١٠هـ) . انظر - الدرر الكامنة (١/ ٢٨٤) ،

البدر الطالع (١/ ١١٩) .

حكى عن الشافعي أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس»، ومثل هذا حكاه ابن القطان في كتابه، فقال: «أطلق الشافعي، فقال: نقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس».

وقال القفال الشاشي في كتاب له في «أصول الفقه»: «قال في الجديد: إنه حجة إذا اعتضد بضرب من القياس يقوى بموافقته إياه» وقال القاضي الباقلاني في «التقريب» في باب القول في منع تقليد العالم للعالم: «إن الذي قاله الشافعي في الجديد وأستقر عليه مذهبه، وحكاه عنه المزني: أقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس»^(١).

ويشكل على هذا المذهب المنقول عن الشافعي أن القياس نفسه حجة، فلا معنى - حينئذ - لاعتبار قول الصحابي فيه، الأمر الذي يؤدي - في النهاية - إلى القول بأنه ليس بحجة على إنفراده، وهذا الاشكال جدير بالاهتمام، إذ إنه يكشف - على الأقل - عن الحد الأقصى الذي يجب أن يبلغه النقل وتحرير المذاهب ونسبة الأقوال إلى أصحابها، ولهذا حكى ابن السمعاني: أن الحجة في القياس أو في قوله، بعد أن قطع بحجيته إذا وافق القياس^(٢).

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣٢١/أ).

(٢) انظر: السابق (٣٣١/أ).

ولأجل هذا الإشكال نرى الفقيه الشافعي ابن القطان ينقل لنا
جوابين للشافعية :

أحدهما : أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة
قياسان ، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس
المجرد .

الثاني : أن الشافعي كان يتخرج أن يقال عنه : إنه لا يقول
بقول الصحابة ، فاستحسن العبارة ، فقال بقول الصحابي إذا كان
معه قياس^(١) .

ويضيف ابن فورك - من جهته - إلى هذين القولين أنه :
« اجتذاب القياس وجهان من القياس ، قوي وضعيف ، فقوي
القياس الضعيف بقول الصحابي » ، ويورد الصيرفي في « الدلائل »
جواباً أكثر إفادة : « أنه إذا تجاذب المسألة أصلان محتملان يوافق
أحدهما قول الصحابي ، فيكون الدليل الذي معه قول الصحابي
أولى في هذا على التقوية ، وأنه أقوى المذهبين ، فلا يغلط على
الشافعي »^(٢) .

ويعقب الزركشي على محاولة الشافعية في التقليل من
ظاهرة التناقض التي تبدو من موقف الشافعي للاحتجاج بقول
الصحابي ، حيث يقول : « ... وعلى هذا فهو مقوٍ للقياس ،

(١) انظر : السابق (٣٣١/أ) .

(٢) انظر : السابق (٣٣١/أ) .

ومغلب له ، كما يغلب بكثرة الأشياء» ، لكنه سرعان ما يجد نفسه أمام رد فعل مضاد من قبل المدققين في الفقه الشافعي ، لهذا يجد نفسه مضطراً إلى نقد محاولة أولئك ، ويقرر أن «ظاهر نص الرسالة - المذكور - يقتضي تساوي القياسين ، لأنه لم يفرق بين قياس وقياس»^(١) .

ويذكر لنا الزركشي مجموعة من محاولات أصحاب الشافعي لتبرير هذا التناقض الواقع بلا ريب ، ومع محاولته - رغم كل شيء - الدفاع عن مذهب الشافعي ، إلا أنه كان لا يرى فيما أقره من أجوبة أن الشافعي يرجح القياس الضعيف إذا اعتضد بقول الصحابي .

فالرويانى - صاحب البحر - من الشافعية ، ينقل عن أصحابه أن قول الشافعي في مذهب الصحابي إذا لم يكن معه قياس أصلاً ، فإن كان مع قوله قياس ضعيف ، فقوله معه يقدم على القياس القوي ، وهذا - كما يقول الرويانى - هو اختيار القفال وجماعة ، وهذا ضعيف - عند الزركشي - لأنه كما يرى الزركشي : «لا يجب الرجوع إلى قول الصحابي بانفراد ، وكذلك القياس الضعيف ، فكيف إذا اجتمع ضعيفان غلبا القوي»^(٢) .

وما حكى عن القفال - هنا - حكاة الشيخ الشيرازي في

(١) انظر : البحر المحيط (٣٣١/أ) .

(٢) انظر : السابق

اللمع عن الصيرفي ، وخطأه «لأن قوله ليس بحجة ، والقياس الضعيف ليس بحجة ، فلا يجوز أن يترك بمجموعهما قياس هو حجة»^(١) ، ونقله ابن الصباغ في «العدة» عن حكاية بعض الشافعية عن الشافعي : «أنه إذا كان مع قول الصحابي قياس ضعيف فهو أولى من القياس الصحيح قولاً واحداً» ثم ضعف ذلك ابن الصباغ^(٢) .

المذهب الرابع : أن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس ، بدعوى «أنه لا محل له إلا التوقف ، وذلك أن القياس والتحكم في دين الله تعالى باطل ، فيعلم أن ما قاله إلا توقيفاً» ، ويقول ابن برهان في الوجيز - عن هذا المذهب - : «وهذا هو الحق المبين» وقال : «ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي - رضي الله عنهما - تدل عليه ، فإن الشافعي غلط الدية بالأسباب الثلاثة بأقضية الصحابة ، وقدر دية المجوس بقول عمر^(٣) ، وأبا حنيفة قدر الجعل في رد الآبق بأربعين درهماً لأثر ابن مسعود .

وقال الابياري في «شرحه» : «وهو أشبه المذاهب» ، وقال ابن المنير : «هذا المذهب لا يختص الصحابي ، فكل عالم عدل

(١) انظر : اللمع (ص ٢٦٨) .

(٢) انظر : اجمال الإصابة (ص ٣٦) ، البحر المحيط (٣٣١/أ) .

(٣) حديث ابن عمر المذكور ورد بلفظ (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) ،

أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» (١/٢٧٨) ، باسناد فيه انقطاع ؛

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٩/١٨٩) .

إذا خالف القياس ظن به المخالفة للتوقيف، والظاهر إصابته في شروطه»، قال الزركشي: «وقد طرده ابن السمعاني فيه»^(١).

المذهب الخامس: أن قول الصحابي حجة إذا لم يكن مدركاً بالقياس، دون ما للقياس فيه مجال، وهذا القول اختاره الزركشي في البحر المحيط^(٢)، وقال: «وبه تجتمع نصوص الشافعي - رحمه الله عنه -»، وهذا القول حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب»، والغزالي استنباطاً من قول الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث»: أنه روى عن علي - رضي الله عنه - أنه صلى في ليلة ست ركعات بست سجعات، ثم قال: إن ثبت ذلك عن علي قلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه جعله توقيفاً...»^(٣).

قال القاضي أبو بكر: «وهذا من قوله، يدل على أنه كان يعتقد أن الصحابي إذا قال قولاً ليس للاجتهاد فيه مدخل، فإنه لا يقوله إلا سمعاً وتوقيفاً، وأنه يجب اتباعه عليه لأنه لا يقول ذلك إلا عن خبر»^(٤).

(١) انظر: نهاية الوصول (٢/٣٣٩/أ)، البحر المحيط (٣٣١/ب).

(٢) انظر: (٣٣١/ب).

(٣) انظر: المستصفى (١/٢٦٠)، اجمال الإصابة (ص ٤١)، البحر المحيط (٣٣١/ب)، الأحكام للآمدي (٤/١٤٩).

(٤) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢/١٣٦٢)، البحر المحيط (٣٣٢/أ).

وهذا التفسير من جانب القاضي أبي بكر يخالفه فيه الغزالي، حيث جعله من تفاريع مذهب الشافعي القديم، ويرى الزركشي أن هذا «مردود»، لأن اختلاف الحديث من الكتب الجديدة قطعاً، رواه عنه الربيع بن سليمان بمصر» وبهذا جزم ابن الصباغ في كتابه «الكامل في الخلاف»، وقال الكيا في التلويح: «إنه الصحيح»^(١).

وحكى أبو زيد الدبوسي هذا القول في «تقويم الأدلة» عن الكرخي واختاره البزدوي وابن الساعاتي وغيرهما من الحنفية^(٢)، وهذا القول هو الذي يعبر عنه ابن الحاجب بقوله: «إنه حجة إذا خالف القياس»^(٣).

والآن، وبعد أن عرضنا للتحديدات التي وضعها الأصوليون والفقهاء لمفهوم الصحابي المحتج بقوله، وبعد أن حللنا المواقف المبدئية حول تحرير محل النزاع ومحل الاتفاق التي كانت من وراء الاحتجاج بقول الصحابي وعدم الاحتجاج به - ها نحن نشارف في ختام بحث هذا النوع من الاستدلال المشكلة التي يطرحها مدى الحاجة إلى الاستدلال بقول الصحابي وإلى أي مدى يسمح للقاتل به في الاحتجاج.

(١) انظر: اجمال الإصابة (ص ٣٦)، البحر المحيط (٣٣٢/أ).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١١٠/٢)، كشف الأسرار (٢١٧/٣).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٨٧/٢).

فكل ما صدفناه لدى المختلفين يدعوننا إلى الكشف عن ميولهم - وبخاصة من اعتبره من أدلة التشريع - إلى التوسع في قبول جميع الصور التي يكون عليها هذا النوع من الأدلة، باعتباره دليلاً شرعياً، أنهم يقررون أن النصوص محدودة وأن الحالات التي تطرحها الحياة اليومية غير محدودة، فيصل بهم الأمر إلى الدعوة إلى ضرورة الاجتهاد، والاجتهاد أمر خطير على المستوى الفردي - ولا شك - ولكنه يقدم، على مستوى العهد الأول من التشريع، زمن الصحابة - العصمة - أو يقرب منها، التي يضمونها قرب عهدهم من الوحي وصاحبه .

٤ - العرف

معناه وحقيقته :

خصص معجم «لسان العرب» لابن منظور عدة صفحات لمادة «ع ر ف» استعرض فيها - كعاداته - مختلف معاني الكلمات المؤلفة من هذه المادة، والمستعملة في اللغة العربية، معزراً كل معنى بشواهد من القرآن أو السنة أو الشعر، مشيراً - في بعضها - إلى آراء اللغويين وتأويلاتهم . . . وابن منظور من رجالات القرن السابع الهجري (٦٣٠ - ٧١١هـ) جمع في معجمه مادة اللغة العربية كما تم تدوينها وضبطها منذ بداية عصر التدوين، وقد حرص، كما فعل غيره من أصحاب المعاجم الذين سبقوه، على الاختصار فيما جمع على مادة اللغة العربية، التي كانت متداولة عند عرب الجزيرة قبل أن تختلط ألفاظها ومعانيها مع لغات الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام، حين الفتح وبعده.

وإذن، فعندما نرجع بكلمة «عرف» إلى معناها اللغوي، مستندين في ذلك إلى المعاجم العربية كمعجم «لسان العرب» و«القاموس المحيط»، فإنما نرجع بها - في الحقيقة - إلى مجالها

المتداول الأصلي عند العرب .

ولعل كلمة «عرف» من الكلمات العربية التي لا نجد لها ما يقابلها في اللغات الأخرى من حيث تعبيرها عن خصائص كانت مجالاً للتشريع بعدما تمت عملية تدوين العلوم الإسلامية وضبط أساليب الخطاب العربي ، حتى أن هذه الكلمة أصبحت عند الفقهاء علماً على علم من مصادر التشريع الإسلامي وهو «الاحتجاج بالعرف» .

إذا نحن تتبعنا النصوص التي يقدمها لنا كل من «لسان العرب» و«القاموس المحيط» لمادة «ع ر ف» وجدناه ينتقل بنا عبر خمس دلالات ، نعرضها على الترتيب كما يلي :

١ - «عرف» التتابع ، أي تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض ، ويستشهد صاحب «لسان العرب» لهذا المعنى بقوله تعالى : ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا﴾^(١) . ثم يضيف معلقاً : وقيل هي الملائكة أرسلت متتابعة ، ويقال : هو مستعار من عرف الفرس ، أي يتتابعون كعرف الفرس ، ويقال : جاءوا كأنهم عرف ، أي يتبع بعضهم بعضاً^(٢) وهذا ما يراه الزمخشري ، وهو من أقطاب البيان ، إذ فسر : «عرفاً» في الآية المذكورة بقوله : «فإن قلت ما معنى عرفاً ، قلت : متتابعة كشعر

(١) سورة المرسلات - الآية (١) .

(٢) انظر : لسان العرب (٧٤٦/٢) .

العرف، يقال: جاءوا عرفاً واحداً وهم عليه كعرف إذا تألبوا عليه»^(١).

وهذا المعنى المراد هنا وهو التابع، تكاد تختص به كلمة «عرف» المضاعفة اسماً ساكن الوسط. ويقال: عرفاناً بكسر العين، وعرفاناً بكسر العين والراء، وهو مصدر عرف يعرف عرفاً^(٢).

٢ - «عرف» = الطمأنينة والسكون إلى الشيء، والعرف بضم العين وكسرهما ما تعرفه النفس وتطمئن إليه، ويقدم لنا «لسان العرب» معنى آخر من معاني دلالة «العرف» اللغوية، فيقول: والعرف والمعارفة والمعروف واحد ضد الفكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه^(٣).

ولا بد من الإشارة - هنا - إلى أننا نجد هذه الفكرة ذاتها عند غير صاحب «لسان العرب» من المفسرين، فالزمخشري في تفسيره يرى الفكرة ذاتها، أو ما يقارب منها^(٤) لكن القرطبي في تفسيره يرى أن العرف بالصياغة المذكورة «كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس»^(٥).

(١) انظر: الكشف للزمخشري (٢٠٢/٤).

(٢) انظر: القاموس المحيط (١٧٣/٣).

(٣) انظر: لسان العرب (٧٤٧/٢).

(٤) انظر: الكشف للزمخشري (٢٠٢/٤).

(٥) انظر: تفسير القرطبي (٣٤٦/٧).

٣ - «عرف» = الرائحة، طيبة كانت أم خبيثة، ويتعلق الأمر هنا - كما هو واضح - بمستوى ثالث من الدلالة، المستوى الذي يشير إلى القبول أو الرفض، يقول صاحب «لسان العرب»: «العرف ريح طيبة كانت أو خبيثة، ويقال: ما أطيّب عرفه» وينقل عن بعضهم: العرف الرائحة طيبة أو منتنة، والتعريف التطيب، ويستشهد ابن منظور لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَيَدْخُلُهُمُ الْجَنَّةُ عَرَفَهَا لَهُمْ﴾^(١)، بمعنى «طيّبها لهم»^(٢). ومثل هذه الفكرة نجدها عند صاحب «القاموس المحيط» فيقول: «العرف الريح طيبة أو منتنة، وأكثر استعماله في الطيبة»^(٣).

٤ - «عرف» = المعرفة، ومنه العريف الذي هو العارف بالشيء، والقيم بأمر القوم، وجاء في «القاموس المحيط»: «ما عرف عرفي إلا بآخره، أي ما عرفتني إلا أخيراً» والعرفة بكسر العين المعرفة^(٤).

وهذا المستوى من الدلالة يشير إلى حالة الشيء بالنسبة لمن يراه ويدركه من البشر سواء كان الإدراك حسيّاً وهو رؤية

(١) سورة محمد - الآية (٦).

(٢) انظر: لسان العرب (٧٤٧/٢).

(٣) انظر: القاموس المحيط (١٧٣/٣).

(٤) انظر: المرجع السابق

الواضح والقدرة على التعبير عنه، أو معنوياً يكتفى فيه بمجرد الوصف والوجود المعرفي .

٥ - «عرف» وهو بالكسر - أيضاً - كسابقه، إلا أن معناه هنا: الصبر، فالعرف بالكسر الصبر، وقال بعضهم: ما أحسن العرف في المصيبات^(١).

هذا هو ملخص المعنى اللغوي لكلمة «العرف» كما يراها أهل اللغة وعلماء البيان، ولنتقل إلى المعنى الإصطلاحي لموضوع بحثنا وهو «العرف في اصطلاح الفقهاء والأصوليين».

ويعرّف النسفي العرف في الاصطلاح بأنه: «ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول»^(٢)، بهذا التعريف نجد أنفسنا - دفعة واحدة - أمام تعريف يقفز بكلمة «عرف» من مستوى الوضع اللغوي إلى مستوى «المفهوم» مستوى المصطلح العلمي، إذ لم يكن مجرد تتابع الشيء، أو ما تطمئن إليه النفس، أو المعرفة والصبر، بل هو اسم جامع يدل على معنى خاص تنتظمه أصول، وتتشعب عنها فروع، ذات

(١) انظر: المرجع السابق

(٢) المستصفى للنسفي (١/١٧)، وبمثل هذا عرفه الجرجاني في التعريفات (ص ٨٠)، قال: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول»، وانظر العرف والعمل في المذهب المالكي (ص ٣١).

أساليب خاصة، وأصول مضبوطة، وطريقة في الاستدلال والاحتجاج: فهو - بهذا - عبارة عن قانون عام لتفسير الخطاب التشريعي، وأحد المكونات الأساسية لنظام الفتوى والاستدلال. ويقرر ابن عابدين - بما يزيد الأمر وضوحاً - أن العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى، صارت معروفة مستقرة في النفس والعقول، متلقاة بالقبول، من غير علاقة ولا قرينة، حتى أنها صارت - وفق هذا الاتجاه - حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق، وإن اختلفا في المفهوم^(١).

ويقول الكمال ابن الهمام في تعريفه: إنه «الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية»^(٢)، وقريب من هذا التعريف، يعرفه ابن نجيم في الأشباه والنظائر بأنه «ما يتعارفه الناس ويسIRON عليه غالباً من قول أو فعل»^(٣).

ويلاحظ أن الغزالي في كتابه «المستصفى»^(٤) وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت وشرحه»^(٥)، يميلون إلى عدم ضبط

(١) انظر: رسائل ابن عابدين (١/١٨٦).

(٢) انظر: التقرير والتحبير (١/٢٨٢).

(٣) المصدر المذكور (ص ٩٣).

(٤) انظر: (١١١/٢).

(٥) انظر: (١/٣٤٥).

هذا النوع من الاستدلال بحد أو تعريف كما هو عند من أتى بعدهم، ولعل ذلك منهم تجنباً لما يعترى بعض الحدود والتعريفات من مناقشة أو اعتراض ونحو ذلك، لكنهم جميعاً يقررون أن العرف ما اعتاده الناس وساروا عليه في شئون حياتهم في جميع البلاد أو بعضها قولاً كان أو فعلاً، وذلك مثل إطلاقهم لفظة «الولد» على الذكر، دون الأنثى مع أنها في اللغة تطلق على الذكر والأنثى معاً، كما جاء في القرآن ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(١).

ومثل ذلك إطلاق الناس - في أيامنا هذه - لفظة «الدرهم» على النقود المتداولة بينهم من أي نوع كان، سواء كان ورقاً أو غير ذلك، مع أنه يستعمل في الأصل خاصاً فيما كان مضروباً.

وتجد فيما ذكرناه - هنا - من تعريفات للعرف أنها تختلف في ذكرها العرف مقروناً بالعادة من عدم ذلك، ففي بعضها يذكر الأصوليون والفقهاء تعريفاً للعرف مقروناً بالعادة، فهما - بناء على ذلك - لفظان مترادفان، كما هو واضح عند النسفي وابن عابدين، وفي مقابل ذلك نجد أن بعضهم يفرق بين العادة والعرف، حيث يقول الكمال بن الهمام في «تحريره مع الشرح»: «العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية، والمراد العرف العملي»^(٢).

(١) سورة النساء - الآية (١١).

(٢) انظر: التقرير والتحرير شرح التحرير (١/٢٨٢).

ولن نقف - عندهذه الجزئية - طويلاً، إذ أنها تتعلق بخصوصية اللفظ العربي ونظام البيان، وهو لن يفيدنا كثيراً في بحث العرف من وجهة نظر علماء الأصول والفقه، وإن كنا نميل إلى عدم التفرقة بينهما، فنطاق كلا منهما على الآخر، اقتداء بمنهج بعض علماء الأصول والفقه، وبخاصة المتأخرين منهم^(١).

أقسام العرف :

اختلف الأصوليون والفقهاء في بيان تقسيم العرف باعتباره منهجاً تشريعياً له مساس بالواقع العملي والجغرافي للبيئات المختلفة، ولعل في تحليل محاولة الشاطبي، لبيان أقسام العرف، ما يلقي الضوء الكافي على هذا الموضوع.

يلاحظ الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» أن العرف لم يدرس دراسة كافية منظمة في كتب الأصوليين والفقهاء الذين سبقوه، فهو بتحليله الموفق لهذا النوع من طرق التشريع يريد تدارك هذا النقص، فيذكر عدة أنواع وتقسيمات للعرف، لا تخرج عن نطاق الدليل الشرعي المراد، فيقرر الشاطبي أن العرف على أنواع فمنه «العرف اللفظي»، وهو أن يتعارف الناس على إطلاق لفظ معين على معنى غير المعنى

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لعلال الفاسي (ص ١٥١).

الموضوع له أصلاً، وهذا المعنى هو المتبادر عند الإطلاق، ومنه «العرف العملي»، وهو ما اعتاد الناس فعله في معاملاتهم وتصرفاتهم، ومنه «العرف العام»، وهو ما اعتاده عامة الناس في كافة الأوقات، و«العرف الخاص» وهو ما كان معتاداً لدى أهل بلد معين أو أصحاب مهنة خاصة، وكل ذلك يعبر عنه الشاطبي بـ «العوائد»^(١).

لنلق نظرة سريعة على هذه الأوجه من العرف:

١ - العرف اللفظي «القولِي»: وهو أن يتعارف قوم على إطلاق لفظ معين على معنى غير المعنى الموضوع له أصلاً، وهذا المعنى المتعارف عليه هو ما يتبادر إلى الفهم عند إطلاقه من غير قرينة تبين المراد منه، ويتكون هذا العرف من اتفاق الناس على هجر المعنى الأصلي، وهو ما عبر عنه القرافي بقوله: «إن العرف القولِي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين، ولم يكن ذلك لغة»^(٢)، وذلك مثل إطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع، فالعرف هو الذي نقل لفظها من معناه الأصلي - وهو كل ما يدب على وجه الأرض - إلى ذوات الأربع، حتى صار هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، وصار المعنى الأصلي كالمهجور، وفي هذا يقول القرافي: «إن من له

(١) انظر: الموافقات (٢/٢٨٣).

(٢) انظر: الفروق (١/١٧١).

عرف وعادة في لفظه، إنما يحمل على عرفه»^(١).

ويفرّع الفقهاء على ذلك: أنه يحمل كلام الحالف والنازر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالفوا لغة العرب ولغة الشارع^(٢).

ويقرر الإمام الشاطبي أن من العوائد المتبدلة «ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتصرف العبارة عن معنى إلى معنى عبارة أخرى، أما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر...»^(٣).

٢ - العرف العملي «الفعلي» وهو ما اعتاد الناس فعله في معاملاتهم وتصرفاتهم مما يتعلق بشؤون حياتهم، ويتناول مصالحهم وتصرفاتهم من بيع وشراء وعقود وأنكحة، قال القرافي: العادة غلبة معنى من المعاني على الذهن، وقد تكون هذه الغلبة في جميع الأقاليم، كحاجة الناس إلى الغذاء والتنفس

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٢١١).

(٢) انظر: مجموعة رسائل ابن عابدين (١٣٣/٢).

(٣) انظر: الموافقات (٢٨٤/٢).

في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام، والناقوس للنصارى، فهذه العادة يقضي بها عندنا»^(١).

ومن ذلك تعارف الناس في الأنكحة تعجيل قدر من المهر، وتأجيل الباقي إلى حين الطلاق أو الموت، واعتيادهم في بعض المهن على أن طعام الأجير الخاص جزء من الأجرة، وكسوته كذلك، واختلاف الزوجين في متاع البيت، فما جرت العادة أن يملكه الرجل كالرمح والسيف قضى به للزوج، وما اختص به النساء كالفرش والوسائد قضى به للزوجة^(٢).

ويقول الشاطبي عن العرف العملي: «... ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره، فالحكم - أيضاً - جار على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه»^(٣).

٣ - العرف العام: هو الذي يكون معتاداً في جميع البلاد بين جميع الناس أو غالبيتهم، ويعرفه ابن عابدين بقوله: «ما تعرفه

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٨).

(٢) انظر: تبصرة الحكام لابن فرحون (٢/٥٨).

(٣) انظر: الموافقات (٢/٢٨٥).

عامة أهل البلاد، سواء كان قديماً أو حديثاً^(١)، أو هو «غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد»^(٢).

وذلك مثل عقد الاستصناع، فإن الناس قد احتاجوا إليه، ودرجوا عليه من قديم الزمان، ولا يخلو اليوم من التعامل به مكان، ومثل بيع المعاطاة، وتأجيل شيء من المهر، وتقسيمه إلى معجل ومؤجل، ودخول الحمام من غير تقدير لزمان المكث، ولا للماء المستعمل، ولا للأجرة^(٣).

٤ - العرف الخاص: هو ما كان مخصوصاً ببلد معين، أو مكان دون آخر، أو أصحاب مهنة خاصة، مع مخالفة من سواهم لهم في ذلك، وهذا النوع من العرف متنوع وكثير ومتجدد، وصوره لا تقف عند حد معين، لأن مصالح الناس وحاجاتهم وعلاقاتهم ببعض متجددة.

ومثال ذلك: عرف التجار فيما يعد عيباً وما لا يعد كذلك، وتعارف الصناع على ضمانهم ما صنعوا مدة معينة، ولا يستحقون أجراً على عملهم إلا بعد ثبوت صلاحيته.

(١) انظر: العرف والعمل للدكتور عمر الجيدي (٩٨).

(٢) انظر: تبصرة الحكام (٥٧/٢).

(٣) انظر: العرف والعمل (ص ٩٨)، والاجتهاد فيما لا نص فيه (١٨٨/٢).

الاحتجاج بالعرف :

في بداية الحديث عن حجية العرف واعتباره دليلاً شرعياً نجد بعض الكتاب الأصوليين المتأخرين اختلفوا في الحكم باستقلالية هذا النوع من الأدلة وعدم استقلاليته، وقد كان الجزم بهذا أو ذاك واضح من عباراتهم، التي تجعل الحكم بمرجحان واحد منهما على الآخر شبه متعذر وبخاصة إذا ما حاولنا التعرف على وجه كل منهما وعلى ما استند إليه في حكمه .

ويقول الطيب الخضري : «ليس معنى حجية العرف - هنا - كونه مصدراً من مصادر التشريع وأدلة الفقه، فالعلماء لا يقصدون بالحجية هذا المعنى، كما لا يقصدون أن العرف ينشئ الأحكام كالكتاب الكريم، أو السنة النبوية، أو الإجماع، وإنما يقصدون بحجية العرف، أن نصوص الشارع، وعبارات المتعاملين، تفسر وفقاً للعرف الجاري بينهم، دون الوقوف على معاني تلك الألفاظ في أصل وضع اللغة . . . »^(١).

ويقول صاحب «العرف والعمل» : «أصبح للعرف في الفقه الإسلامي اعتبار شرعي في بناء كثير من أنواع الأحكام، بل أصبح في نظر الفقهاء دليلاً شرعياً كافياً في ثبوت الأحكام الإلزامية حيث لا دليل سواه أن كل المذاهب الفقهية الرئيسية حكمت العرف واعتبرته مصدراً من مصادر التشريع»^(٢).

(١) انظر: الاجتهاد فيما لا نص فيه (٢/ ١٩٢).

(٢) العرف والعمل (ص ٧٦ - ٧٧).

ويؤيد هذا الأخير وجهته هذه بما ينقله عن القرافي المالكي: «نقل عن مذهبنا أن في خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما العرف فمشارك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدّهم يصرّحون بذلك فيها»^(١)، ولكن هل هو دليل مستقل ومصدر من مصادر التشريع أو لا؟.

بعد هذه الملاحظة التي صدرنا بها الحديث عن حجية العرف، نستعرض بعض القول والأمثلة من كتب المذاهب الفقهية المعتمدة، حتى يتبين لنا الحكم في هذه المسألة.

ويؤكد ابن نجيم أن الحنفية اعتبروا العرف أصلاً من الأصول، يرجع إليه في كثير من الأحكام، إذ يعلن - هذا الفقيه الحنفي - بكل وضوح: «أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً»^(٢).

وعلى ذلك بنوا كثيراً من الجزئيات على العرف: فأبو حنيفة يذهب إلى أن الزرع إذا أصابته جائحة فأتلفت، فإن الخراج الواجب يسقط عنه، وهذه من عادة الأكاسرة في العراق وقت حكمهم^(٣).

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٨).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر (ص ٩٣).

(٣) انظر: أصول الفقه لمصطفى شلبي، العرف والعمل (ص ٧٨).

وذهب أبو يوسف إلى أن الحكم الشرعي الذي ثبت بالنص بناء على عرف الناس يتأثر بتغيير هذا العرف، كوجوب المماثلة في الكيل في بيع القمح بالقمح^(١).

ويقرر شمس الأئمة السرخسي: «أن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، لأن في النزاع عن العادة الظاهرة جرحاً بيناً»^(٢).

والإمام الشافعي لما نزل مصر غير الكثير من مذهبه القديم، ونقل عن القاضي حسين من كبار فقهاء الشافعية (ت ٤٦٢هـ) أن مبنى الفقه الشافعي على خمس قواعد، وعدّها منها «العرف»^(٣).

ويقرر بعض فقهاء الشافعية: أن الأصح فيما جهل من كيل أو وزن مراعاة العرف^(٤)، وأن «العادة تؤثر في المعاملات لكثرة وقوعها ورغبة الناس فيما يروج في النفقة»^(٥).

وقد عقد جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) فصلاً عن العرف في «الأشباه والنظائر» وذكر عدة أمثلة رجع فيها الشافعية

(١) انظر: أصول التشريع الإسلامي / على حسب الله (ص ٣١٢).

(٢) المبسوط (١٣/١٤)

(٣) انظر: فتح الباري (٤/٢٧٦).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٦٣).

(٥) السابق (ص ٦٨).

الى العرف، وصرح السيوطي بأن «العرف راجع إليه في مسائل لا تعد كثرة»^(١).

وقد استدل الفقيه الحنبلي ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) بالعرف في تقدير النفقة الواردة في قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ﴾^(٢)، ويرى ابن القيم في «الطرق الحكمية» أن الأخذ بالعرف واجب، ويقرر أن «نكارة العادات لا معنى لها»^(٣)، واعتبر إهمال قصد المتكلم ونيته وعرفه جناية عليه وعلى الشريعة، وقد أورد بهذا الصدد أمثلة كثيرة جرى الحكم فيها تبعاً للعرف^(٤).

والفقه المالكي كغيره من فقه المذاهب يأخذ بالعرف، ويعتبره من الأصول المعتمدة فيما لا يكون فيه نص قطعي، بل إنه أوغل في احترامه أكثر من غيره لأن المصالح دعامة المذهب المالكي في الاستدلال والاستنباط، ومراعاة العرف ضرب من ضروب المصلحة التي لا يترتب على الأخذ بها مفسدة^(٥).

(١) انظر: الأشباه والنظائر (ص ٦٣)، فتح الباري (٤/٢٧٦)، نهاية

المحتاج (٧/٤٠)، العرف والعمل (ص ٨٠).

(٢) سورة المائدة - الآية (٨٩)، وانظر - المغني (٦/١٣٣).

(٣) انظر: (ص ١٠٧).

(٤) أعلام الموقعين (٣/٤٤).

(٥) انظر: كتاب مالك لأبي زهرة (ص ٤٢٠)، العرف والعمل عند

المالكية (ص ٨٣).

ويقول ابن العربي : «إن العادة دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام»^(١)، وقد خصصوا به بعض النصوص، ورجحوا به الأقوال الضعيفة والشاذة، واعتبروه من أقوى المرجحات، وراعوا عرف المتكلم في جميع الأحوال من الأفعال الشرعية أو العادية^(٢).

(١) انظر: أحكام القرآن (٤/١٨٤٢).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١/٨٦)، شرح تنقيح الفصول (ص ٢١١).

٥ - المصلحة المرسلّة

المصلحة المرسلّة أو «المصالح المرسلّة» مركب إضافي يتكون من مضاف وهو «المصلحة»، ومضاف إليه وهو «المرسلّة»، اختلف الأصوليون في حقيقتها، وبيان المراد منها في موطن الاحتجاج والتعليل والاستدلال.

والمصلحة في اللغة: مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، فتطلق على المنفعة حقيقة، وعلى أسبابها مجازاً، فيقال: القصاص مصلحة، بمعنى أنه سبب المنفعة، والمراد بالمصلحة لغة جلب المنفعة ودفع المضرة^(١).

والمرسل في اللغة: من الإرسال بمعنى الإطلاق، يقال: أرسلت الطائر من يدي إذا أطلقته، وحديث مرسل، بمعنى لم يتصل إسنادُه بصاحبه^(٢).

(١) انظر: لسان العرب (٣٤٨/٢)، القاموس المحيط (٢٣٥/١).

(٢) انظر: القاموس المحيط (٣٩٥/٣)، المصباح المنير (٢٤٢/١).

المصلحة المرسلة في الاصطلاح :

اختلف الأصوليون في بيان المصلحة المرسلة ، كما اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا المسلك ، فيعرفه إمام الحرمين - بعد أن يسميه بالاستدلال المرسل - بقوله : « هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي ، من وجدان أصل متفق عليه »

ويذكر لنا الشيخ الغزالي تعريفين للمصلحة ، أحدهما عام للمصلحة ، وهي ما لا نجد خلافاً فيها بين الفقهاء ، إذ جميعهم يؤمنون بأن الشريعة الإسلامية ، ما جاءت إلا لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة ، ودفع المفساد عنهم ، فيقول : « المصلحة هي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ، ودفع المضرة في مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهي أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، ونسلهم ، وعقلهم ، ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول ، فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة »^(٢) .

(١) البرهان لإمام الحرمين الجويني (١١١٣/٢) .

(٢) انظر : المستصفى (١٤٤/١) .

والتعريف الثاني للمصلحة عند الغزالي خاص بالمصلحة المرسلة، وهي ما لم يظهر من الشارع اعتبار لها، ولم يظهر منه إلغاء لها، فيقول الغزالي عن هذا الأخير: «هو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين»^(١).

ويعرّف ابن الحاجب المناسب المرسل «أو المصلحة المرسلة» بما محصله: «أنه الوصف الذي لم يعتبره الشارع، سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه»^(٢)، ومعنى ذلك - كما هو تعبير ابن الحاجب - أن الوصف - العلة - الذي لم يعتبره الشارع لا بالنص ولا بالإجماع ولا بغيرهما من وسائل اعتبار الشارع للوصف المناسب، هو المصلحة المرسلة، ولا بد مع ذلك العلم بعدم إلغاء الشارع له بمعنى لم يعلم اعتبار الشارع له ولا إلغاؤه كذلك.

أما الآمدي والبيضاوي - من الشافعية فقد نقل الأسنوي عنهما ما يفيد أن معنى المناسب المرسل - المصلحة - عندهما هو عين ما تقدم - هنا - عن إمام الحرمين، ومحصله، أنه المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه^(٣) وعبرة الآمدي - كما في الأحكام - «المناسب الذي لم يشهد له أصل

(١) انظر: شفاء الغليل (ص ١٠٧).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٤٢).

(٣) انظر: نهاية السؤل للأسنوي (٣/٥٨).

من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة، ولا ظهر إلغاؤه في صورة، ويعبر عنه بالمناسب المرسل»^(١).

واختلاف الأصوليين في حقيقة «المصلحة المرسلة» إنما هو سبب اختلافهم في نظر كل منهم إلى الجانب الذي هو مراد كل منهم، وهل هو جانب المصلحة، أو هو جانب العلة وتعميمها في كل ما يستوجب ترتيب الحكم على وفقه تحقيق مصلحة مصالح العباد؟، ولن نطيل في تقرير حدود الأصوليين وتعريفاتهم للمصلحة، إذ هي - في مجملها - بمعنى واحد.

محل النزاع في حجية المصلحة المرسلة:

اتفق الأصوليون على أن ما دل الدليل على إلغاؤه من أنواع المصالح مردود بالاتفاق، والخلاف إنما هو واقع فيما لم يدل دليل على إلغاؤه، كما لم يدل دليل على اعتباره والاحتجاج به، وبناء على ذلك، فقد اختلف العلماء في محل النزاع الذي وقع فيه الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء.

فذهب فريق من الأصوليين إلى أن المصلحة التي لم يدل دليل على اعتبارها ولا على إلغاؤها، منها ما هو ملائم للمصالح التي شرعها الشارع ووفق مقصوده ومنها ما هو «غريب» غير ملائم لمقاصد الشارع، لكن لم يثبت ما يدل على إلغاؤه، واختلاف

(١) انظر: الأحكام للامدي (٢٨٤/٣).

الأصوليين إنما هو في «الملائم» أما «الغريب» فقد اتفقوا على رده، وحكى بعضهم عن الإمام مالك - رحمه الله - أن «الغريب» من المصالح مقبول عنده^(١).

وهذا الاتجاه لهؤلاء هو ما يقرره الإمام الشاطبي في «الاعتصام»: أن ما سكت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد له بالاعتبار، ولم تشهد له بالإلغاء على وجهين:

أحدهما: أن لا يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث فالمعاملة بنقيض المقصود، بتقدير أنه لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا بما يلائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به، فلا يمكن قبوله^(٢).

وواضح أن هذا النوع من المصالح لم يرد نص على وفقه، بل كل ما فيه - أن نصوص الشارع سكتت عنه، وبناء عليه، فلا يعتبر أصلاً، إذ لم يوجد له جنس في تصرفات الشرع، ولا جنس له بما يلائم تصرفات الشارع، بحيث على الأقل - يوجد له جنس

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٢)، حاشية السعد على العضد

(٢/٢٤٢)، مناهج العقول للبدخشي (٣/١٣٥).

(٢) المرجع المذكور (٢/١١٤).

معتبر، ويبين الشاطبي حكم هذا النوع بأنه لا يصح التعليل به،
ويقرر الاتفاق على ذلك.

الثاني : أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك
المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة، بغير دليل معين، وهو
الاستدلال المرسل المسمى بالمصلحة المرسلة^(١).

وذهب فريق آخر من الأصوليين إلى أن الاختلاف في حجية
المصلحة واقع في كل ما يسمى «مناسب مرسل»، لا فرق بين
الملائم منها لمقاصد الشارع وما لم يكن كذلك، والاختلاف
واقع في الجميع لا فرق بين فرد وفرد، مع الاتفاق على أن محل
الخلاف بين الأصوليين يسمى «مناسب مرسل» أو «مصلحة
مرسلة».

وإذا ظللنا في نطاق الخلاف، وما يضع من صعوبات في
طريق تقرير حجية المصلحة المرسلة، فإننا نستطيع أن نرى
مشكلة نسبة الخلاف والاتفاق إلى العلماء، إذ يعلن الفقيه
الشافعي، إمام الحرمين أن الإمام مالك يأخذ بالمصلحة الغريبة
حيث «رئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعالي
المعروفة في الشريعة...»، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً
إلى أصول^(٢).

(١) الاعتصام للشاطبي (١١٥/٢).

(٢) البرهان لإمام الحرمين (١١١٣/٢).

ولا ينسى - هنا - إمام الحرمين أن يذكر أن الشافعي - رحمه الله - يأخذ بالمصلحة الملائمة، وهي المصلحة المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، وشبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، فيقول عن الشافعي: «وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة»^(١).

ثم يضيف قائلاً: «المعروف من مذهب الشافعي التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة»^(٢)، ولعل مراد إمام الحرمين - هنا - هو ما عناه الزركشي في «البحر المحيط» أثناء عرضه للأقوال في حجية المصلحة المرسلة، حيث يقول: «إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، جاز بناء الأحكام وإلا فلا، ونسبه ابن برهان في «الوجيز» للشافعي، وقال: «إنه الحق المختار»^(٣).

والواقع أن الزركشي الفقيه الأصولي الشافعي (ت ٧٩٤هـ) إنما يفسر حقيقة تلك الاختلافات في تحديد المفهوم من حجية المصلحة، باعتباره يميل إلى الاتجاه الذي قال به إمام الحرمين

(١) السابق (٢/١١٤).

(٢) السابق

(٣) البحر المحيط للزركشي (٣/١٥١/أ).

عند الفقيهين الإمام مالك والإمام الشافعي ولا أدل على ذلك من قوله: «قال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول»^(١).

وينبغي ملاحظة أن الفقيه الشافعي - إمام الحرمين - على الرغم من قوة فكره وتميز أسلوبه في التعبير، لا يتيح لنا - دائماً - أن نكشف عن مراده ولعله - هنا - يريد أن يقول: إن هناك نوع من المصالح لا يجوز التمسك به، ولم نر من قال به إلا ما يروى عن الإمام مالك، قال: وهو بصدد بيان المذاهب، «الثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصدر عنها أصول من الأصول الثلاثة، الكتاب والسنة والإجماع»^(٢).

ومما تقدم - وبالكيفية التي قررها إمام الحرمين - ندرك أن محل الخلاف بين العلماء هو ما كان من المصالح المرسلة، دون ما كان منها غريباً، وهذا إذا اعتبرنا ما نقل عن الإمام مالك أمراً مشكوكاً في أصالته، وأنه قد يكون قيل عنه ذلك ونقل بصورة ينقصها التأكيد والتحقيق.

ونضيف من جانبنا - في نهاية الحديث عن المصلحة

(١) السابق.

(٢) البرهان (٢/١١١٤).

المرسلة - أنه على الرغم من التشابه الكبير بين مناهج البحث لدى الأصوليين، وبفضل الصرامة في التحليل لدى كثير من المتأخرين الأصوليين، وذلك الوضوح في الفهم، على وجه التحديد، فإن - هناك - مشكلات رئيسية قد ظهرت في تناقض الباحثين - حتى بين أصحاب المذهب الواحد - ففي الوقت الذي يقرر فيه الفقيه الحنفي صاحب مسلم الثبوت وشارحه أن «الغريب من المرسل، وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك - رحمه الله - والمختار عند الجمهور من أهل الأصول والفقهاء رده»^(١)، وفي الوقت - كذلك - يتفق هذا الفقيه الحنفي مع من سبقه أو تقدم عليه على أن «المرسل الملائم قبله الإمام - إمام الحرمين - ونقل عن الإمام الشافعي، وعليه جمهور الحنفية»^(٢)، بينما «رده الأكثر، ومنهم الأمدي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية . . .»^(٣).

فوق ذلك نجد الفقيه الشافعي الأمدي لا يستطيع أن يخفي شكوكه ومخاوفه من عدم صحة ما نسب إلى مالك في الاحتجاج بالمصالح الغريبة إذ يقول: «المعبر عنه بالمناسب المرسل . . . ، قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به، مع

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٦٦).

(٢) السابق

(٣) السابق.

إنكار أصحابه لذلك عنه . . .»^(١).

بيد أن الفقيه المالكي القرافي قد أزال - بعد ذلك - ما كان يشك فيه الأمدي من صحة موقف الإمام مالك بالنسبة للمصلحة الغربية التي لا تلائم مقاصد الشرع، وذلك باعترافه أن «الذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة، التي نحن - أي المالكية - نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في جميع المذاهب»^(٢).

وبحث المصلحة يجب أن يتسم بالموضوعية، ذلك أننا نستطيع أن نلاحظ - حتى الآن - لدى إمام الحرمين ومن سبقه أو تقدم عليه من الباحثين في أصول الفقه، نلاحظ ذلك الاهتمام الدائم بالاعتماد على المعطيات العقلية بالدرجة الأولى، ثم على المعطيات العقلية، مع اجتهاد في التوفيق بينهما، عند الاقتضاء، وهذا الاهتمام سوف يظهر بكثير من الوضوح في البحث الفني لفكرة المصلحة، وموقف العلماء منها واهتمامهم بتذليل تلك الصعوبات المتصلة بأي تقييم إنساني يعتمد على نص إلهي، واهتمامهم - كذلك - فيما يتصل بالمشكلات التي يفرضها تعريفها، وتحديد أهميتها، زماناً ومكاناً، وحصر مجال تطبيقها، وما ينتج عن هذا التطبيق ما هو متوقع وغير متوقع، وهذا - كله - أمر طبيعي لدى إمام مشدود إلى الوجه القطعي من المعرفة في

(١) الأحكام للآمدي (٤/١٦٠).

(٢) شجح تنقيح الفصول (ص ٢٩٣).

اعتماده النصوص كمرجع تشريعي ، وهو الإمام مالك - رحمه الله - وبخاصة في مجال أكثر قابلية لنفاذ الذاتية الإنسانية فيه من مجال أصول الفقه ، إذا كان ذلك كذلك فهل هو صحيح أن الإمام مالك يقول بالمصالح الغريبة ، التي اتفق الجمهور على ردها؟ .

قبل أن نشارف نهاية تلك الصفحات القليلة التي خصصناها للمصلحة المرسلة ، نلخص ما تقدم لأقوال العلماء في تحديد محل النزاع في حجية المصلحة المرسلة ، ثم نتبع ذلك بالإجابة على السؤال الذي تقدم ، لعل ذلك كله يعفينا من الاستطراد في بيان أقوال العلماء في حجية المصالح المرسلة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يخفى على القارئ وضوح المعالم الرئيسية لهذا الاختلاف .

وتلخيصاً لما تقدم من أقوال ومناقشات يظهر على صعيد الاختلاف ثلاثة اتجاهات حول تحديد محل النزاع في هذا الدليل :

الأول : أن محل النزاع بين علماء الفقه وأصوله هو مسمى «المصلحة المرسلة» ، أو «المناسب المرسل» كما يسميه البعض - من حيث هو .

الثاني : أن مجال الأخذ والرد بين العلماء هو مسمى «المصلحة» لا فرق بين المصالح الغريبة أو الملائمة ، فكلها كانت مجالاً للتنازع في الاحتجاج والاستدلال .

الثالث : أن مجال الاختلاف والاتفاق في الاستدلال إنما هو «المصلحة المرسلّة» التي توصف بـ «الملائمة»، إذ الاتفاق وارد فيما عدا هذا النوع، وأنه مردود.

أما عن التساؤل المتقدم، فليس من شأننا هنا - على الأقل - ولا من اختصاصنا إبداء الرأي في موضوع تراحمه فيه الآراء أو النقول، ليس على صعيد المذهب الواحد، بل جميع المذاهب، ولكن ينبغي - إذن - أن يعلم كل باحث في مثل هذه المواضيع أين ينتهي النفي، وأين يبدأ الإثبات، وكان من المناسب - أيضاً - أن نشير - بإيجاز - إلى ما نراه تجاه ما نقل عن الإمام مالك، لسبب هو أن استعمال الرأي الشخصي لم يكن ملغى، وكيف يكون كذلك؟ مع ما وجد من الحرية التي كانت المدارس الفقهية قائمة - على أساسها - على ما يسمى بالاستحسان أو الاستصلاح.

إننا نشك - بل قد نجزم بذلك - أن الإمام مالك قد خرج عن الخط الذي رسمه الفقهاء للاستنباط والتعليل لما يلي :

١ - أن القول بأن الإمام مالك يأخذ بالمصلحة الغريبة عن مقاصد الشرع أو «المناسب الغريب» يتوقف على استقراء مسائل المرسل الذي يأخذ به الإمام مالك، ومن ثم النظر فيها، وهل يوجد فيها «مرسل غريب» أو لا؟.

فإن وجد شيء من ذلك، كان من محل الخلاف، وإلا فالحكم عليه بالرد ماض بالاتفاق، وذلك الاستقراء غير ثابت،

وإذا كان الأمر كذلك، فإطلاق الحكم بالخلاف لمجرد قول يقال فليس من الصواب في شيء، وكثيراً ما نجد دعوى الاستقراء من غير استقراء، والإجماع في موضع الخلاف.

٢ - أن المناسب المرسل الغريب ليس له أصل معين يقاس عليه، كما أنه غير ملائم لتصرفات الشرع، غاية ما فيه أنه يثبت إلغاؤه، فكيف يتصور ذلك من مجتهد تأثر بجو الشريعة وخبر مصالحها، ووقف على حقائقها، معتقداً - في النهاية - أن اجتهاده يوصله إلى ما يظن أنه حكم الله تعالى في موضوع اجتهاده، سيما أنه صار إماماً يقتدى به في الفتوى، فلا يليق به - مطلقاً - أن ينسب إلى الشارع ما يبدو - لأول الأمر - بعده عن الشرع.

٣ - أن كل مصلحة عمل بها المجتهد، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع، وليس في مقدور الإنسان ضبطها مهما حاول، حتى يمكن أن يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا أحد يعتقد بوجوده، أو أن أحداً من الأئمة يقول به، ومن نقل عنهم ذلك، فعليه أن يورد لنا مثلاً واحداً من كلام الأئمة يؤيد به قوله، وغاية ما ذكر من نسبه إليهم أما مثال افتراض لا وجود له - أو غير صحيح - أو صحيح لكن فيه

(١) انظر: تعليل الأحكام / مصطفى شلبي (ص ٢٩٦).

نوع اعتبار ليس من المصلحة الغريبة في شيء، والتقسيم إلى غريب وملائم، تقسيم عقلي فقط، ولهذا أهمله كثير من الأصوليين.

٤ - يؤيد ما قلناه، أن جماعة من المالكية أنكروا ما نسب إلى مالك من القول بالمصلحة الغريبة، فمثلاً أبو العباس القرطبي^(١) يقول في بحث الاستصلاح على ما ينقله عنه الزركشي: «ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها، وهو مذهب مالك، قال: وقد اجتراً إمام الحرمين، وجازف فيما نسبته إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه...»^(٢)، وقالوا: «أقواله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه، لا من نقل الناقلين»^(٣).

ويقول القرافي: «يحكى أن المصلحة المرسلة من خصائص

(١) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي، أبو العباس، الفقيه المالكي الأصولي المحدث، ولد سنة (٥٧٨هـ)، بقرطبة، له مؤلفات كثيرة منها: «المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم» و «مختصر الصحيحين» توفي سنة (٦٥٦هـ). انظر: البداية والنهاية (٢١٣/١٣)، الدياج المذهب (ص ٦٨)، شذرات الذهب (٢٧٣/٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣/١٥١/أ).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣/١٥١/أ).

مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها، فإنهم يعلقون ويفرقون في صور النقوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلة»^(١).

ومما تقدم يظهر أنه لا فرق بين المذهب المالكي والمذهب الشافعي وغيرهما من المذاهب في الأخذ بالمصلحة المرسلة، إذ إنهم جميعاً متفقون على أن المصلحة لا بد وأن يعتبر جنسها، وغير المعتمدة هي: إما ملغاة، وإما غريبة، وقد وقع الاتفاق على رد هذين النوعين - كما تقدم - كما وقع الاتفاق على قبول المصلحة المعتمدة بأصل معين، وهذه خارجة عن محل النزاع، حيث إنها غير مرسلة، فيكون محل النزاع إنما هو «المصلحة المرسلة» التي اعتبر الشارع جنسها، أو كانت ملائمة لتصرفات الشرع.

والآن، وبعد أن عرضنا للتحديدات التي وضعها الأصوليون لمفهوم «المصلحة المرسلة»، وبعد أن حللنا المواقف المبدئية التي كانت من وراء تعبيرات الأصوليين، ودرسنا العناصر المكونة للنزاع ومحلله، ها نحن أولاً نشارف على نهاية بحث المصلحة، إذ كل ما صادفناه - حتى الآن - لدى الفقهاء والأصوليين يدعونا إلى الكشف عن ميول بعضهم إلى التوسع في قبول جميع

(١) انظر: ناسئ الأصول (٣/٢٠٣/أ).

الحالات التي تكون عليها المصلحة - متى كانت غير مصادمة
لنصوص الشارع - باعتبارها دليل شرعي ، إذ النصوص محدودة ،
والحالات التي تطرحها الحياة اليومية غير محدودة ، فالقول بعدم
حجية المصلحة المرسلة ، أمر خطير ولا شك في إمكانية تطبيقها
على مستوى المجتهد الفرد ، ما دام اجتهاده يؤدي إلى ذلك ، وإذا
لا داعي إلى البحث في أقوال العلماء ومناقشاتهم ، وبالله
التوفيق .

٦ - سد الذرائع

الذرائع جمع ذريعة، والذريعة في اللغة: هي الوسيلة الى الشيء، يقال تذرعت بفلان وإليه أي توسلت، والذريعة هي الناقة التي يستتر بها رامي الصيد^(١).

وأصل الذريعة: ما تألفه الدابة الشاردة من الحيوان لتضبط، وقال في تهذيب فروق القرافي: الذريعة بالذال المعجمة: الوسيلة إلى الشيء، وأصلها عند العرب ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لتضبط، ثم نقلت إلى البيع الجائز صورة، المتحيل به على ما لا يجوز، وكذا غير البيع المتحيل به على ما لا يجوز^(٢).

الذريعة في الاصطلاح:

يعرّف أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) الذرائع بأنها:

(١) انظر: القاموس المحيط (٣/٢٣)، أساس البلاغة للزمخشري (ص ٢٠٤).

(٢) انظر: تهذيب الفروق بهامش للقرافي (٣/٣٧٤).

«المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»^(١)، ويمثل لذلك بنحو أن يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل ويشتريها بخمسين نقداً، فهذا قد توصل إلى سلف خمسين في مائة بذكر السلعة^(٢).

ويعرفها الشاطبي في «الموافقات في أصول الشريعة» بأن «حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة» ويمثل لها - كسابقه - ببيع الآجال المفضية إلى المعاملات الربوية، والتي ظارها الجواز، ولكنها تمنع، من جهة تذرع الناس بها - كثيراً - إلى تحليل معاملات ربوية التي هي مفسدة في حد ذاتها، بشرط أن يظهر لذلك - كما يقول الشاطبي - قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة^(٣).

ويقول القرافي: «الذريعة الوسيلة للشيء، ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل المسالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة، منعنا من ذلك الفعل»^(٤).

ويذكر ابن القيم «سد الذرائع» في فصل طويل من كتابه

(١) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٨٩)، البحر المحيط للزركشي (٣/٣٣٤/ب)

(٢) السابق (٦٩٠).

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي (٤/١٩٨).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٨).

«أعلام الموقعين» فبعد أن يذكر أن المقاصد لا يتوسل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، وأن أسباب الطاعات والمحرمات إنما تكون بحسب إفضاؤها إلى غايتها، ووسيلة المقصود تابعة للمقصود، ويعرّف ابن القيم الذرائع بأنها «ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»^(٣)

ومعنى العمل بالذرائع: تحريم كل وسيلة تؤدي إلى محرم، ومنعها وذلك مثلاً للاختلاط بالمرأة الأجنبية، فإنه محرم، لأنه وسيلة إلى المحرم، وسب أصنام المشركين بين ظهرائهم منهي عنه، لأنه يؤدي إلى سبهم الله تعالى، والنظر إلى المرأة الأجنبية وإلى مفاتنها فإنه محرم، لأنه وسيلة إلى الزنا.

ومثل ذلك يقال - أيضاً - في الوسائل التي تؤدي إلى فعل واجب من الطاعات، فكل وسيلة تؤدي إلى فعل واجب فهي واجبة، كالسعي لآداء فريضة الحج، والإعداد لصلاة الجمعة، وبناء على ذلك، فوسيلة الواجب واجبة، ووسيلة المحرم محرمة، ولهذا يقول القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره، ويندب، ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي

(١) انظر: أعلام الموقعين (٣/١٣٥).

الطرق المفضية إليها وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»^(١).

تحرير محل النزاع في حكم سد الذرائع:

ينقل لنا الزركشي في كتابه «البحر المحيط»^(٢) محاولة الفقيه المالكي أبي العباس القرطبي لتحرير محل النزاع، ولم تكم هذه المحاولة من جانب الفقيه ذات اهتمام - على الأقل لغيره من الفقهاء - بقدر ما هي محاولة لتفسير مذهب مالك - رحمه الله - وتقرير أنها ليست - فقط - خاصة بالمذهب المالكي، حيث يقسم الذرائع إلى عدة أقسام، فما يفضي إلى الوقوع في المحذور قطعاً ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، ففعله حرام، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن كان يفضي إلى المحذور - لا قطعاً - بل غالباً، فهذا لا بد من مراعاته، وإن كان ينفك عنه المحذور غالباً أو يتساوى الأمران فهذا يختلف فيه المالكية، وهو المسمى بالذرائع عندهم، وربما يسمونه بالتهمة البعيدة والذرائع الضعيفة.

وقريب من هذا التقرير قول القرافي في القواعد: إن من

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٩)، الفروق للقرافي (١/٣٣).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣/٣٣٤/أ)، أعلام الموقعين (٣/١٣٥).

الذرائع ما هو معتبر إجماعاً كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسب الأصنام، عند من يعلم من حاله أنه يسب الله، ومنها ما هو ملغى إجماعاً كزراعة العنب، فإنها لا تمنع خشية الخمر، وإن كان وسيلة إلى المحرم، ومنها ما هو مختلف فيه، كبيع الآجال، والنظر إلى المرأة الأجنبية لأنه ذريعة إلى الزنا^(١).

وفصل ابن القيم حكم الوسائل المؤدية إلى المقاصد، أو الأقوال، والأفعال المفضية إلى المفسد، كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والقذف المفضي إلى مفسدة الغربة ونحو ذلك، ومنها ما كانت موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم، سواء كان ذلك بقصده كعقد النكاح بقصد التحليل، أو بغير قصده كمن يصلي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي، وسواء كانت مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، أو كانت مفسدته راجحة على مصلحته.

ويخلص ابن القيم إلى أن محل الاختلاف بين العلماء ما كان وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة، أو لم يقصد بها ذلك، لكنها مفضية إلى المفسدة، غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها^(٢).

(١) انظر: الفروق للقرافي (٣/٢٦٦). (٢) اعلام الموقعين (٣/٦ - ١).

وهناك اتجاه ثالث في تحرير محل النزاع، وفي بيان أقسام الذرائع، وهذا الاتجاه يمتاز بالإبداع، كما امتاز صاحبه - وهو الإمام الشاطبي - بأنه مبدع علم «مقاصد الشريعة»، فقد بين الإمام الشاطبي أنواع الذرائع من خلال فعل المكلف وما يترتب عليه من جلب مصلحة ودفع مفسدة، فقسم الذرائع - على ضوء ذلك - أقسام:

الأول: أن لا يلزم عن هذا الفعل إضرار بالغير، ويقرر الإمام الشاطبي أن هذا القسم: «باق على أصله من الأذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الأذن ابتداء»^(١).

الثاني: أن يلزم عن الفعل إضرار بالغير، ويقصد الفاعل بالفعل ذلك الإضرار، كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير، وهذا لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار، من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ويقول الشاطبي عن هذا القسم: «هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة»^(٢).

الثالث: ما يلزم من منعه الأضرار بالغير، إضراراً عاماً، دون أن يقصد المكلف إضراراً بأحد، وذلك مثل تلقي السلع، وبيع

(١) الموافقات (٢/ ٣٤٨).

(٢) الموافقات (٢/ ٣٤٩).

الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانته، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره، وهذا القسم إن لزم من منعه الإضرار به، بحيث لا يجبر قدم حقه على الإطلاق، وإن أمكن انجبار الإضرار ورفعته جملة، فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع ونحوها^(١).

الرابع: ما يلزم عنه ضرر خاص، دون أن يقصد المكلف ذلك الإضرار، لكنه محتاج إلى فعله، إذ لو لم يفعله للحقه من ذلك المنع ضرر، وذلك مثل الدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه؛ أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، طالما أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذ من يده استضر، وقال الشاطبي عن هذا النوع إنه: «يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الحقوق، ونظر من جهة إسقاطها، فإن اعتبر الحقوق، فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك، لأن جلب المنفعة أو دفع المضررة مطلوب للشارع مقصود»^(٢).

الخامس: أن لا يلحق المكلف ضرر، لكن أدائه إلى المفسدة قطعي عادة، ويمثل الشاطبي لهذا النوع بمثل حفر البئر

(١) الموافقات (٢/٣٥٠).

(٢) الموافقات (٢/٣٥٠).

خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك، ولهذا النوع نظران، «نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد، فهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه، ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه، فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار. . فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل لكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة. . .»^(١).

السادس: ما يكون أداء الفعل إلى المفسدة نادراً، كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها أن لا تضر أحداً، مع احتمال ضررها لبعض الناس، وما أشبه ذلك.

ويقرر الإمام الشاطبي أن هذا النوع باق على أصله من الأذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالندور في انخراطها، ولا يعد قصد المكلف إلى جانب المصلحة أو دفع المفسدة تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل - إذا - باق على أصل المشروعية^(٢).

السابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً غالباً، أي ظناً

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٣٥٧).

(٢) انظر السابق (٢/ ٣٥٨).

غالباً، وقال الشاطبي عن هذا القسم إنه: «يحتمل الخلاف»، ورجح اعتبار الظن في سد الذريعة، لأن الظن في أبواب العمليات جارٍ مجرى العلم، وأن هذا النوع من سد الذرائع داخل في النصوص عليه، وفي التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه.

ويمثل الشاطبي لهذا النوع بيع السلاح من أهل الحرب، والعنب من الخمار، وما يغش به ممن شأنه الغش، ونحو ذلك^(١).

الثامن: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، ويمثل له ببيع الآجال، وقال عنه إنه: «موضع نظر وإلتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الأذان، لأن العلم والظن بوقوع المفسدة متفتيان، إذ ليس - هنا - إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، وذكر مذهب الشافعي - هنا - ومذهب الإمام مالك^(٢).

هذه أنواع الذرائع عنده، ومحل النزاع بين العلماء فيها، ويتلخص من هذه الأقسام أن محل النزاع بين العلماء - كما يراه الشاطبي - هو ما كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، والذي يمثل له - عادة - ببيع الآجال التي تتخذ ذريعة إلى الربا.

(١) السابق (٢/٣٥٩).

(٢) السابق (٢/٣٦١).

آراء العلماء في سد الذرائع :

ينبغي أن نتجاوز - ولو مؤقتاً - الآن المنهج الذي اتبعناه في هذا الكتاب وهو عدم الاستطراد في بيان الاختلافات بين الأصوليين والفقهاء والأقوال والأدلة، ذلك أن هذا البحث تحكمه ضرورة الوصول إلى اتجاه متميز بالنسبة إلى نقطة الاختلاف والاتفاق، وحسب علمنا - حتى الآن - نحن بحاجة إلى إيضاحات أكثر للأهمية التي خصت بها قاعدة «سد الذرائع» من الناحية الشرعية.

بهذه المناسبة، قد نجد أقوالاً أكثر صراحة، بل وأكثر إثارة، من تلك التي نجدها في غير موضوع سد الذرائع، كتلك التي نجدها عند القرافي المالكي، إذ يقرر أن مالكا لم ينفرد بمراعاة سد الذرائع، بل كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية إلا من حيث الزيادة فيها.

ويصل القرافي، في هذا السياق نفسه، إلى أن من الذرائع ما هو مختلف فيه كبيع الآجال، وأن المالكية يعتبرون الذريعة فيها، وخالفهم غيرهم فيها، فحاصل القضية - كما يقول القرافي - «إنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة»^(١).

وبناء على ذلك يظهر عدم فائدة استدلال المالكية على الشافعية في مسألة سد الذرائع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ

(١) انظر: الفروق القرافي (٣/٢٦٦).

يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير عِلْمٍ ^(١)، ثم ذكر أدلة أخرى من الكتاب والسنة والإجماع، ويقرر - بعد ذلك - أنه إنما قال: «إن هذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع، لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا أمر مجمع عليه» ^(٢).

ويلخص القرافي فكرته بقوله: «وإنما النزاع في ذريعة خاصة وهي بيع الآجال، ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها، فينبغي أن تكون حجتهم القياس، وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس» ^(٣).

ومن هذا المنطلق يستدل القرافي على وجوب سد الذرائع في بيع الآجال - والتي هي محل النزاع - بحديث أم ولد زيد بن أرقم: أنها قالت لعائشة - رضي الله عنها - بش ما شريت وما اشتريت، أخبرني زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب... ^(٤) الحديث.

(١) سورة الأنعام - الآية ١٠٨.

(٢) انظر: الفروق (٣/٢٦٦)، البحر المحيط (٣/٣٣٤/ب)، أحكام الفصول للباقي (ص ٦٨٩).

(٣) الفروق (٣/٢٦٦).

(٤) أخرجه الإمام أحمد وسعيد بن منصور البيهقي في البيوع (٣٢٠/٥). وعبد الرزاق في المصنف - كتاب البيوع (١٤٨/٨).

وإنه لمن نافلة القول أن نشير - هنا - إلى أن هذا الموقف للقرافي يذكرنا بالموقف المضاد للفقهاء المالكي الآخر أبي الوليد بن رشد، والذي كان قبل القرافي بنحو قرن من الزمان، قال: وهذه المبالغة من ولد زيد بن أرقم ومولاهما قبل العتق، فيتخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبد، مع القول بتحريم هذه الذرائع، ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبد.

ويعود الفقهاء المالكي إلى محاولة تخريج مدلول الحديث من جهة أخرى، حيث يقرر أنه لا يحل أن يعتقد في زيد أنه واطأ أم ولده على الذهب بالذهب متفاضلاً إلى أجل، وتركزت إجابة ابن رشد على أن قول عائشة «أحبط عمله» - مع أن الإحباط لا يكون إلا بالشرك - لم ترد الإحباط بمعنى الإسقاط، بل بمعنى إحباط الموازنة، وهو وزن العمل الصالح بشيء، لقوله: «من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله»، والقصد ثم البالغة في الإنكار لا التحقيق، وأن مجموع الثواب المتحصل من الجهاد ليس باقياً بعد هذه السيئة، بل بعضه، فيكون الإحباط في المجموع من حسنه، بحيث لو اقتدى به الناس انفتح باب الربا نسيئة^(١).

وبعد أن نقل الزركشي موقف ابن رشد السابق، نجده يقرر

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/١٤٢)، البحر المحیط (٣/٣٣٤/ب).

بدوره إجابة أخرى ينقلها عن بعض الشافعية، وهي وإن كانت إجابة بعيدة عن الإقناع - حتى في نظر قسم كبير من الشافعية - إلا أنها تدل على حظ من البراعة في مجال الجدل والمناظرة، يقول الزركشي: «قلت: وأجاب أصحابنا بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجماع...»، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم، ثم إنما أنكرت ذلك بفساد البيعتين، فإن الأول فاسد لجهالة الأجل، فإن وقت العطاء غير معلوم، والثاني بناء على الأول، فيكون أيضاً فاسداً»^(١).

ويقرر القرافي: أن أبا حنيفة وأحمد وأصحابهما قالوا بسد الذرائع في بيع الآجال، وقال القرطبي: «وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً»^(٢).

أما أبو حنيفة، فإن الشاطبي يذكر أنه قد ثبت عن أبي حنيفة جواز إعمال الحيل، ولم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال^(٣).

(١) انظر: البحر المحيط (٣/٣٣٤/ب).

(٢) انظر: السابق

(٣) انظر: الموافقات (٥/٢٠٥).

وأما الحنابلة فإنهم يقولون بسد الذرائع ، فقد وافق الإمام أحمد مالكا في سد ذرائع بيع الأجال ، يقولون ذلك وينقلونه عن الإمام أحمد وإن لم يقصد البائع الربا .

يقول ابن بدران الدمشقي في كتابه «المدخل إلى مذهب أحمد»: «سد الذرائع ، وهو قول مالك وأصحابنا ، وهو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم» ، ولهذا أنكر المتأخرون من الحنابلة على أبي الخطاب ومن تابعه ، عقد باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلة على تخليص الحالف من يمينه في بعض الصور ، وجعلوه من باب الحيل الباطلة^(١) .

وقال الطوفي في «شرح مختصر الروضة»: «قلت: ومن مذهبنا أيضاً سد الذرائع ، وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل ، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أبي الخطاب ، ومن تابعه عقد باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلة على تخليص الحالف من يمينه في بعض الصور»^(٢) .

وذكر شارح مختصر التحرير: «أن الذرائع ما ظاهره مباح ، ويتوصل به إلى محرم سواء من الأقوال ، أو الأفعال ، وأنها تسد ، ومعنى سدها: المنع من فعلها لتحريمه»^(٣) .

(١) انظر: المدخل إلى مذهب أحمد (ص ١٣٨) .

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (ورقة ٢٠٣) مخطوط .

(٣) انظر: السابق (ورقة ٣٨٨) .

وقد أطلال الفقيه الحنبلي العلامة ابن القيم في كتابه «الأعلام» الحديث عن «سد الذرائع» وعقد فصلاً طويلاً، حرر فيه النزاع بين العلماء، وقرر وجوب سد الذرائع في الجملة، واستدل على ذلك بتسعة وتسعين دليلاً، وذكر أن سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين^(١).

أما الشافعية فيذكر الزركشي في «البحر المحيط»: أن أبا العباس بن الرفعة^(٢) - رحمه الله - حاول تخريج قول الشافعي في الذرائع من نصه في إحياء الموات من كتابه «الأم»، حيث يقول - بعد أن ذكر النهي عن بيع الماء ليمنع به الكلاً، وإنما يحتمل أن صنع ما كان ذريعة إلى ما أحلّ الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرّم الله - «وإذا كان هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام نسبة معاني الحلال والحرام»^(٣).

ونازع بعض المتأخرين ابن الرفعة في هذا التخريج وقال:

(١) انظر: أعلام الموقعين (٣/١٣٦).

(٢) هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الأنصاري الشافعي، أبو العباس ابن الرفعة، كان شافعي زمانه في الفقه ومداركه، من مؤلفاته: «الكفاية في شرح التنبية» توفي سنة (٧١٠هـ). انظر: طبقات ابن السبكي (٩/٢٤)، شذرات الذهب (٦/٢٢)، البداية والنهاية (١٤/٦٠).

(٣) انظر: الأم (٣/٧٤)، البحر المحيط الزركشي (٣/٣٣٥/أ).

«إنما أراد الشافعي - رحمه الله - تحريم الوسائل، لا سد الذرائع، والوسائل مستلزمة المتوسل إليه، ومن هذا بيع الماء، فإنه مستلزم - عادة - لمنع الكلاً الذي هو حرام، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل»، قال: «وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها...»^(١).

ويقرر ابن السبكي: أن الذريعة ثلاثة أقسام: أحدها ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عند الجميع، والثاني: ما يقطع بأنها لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع، والثالث ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب متفاوتة، ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها، قال ابن السبكي: ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول، لانضباطه وقيام الدليل عليه^(٢).

وينقل لنا الزركشي توجيهاً آخر لاختلافات الشافعية في أقسام الذريعة المتقدمة، فقل: أما القسم الأول فواضح، بل نقول به في الواجبات كما نقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو

(١) انظر: جمع الجوامع وشرحه لابن السبكي، مع حاشية العطار (٣٩٩/٢)، البحر المحيط (٣/٣٣٥/أ).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع حاشية العطار (٣٩٩/٢).

واجب، أما مخالفتهم في الثاني : فكذلك، وأما الثالث : فلعله الذي حاول ابن الرفعة تخريج قول منه بما ذكره عن النص، وقد عرف ما فيه، واستشهد له - أيضاً - بالوصي يبيع شقصاً على اليتيم، فلا يأخذ بالشفعة على الأصح عند الرافعي^(١)، وكذلك يمكن أن يستشهد له بالمريض يبيع الشقص بدون ثمن المثل، فإن الوارث لا يأخذ بالشفعة على وجه سداً لذريعة الشرع.

وحاول ابن الرفعة تخريج وجه في مسألة العينة، ولا يتأتى له هذا، فتلك عقود قائمة بشروطها، ولا خلل فيها، وإن كان الأئمة الثلاثة يمنعونها^(٢).

وبعد هذا التوضيح، الذي ربما كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها في حقيقة «سد الذرائع» وإبرازها كمنهج من مناهج الاجتهاد عند الفقهاء والأصوليين، لا نرى ضرورة الاستدلال والمناقشة والترجيح لاختلافات لم تكن ذات أثر واضح في

(١) هو: أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي، كان متضلعا من علوم الشريعة في التفسير والحديث والأصول، وكان ورعاً زاهداً تقياً، ويعتبر من محرري المذهب الشافعي في القرن السابع الهجري، له مصنفات، منها «الشرح الكبير»، «المحرر» توفي سنة (٦٢٥هـ). انظر - طبقات ابن السبكي (٢٨١/٨)، شذرات الذهب (١٠٨/٥)، طبقات المفسرين (٣٣٥/١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣/٣٣٥/أ).

الفروع الفقهية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان للاختلاف حول هذا الطريق أثر نظري - ليس إلا - وهو محاولة التقسيم والتبويب والاستطراد البعيد عن الواقع العملي للفقه الإسلامي، ولعل القارئ الكريم يدرك تماماً - ولا شك أنه كذلك - أن ما يهمنا هو نقل اجتهاد السلف والتعامل معه على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل بالاستناد إلى فكر العصر الذي نعيشه ومنطقه، وقضايا الشريعة الإسلامية وشروط التجديد فيها وإمكانات تطبيق أصولها وفروعها على حاضرنا.

٧ - شرع من قبلنا

لقد اهتم علماء الأصول اهتماماً كبيراً بالحديث عن «شرع من قبلنا»، نظراً لما يترتب عنه من نتائج فقهية في الاستدلال والتشريع، وذلك لأن هذا النوع من الأدلة إنما ترجع سلطته في نهاية التحليل إلى «النص»، فهو - وبخاصة ما كان صحيح النسبة إلى الرسول ﷺ فيما يختص بالسنة - يتمتع بذات الحصانة التي يتمتع بها النص الشرعي الخاص بأمة محمد ﷺ وبالتالي كان هذا المصدر مثار شك وجدال بين علماء المسلمين، خصوصاً مع ما عرف من تفشي الوضع في الحديث والأخبار، والتعقيد الذي يخصص به الاستدلال بالإجماع، الأمر الذي لا يمكن تحديد وضعه كتدليل ولا الإمساك به كشيء قابل للتحديد، وبحث القياس من أكثر المباحث تشعباً في علم أصول الفقه بصورة عامة، والسيطرة عليه من جهة الاحتجاج به يعتبر أمراً في غاية الصعوبة.

إذا كان الأمر كذلك فما الذي يجعل «شرع من قبلنا» قابلاً للاحتجاج؟ وما مدى السلطة التشريعية لهذا النوع من الاحتجاج؟.

لقد بذل الأصوليون من الفقهاء والمتكلمين جهوداً فكرية كبيرة، من أجل تقنين هذا النوع من «الأدلة» ومن أجل ضبطه، ولكن النتيجة في نهاية الأمر كانت وما تزال جملة من الآراء مختلفة ومتشعبة ومتضاربة، لقد اختلفوا في إثبات حجيته - أي كونه أصلاً ودليلاً - وفي قبوله، وفي ما كان عليه النبي ﷺ قبل البعثة؟ ومع ذلك فهم جميعاً - سواء منهم المنافحون عنه أو المشككون فيه أو المتوقفون - يمنحونه سلطة تشريعية، وقد تساوى ما عليه بعض المصادر التشريعية الأخرى، ويلجأ إليه الجميع - أحياناً - للاحتجاج لرأي أو لرد رأي.

لنستعرض أولاً بعض مظاهر «شرع من قبلنا» قبل البعثة المحمدية، وما كان عليه النبي ﷺ قبل ذلك، لنرى إلى أي درجة كان هذا النوع من الأدلة مثار اهتمام الأصوليين في مقام الاحتجاج.

لقد اختلف الأصوليون فيما كان عليه النبي ﷺ قبل البعثة على مذاهب:

المذهب الأول: أنه ﷺ كان متعبداً بشرع قطعاً، وهؤلاء اختلفوا بشرع من كان متعبداً؟، فذهب بعضهم إلى أنه كان على شريعة آدم عليه السلام، لأنه أول الشرائع، وقيل: كان على شريعة نوح - عليه السلام -، لقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾^(١).

(١) سورة الشورى - الآية (١٣).

وقيل : إنه كان على شريعة إبراهيم لقوله تعالى : ﴿إِنْ أُولَى
الناس بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾^(١) ، وهذا القول ينقل ابن
القشيري^(٢) في «المرشد» أن بعضهم عزاه للإمام الشافعي ، وقال
الواحدي^(٣) : «إنه الصحيح ، وأقره الرافعي وحكاه عن جماعة
من أهل العلم ، وقال به أبو منصور الماتريدي ، وحكى عن أكثر
أصحاب أبي حنيفة ، وأشار إليه أبو علي الجبائي من العترة^(٤) .
وقيل : على شريعة موسى - عليه السلام - .

وقيل : إنه ﷺ كان على شريعة عيسى ، لأنه أقرب الأنبياء
إليه ، ولأنه الناسخ المتأخر ، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق
الاسفراييني فيما حكاه الواحدي عنه ، لكن ابن القشيري في
«المرشد» قال : يميل الأستاذ أبو إسحاق أن نبينا محمد ﷺ كان
على شرع من الشرائع ، ولا يقال كان من أمة ذلك النبي ، كما يقال

(١) سورة آل عمران - الآية (٦٨) .

(٢) هو أبو نصر ، عبد الرحيم بن الأستاذ عبد الكريم القشيري ، تتلمذ
على والده وعلى إمام الحرمين ، توفي ببلدة نيسابور . انظر : العبر
(٣٣/٤) ، المنتظم (٢٢٠/٩) ، تبين كذب المفترى (ص ٣٠٨) .

(٣) هو : أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي ، كان فقيهاً إماماً
في النحو واللغة وأستاذ عصره في التفسير ، توفي سنة (٤٦٨هـ)
انظر : طبقات ابن السبكي (٢٤٠/٥) ، النجوم الزاهدة (١٠٤/٥) ،
طبقات القراء (٥٢٣/٧) .

(٤) انظر : البحر المحيط (٣٠٨/أ) .

كان على شرعه، وينقل الزركشي في «البحر المحيط» عن صاحب «الملخص» أنه عليه السلام كان متعبداً بشريعة كل من قبله - إلا ما نسخ واندرس، وحكى النووي - رحمه الله - في «زوائد الروضة» أنه كان متعبداً بشرع، ولكننا لا ندري بشرع من تعبد^(١).

المذهب الثاني: ذهب بعض أهل العلم إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً قبل البعثة بشيء مما تقدم مطلقاً، وحكاها الشيخ الغزالي في «المنخول» عن إجماع المعتزلة^(٢)، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب»، وابن القشيري: «هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين»^(٣).

واختلف هؤلاء بعد ذلك في إمكانية أن يكون متعبداً أو عدم ذلك: قالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلاً، إذ لو تعبد باتباع أحد

(١) انظر: المعتمد (٢/٢٣٧)، العدة (٣/٧٦٥)، البرهان (١/٥٠٧)، المستصفى (١/٢٤٦)، المنخول (ص ٢٣١)، الأحكام لآمدي (٤/١١٣٧)، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢٨٦)، والابهاج (٢/٣٢)، المسودة (ص ١٨٢)، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٥)، البحر المحيط (٣٢٨ ب)، كشف الأسرار (٣/٢١٢).

(٢) انظر: المنخول (ص ٢٣١).

(٣) انظر: المعتمد (٢/٣٣٧)، جمع الجوامع وشرحه (٢/٣٥٣)، الابهاج (٢/٣٠٢)، نهاية السؤل (٢/٢١١)، مناهج العقول (٢/٢٠٩)، تيسير التحرير (٣/١٣٠)، البحر المحيط (٣٢٨ ب).

لكان يفعل ما تعبد به ، بل كان على شريعة العقل ، ولو فعل ذلك
لكان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى وغيرهم ، فيفعل
فعلهم ، لكنه لم ينقل ذلك عنه ، ولم يخالطهم لا هم ولا
غيرهم^(١) .

قال ابن القشيري : «وهذا باطل ، إذ ليس العقل شريعة»^(٢) .
وقال الزركشي في «البحر المحيط» : «وذهبت عصابة أهل
الحق إلى أنه لم يقع ، ولكنه غير ممتنع عقلاً»^(٣) ، قال القاضي
الباقلاني : «وهذا ما نرتضيه وننصره ، لأنه لو كان على دين لنقل ،
ولذكره ﷺ إذ لا يظن به الكتمان» ، ويقرر إمام الحرمين ما
يعترض به على قول القاضي : بأنه لو لم يكن على دين أصلاً
لنقل ، فإن ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي ، وقال : فقد
تعارض الأمران ، ويرى إمام الحرمين أن الأولى - في مثل ذلك -
أن يقال : كانت العادة قد انخرقت في أمور للرسول ﷺ فيها
انصراف يعم الناس عن أمر دينه والبحث عنه^(٤) .

المذهب الثالث : وذهب إليه جماعة من الأصوليين

(١) انظر : المعتمد (٢/٣٣٨) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢١٦) ، البحر
المحيط (٣٢٨/ب) .

(٢) انظر : البحر المحيط (٢٣٨/ب)

(٣) انظر : السابق

(٤) انظر : البرهان (١/٥٠٧) ، شرح تنقيح الفصول (ص٢٩٦) ، البحر
المحيط (٣٢٨/ب) ، الأحكام للآمدي (٤/١٣٨) .

المتكلمين والفقهاء، قالوا بالتوقف، وبه قال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار من العتزة، وإمام الحرمين وابن القشيري، والكياء، والمرتضى من الشيعة في «الذريعة» واختاره الغزالي والآمدي، والنووي في «الروضة»^(١).

واستدل هؤلاء جميعاً، بأن العقل لا يدل على ذلك، ولا ثبت فيه نص ولا إجماع، وقال ابن القشيري: «كل هذه الأقوال متعارضة، وليس فيها دلالة قاطعة، والعقل يجوز ذلك، ولكن أين السمع فيه».

ثم إن الواقفية انقسموا - بعد ذلك - إلى مذاهب، فمنهم من قال: نعلم أنه كان متعبداً، ونتوقف في عين ما كان متعبداً به، ومنهم من توقف في الأصل، فيجوز أن يكون وأن لا يكون^(٢).

واضح هنا أننا أمام نوع من أنواع أصول «التشريع» في الفقه وأصوله، عمل به الأصوليون وبحثوه بدون تأسيس ولا تبرير، وكأنه من الأمور المسلمة، لذا نجد أن كثيراً من المؤلفين في علم أصول الفقه ينطلقون - بصورة عفوية - إلى تقرير هذا النوع من الاستدلال، وكأنهم يحاولون جمع ما اختلفوا فيه بالآراء السابقة

(١) انظر: المعتمد (٢/٢٣٧)، المستصفى (١/٢٤٦)، الأحكام للآمدي (٤/١٣٧)، الابهاج (٢/٣٠٢)، كشف الأسرار (٣/٢١٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

إلى وضع إطار مرجعي لهذا النوع من الأدلة، يأخذونه بالاعتبار أثناء المناقشات والاستدلال والترجيح .

والحق أن حديث الأصوليين والفقهاء - وبخاصة المتقدمين منهم - عن «شرع من قبلنا» في مسألة تعبد ﷺ بشرع من قبله، وفي هذه المسألة، حديثهم يبدو هزياً بالمقارنة مع المناقشات التي أثاروها حول أفعاله وأقواله ﷺ ، لذا نجد أنفسنا أمام ثلاثة أفكار رئيسية نختم بها الحديث عن هذه المسألة :

١ - أن حكاية الخلاف في أنه ﷺ كان متعبداً قبل نبوته بشرع من قبله، يجب أن يكون مخصوصاً بالفروع دون الأصول، فإن قواعد العقائد كان الناس في الجاهلية مكلفين بها إجماعاً، ولذلك - كما هو رأي القرافي - انعقد الإجماع على أن موتاهم في النار يعذبون على كفرهم، ولولا التكليف لما عذبوا، فهو ﷺ متعبد بشرع من قبله - بفتح الباء بمعنى مكلف - لا مربة فيه، إنما الخلاف في الفروع خاصة، فعموم إطلاق العلماء مخصوص بالإجماع^(١).

٢ - يرى بعض الأصوليين أن المختار في هذه المسألة أن نقول : «متعبداً» بكسر الباء على أنه اسم فاعل، ومعناه أنه - عليه

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٧)، البحر المحيط

(٨ ٢/ب)، المحصول (١/قم ٢١٤)، الأحكام للآمدي

(١٤٤/٤).

السلام - كان كما قيل في سيرته - عليه السلام - ينظر إلى ما عليه الناس ، فيجدهم على طريق لا يليق بصانع العالم ، فكان يخرج إلى غار حراء يتعبد ، ويقترح أشياء لقربها من المناسب في اعتقاده ، ويخشى أن لا تكون مناسبة لصانع العالم ، فكان من ذلك في ألم عظيم ، حتى بعثه الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية ، وأوضح له جميع مسالك الصلاة .

وأما بفتحها فيقتضي أن يكون الله تعالى تعبده بشريعة سابقة ، وذلك يأباه ما يحكونه من الخلاف ، هل كان متعبداً بشريعة موسى أو عيسى ، فإن شرائع بني إسرائيل لم تتعدها إلى بني إسماعيل ، بل كل نبي من موسى أو عيسى - عليهما الصلاة والسلام - وغيرهما إنما كان يبعثه الله إلى قومه ، فلا يتعدى رسالته قومه ، حتى نقل المفسرون أن موسى - عليه الصلاة والسلام - لم يبعث إلى أهل مصر ، بل لبني إسرائيل ليأخذهم من القبط من يد فرعون ، ولذلك لما عدى البحر لم يرجع إلى مصر ليقم فيها شريعته ، بل أعرض عنهم إعراضاً كلياً لما أخذ بني إسرائيل^(١) .

وحينئذ لا يكون الله تعبد محمداً ﷺ بشرعهما البتة ، فيبطل - بناء على ذلك - قولنا إنه كان متعبداً ، بفتح الباء ، بل كسرهما

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٥) ، البحر المحيط (٣٢٨/ب) .

- كما هو واضح مما تقدم - وهذا بخلاف ما كان عليه ﷺ بعد نبوته، فإنه تعبدته تعالى بشرع من قبله على الخلاف في ذلك، بنصوص خاصة وردت بذلك، فيستقيم الفتح - فتح متعبداً - فيما بعد النبوة دون ما قبلها^(١).

هذا ما قرره القرافي في شرحه «للمحصول»، ونقله بتمامه بدر الدين الزركشي في «البحر المحيط» غير أنه وقع لسيف الدين الأمدي في هذه المسألة كلام يدل على خلاف ذلك، فإنه يقول: «... بتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، فغير بعيد أن يعلم الله تعالى أن مصلحة الشخص قبل نبوته في تكليفه بشريعة من قبله»^(٢)، وهذا يقتضي فتح الباء، لكن القرافي يقول عن هذا النقل عن الأمدي: «وأما غيره فلم أر له تعرضاً لذلك، فما أدري هل اغتر بالموضع فأطلق هذه العبارة في الاستدلال، أو هو أصل يعتمد عليه»^(٣)، قال الزركشي: «قد وقع ذلك في عبارة غيره...»^(٤).

٣ - يرى إمام الحرمين والمازري والابيارى والإمام الرازي أن هذه المسألة لا تظهر لها فائدة في الأصول، ولا في الفروع

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٥)، البحر المحيط (٣٢٨/ب).

(٢) الأحكام للآمدي (١٣٧/٤).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٧).

(٤) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

البتة، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة، ولا ينبغي عليهم حكم في الشريعة^(١).

قال الزركشي في البحر الميحت: «ويمكن أن يظهر في إطلاق النسخ على ما يتعبد به ورود شريعته المؤيدة»^(٢).

لا شك أننا - هنا على الأقل - لسنا بحاجة إلى الاستدلال للآراء والمناقشة والموازنة في موضوع تزامنت فيه الأقوال أولاً، وثانياً أنه بحث في أمر لا طائل تحته، في أمر لم تظهر له ثمرة لا في الأصول ولا في الفروع، وبخاصة عند المتقدمين من الفقهاء والأصوليين، ونحن أمام نوع من الاستدلال يعبر عن تاريخ نشأة الفكر الفقهي عند المسلمين بعد البعثة المحمدية، ولا نظن أحداً ينكر أن مثل هذا البحث في نشأة الفكر الفقهي عديم الجدوى، على الرغم من محاولة الزركشي السابقة في إيجاد نوع من الفائدة - وإن كانت لا تذكر - وهي الاستفادة منه في بحوث النسخ والتدرج في التشريع.

بعد هذه الملاحظات السابقة يتبين لنا أن الاحتجاج بـ «شرع من قبلنا» واعتباره من مصادر التشريع التبعية، إنما كان بعد النبوة، فهل تعبد النبي ﷺ بشرع من قبله بعد النبوة؟ أم كان منهيّاً

(١) انظر: البرهان (١/٥٠٦)، شرح تنقيح الفصول (ص ٩٢٧)، البحر المحيط (٣٢٨/ب).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

عنها، ويلاحظ - هنا - أن البحث في هذه المسألة مع القائلين بالتعبد قبل البعثة، أما من نفاه ثم، نفاه ههنا بالأولى، وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه لم يكن متعبدًا، بل كان منهيًا عنها، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر المتكلمين، وجماعة من الأصوليين والفقهاء، وهو آخر قولي الشيخ ابن إسحاق الشيرازي في «اللمع»^(١)، و«شرح اللمع»^(٢)، واختاره الغزالي آخر عمره^(٣)، وقال ابن السمعاني: «إنه المذهب الصحيح»، وكذا قول الخوارزمي في «الكافي»، لأنه ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن لم يرشده، بل ذكر له الكتاب والسنة والاجتهاد^(٤).

وهذا القول نصره الصيرفي في «الدلائل»، وقال النووي في «زوائد الروضة»: «الأصح ليس بشرع لنا، لكن نقل ابن الرفعة

(١) انظر: (ص ١٨٤).

(٢) انظر: (١٢٨/أ) مخطوطة تركيا.

(٣) انظر: المستصفى (٢٥١/١).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٢٣٠/٥)، وأبو داود في الأقضية

باب اجتهاد الرأي في القضاء (١٨/٤)، والترمذي في الأحكام،

باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٦١٦/٣)، والدرامي في

المقدمة من سننه (٦٠/١)

عن البعض خلافه»^(١)، وقال ابن حزم «إنه الصحيح»^(٢)، وقال في كتابه «الإعراب»^(٣): «لا يجوز العمل بشيء من شرائعهم، لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾»^(٤)، ويقول ابن حزم - أيضاً - «ولقد قُبِّحَ إسماعيل بن إسحاق القاضي من المالكية في قوله: إن رجم النبي ﷺ اليهوديين الذميين»^(٥)، تعبداً بما في التوراة، وهذا قريب من الكفر»^(٦).

وهؤلاء اختلفوا في المانع من ذلك، هل هو العقل أو الشرع؟ فقالت المعتزلة: باستحالة ذلك عقلاً، وذهب آخرون إلى أن العقل لا يحيله، ولكنه ممتنع شرعاً، واختاره الرازي والآمدي^(٧).

(١) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

(٢) انظر: الأحكام (١٢٦/٥).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

(٤) سورة المائدة الآية (٤٨).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٠٥/٨).

(٦) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/ب).

(٧) انظر: المعتمد (٣٣٦/٢)، التبصرة (ص ٢٨٥)، العدة (٧٥٦/٣)،

أصول السرخسي (٩٩/٢)، البرهان (٥٠٣/١)، الأحكام للآمدي

(١٤٠/٤)، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢٨٦/٢)، كشف

الأسرار (٢١٢/٣).

المذهب الثاني : أنه كان متعبداً باتباع شرع من قبلنا إلا ما نسخ منها، ونقله ابن السمعاني عن أكثر الأشاعرة، وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين، وقال ابن القشيري: «هو الذي صار إليه الفقهاء»، وقال سليم الرازي^(١): «إنه قول أكثر أصحابنا»، واختاره الشيخ الشيرازي - أولاً - في «التبصرة»^(٢)، واختاره ابن برهان، وقال: «إنه قول أصحابنا»، وحكاه الأستاذ أبو منصور الماتريدي عن محمد بن الحسن، وذهب إليه الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وقال به الجمهور من الحنفية منهم أبو زيد الدبوسي، والسرخسي، والبزدوي، وابن الهمام^(٣).

وينقل الزركشي عن بعضهم أن «شرائع من قبلنا» واجبة علينا إلا في خصلتين أحدهما أن يكون شرعنا ناسخاً لها، أو يكون في شرعنا ذكر لها، فقلنا إتباع ما كان من شرعنا - وإن كان

(١) هو: أبو الفتح سليم بن أيوب الرازي، الفقيه الشافعي، من تصانيفه «غريب الحديث» و«المجرد» في فروع الشافعية، توفي سنة (٤٤٧هـ). انظر: طبقات ابن السبكي (٢١٣/٤)، العبر (٢١٣/٣).

(٢) انظر: (ص ٢٨٥) من المرجع المذكور

(٣) انظر: العدة (٣/٧٥٣)، أصول السرخسي (٢/٩٩)، الروضة لابن قدامة (ص ٦١)، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٧)، الابهاج (٢/٣٠٣)، تيسير التحرير (٣/١٣١)، البحر المحيط (٣٢٨/ب).

في شرعهم - مقدماً^(١)، واختاره ابن الحاجب^(٢)، وهو معنى قولهم: إذا وجدنا حكماً في شرع من قبلنا، ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به، وقال ابن السمعاني: «وقد أومى إليه الشافعي في بعض كتبه»^(٣).

قال الزركشي: «قلت: وقال ابن الرفعة في «المطلب»: إن الشافعي نص عليه في «الأم» في كتاب الإجارة، وأنه أظهر الوجهين في الحاوي^(٤) وقال إمام الحرمين في «البرهان»: «للشافعي ميل إلى هذا، وبني عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة، وتابعه معظم أصحابه»^(٥).

وثبت عن ابن عباس أنه سجد في سورة (ص)، واستدل بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ اقْتَدِهْ﴾^(٦)، فاستنبط التشريع من هذه الآية^(٧).

وقال القاضي عبد الوهاب: «إنه الذي يقتضيه أصول

(١) انظر: البحر المحيط (٣٢٩/أ).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٨٦/٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٢٩/أ).

(٤) السابق

(٥) البرهان (٥٠٣/١).

(٦) سورة الأنعام - الآية (٩٠).

(٧) أخرجه الإمام أحمد في المسند، وسعيد بن منصور

مالك»، وكذا قال القرطبي «ذهب إليه معظم أصحابنا»، وقال ابن العربي: «نص عليه مالك في كتاب الديات من الموطأ، ولا خلاف عنده فيه»^(١).

وقال الماوردي في «الحاوي»: «ما تضمنه شرائع من قبلنا فيما لم يقصه الله علينا في كتابه، لا يلزمنا حكمه، لانتفاء العلم بصحته، وأما ما قصه علينا في كتابه لزمنا فيه شرائع إبراهيم، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٢)، وفي لزوم ما شرعه غيره من الأنبياء وجهان، أحدهما: يلزمه لكونه حقاً ما لم يقم دليل على نسخه، والثاني: لا يلزم، لكون أصله منسوخاً»^(٣).

وهذا الاتفاق الذي ذكره الماوردي على ملة إبراهيم، ذكره القاضي ابن كج في أول كتاب «التجريد» فقال «اختلف أصحابنا في شرائع من قبلنا هل تلزمنا؟ ولم يختلفوا في أن شريعة إبراهيم لازمة لنا»، وقال في كتابه «الأصول»: «إذا ثبت في شريعة عيسى شيء، هل يجوز بعد بعث محمد ﷺ التمسك به، وجهان: أحدهما: يجب علينا الاقتداء بشرائعهم إلى أن يمنع من ذلك شرعنا، والثاني: لا اقتداء إلا بشريعة إبراهيم»^(٤).

(١) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٠٠).

(٢) سورة النحل - الآية (١٢٣).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٢٩/أ).

(٤) انظر: السابق

وقال ابن القطان: ^(١) «كان أبو العباس ابن سريج يقول: ما حكى الله عنهم في كتابه فهو حق، وهو واجب في شريعتنا إلا أن ينهى عنه»، وقد كان سائر أصحابنا يقولون: «ما حكى لنا عنهم مما تقوم به الحجة من المستفيض والمتواتر سواء أي في أنه على وجهين» ^(٢).

وهؤلاء اختلفوا - على القول بأنه شرع لنا - ف قيل: شرع إبراهيم - عليه السلام - وحده، وقيل: شرع موسى - عليه السلام - شرعنا، إلا ما نسخ بشريعة عيسى، وقيل شريعة عيسى وحده، حكى ذلك القاضي عبد الوهاب وأبو إسحاق والشيرازي في «اللمع» ^(٣) و«شرحها» ^(٤)، ونقل الخلاف بعينه في الملتين ^(٥).

وحكى ابن برهان في «الأوسط» عن أبي زيد ^(٦) أن ما أخبر

(١) هو: أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي، المعروف بأبن القطان، آخر أصحاب ابن سريج وفاة، له مصنفات في أصول الفقه وفروعه، توفي ببغداد سنة (٣٥٩هـ)، انظر وفيات الأعيان (١/٥٣).

البداية والنهاية (١١/٢٦٩)، تاريخ بغداد (٤/٣٦٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٩/أ).

(٣) انظر: (ص ١٨٤).

(٤) انظر: شرح اللمع (١٢٨/ب).

(٥) البحر المحيط (٣٢٩/أ).

(٦) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله المروزي، ولد سنة (٣٠١هـ)، كان =

الله عن الأنبياء المتقدمين كقسمة المهايأه كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾^(١)، وقوله : ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بِعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٢)، وقوله : ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾^(٣)، قال : فهذا يكون شرعنا لأنه مصون عن التحريف^(٤).

قال الزركشي : وهذا لا يصح جعله مذهباً بالتفصيل ، لاقتضائه أن القائل بأنه شرع لنا يقول : وإن احتمل التبديل ، وهذا لا يقوله أحد ، ويحتمل أن يخص المنقول عنهم بما في القرآن خاصة كما هو ظاهر عبارة الماوردي السابقة ، فيجيء - حينئذ - التفصيل إلا أنه لا وجه لهذا التخصيص ، ولهذا قال القرطبي : فيما إذا بلغنا شرع من تقدمنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم ولم يكن ذلك منسوخاً ولا مخصوصاً بأحد .

وقال الكيا ما حاصله : المراد بشرع من قبلنا ما حكاه الله ورسوله عنه ، أما الموجود بأيديهم فممنوع اتباعه بلا خلاف ،

= من أحفظ الناس لمذهب الشافعي ، توفي سنة (٣٧١هـ) بمرو .

انظر : طبقات ابن السبكي (٧١/٣) ، وفيات الأعيان (٣/٣٤٥) .

(١) سورة القمر - الآية (٢٨)

(٢) سورة يوسف الآية (٧٢)

(٣) سورة المائدة - الآية (٤٥)

(٤) انظر : البحر المحيط (٣٢٩/أ) .

قال: وعلة المنع إما لتهمة التحريف وإما لتحقيق النسخ، وقال: ووقع الإجماع على أحد هذين الاحتمالين، وتظهر فائدتها فيما حكاه الله لنبيه من شرعهم، فإن قلنا: لتهمة التحريف فلا يتجه، وإن قلنا: لتحقيق النسخ اضطررنا ذلك في المحكي وغيره^(١).

في هذا العرض المسهب الذي قدمناه عن هذا الدليل ركزنا القول على محورين رئيسيين: محور الاختلاف في كونه - عليه الصلاة والسلام - متعبداً بشرع من قبله قبل البعثة، وهذه القضية شغلت الباحثين مع أن فائدتها لم تكن بمستوى الاهتمام بجوهر المسألة، ومحور الاحتجاج بشرع الأمم السابقة بعد البعثة المحمدية، ولم تكن هذه القضية بأحسن حالاً من سابقتها، وكل ما قيل في فائدة الاستطراد في بحثها ومناقشتها ما قاله الأستاذ أبو منصور البغدادي: «تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة في حادثة ليس فيها نص ولا إجماع، ولها حكم شرعي معلوم في شرع قبل هذا الشرع، فهل يجوز الأخذ به أم لا؟».

ويذكرون عادة من فروع هذا الاختلاف: ما إذا تعذر الاطلاع على حكم ما يحل الله، وثبت تحريمه بشرع سابق بنص أو شهادة، فما الحكم؟ للعلماء في ذلك قولان:

أحدهما: أننا نستصحبه حتى يظهر ناسخ، ولو اختلفت الشرائع في الحكم المستصحب، فقد قرر الماوردي في

(١) انظر: السابق

«الحاوي» أنه إنما يعتبر حكمه في أقرب الشرائع بالزمن للإسلام.

ثانيهما: ولعله الأصح، أنه يعمل بظاهر الآية من الحل فقط^(١).

وبعد فإذا كان لنا أن نستخلص نتيجة ما من الفقرات الماضية التي توخينا منها بيان اختلاف وجهة نظر الأصوليين والفقهاء في هذا النوع من الأدلة، أمكن القول بدون تردد أن هذا النوع من الأدلة - بصفته دليلاً مستقلاً ومنهاجاً في الاستنباط - لا يصلح كمستند للحكم والفتوى، وأن القائلين به والمانعين على حد سواء، لا يريدون منه أن يكون دليلاً مستقلاً، بل من الأدلة التبعية، التي لا يمكن الركون إليها - وحدها - في التشريع، وهذا الحكم يحكم به كل من استطاع قراءة أدلة الفريقين وعمل بينها موازنة بعد استبعاد ما هو سقيم منها، لا يرقى إلى درجة اليقين أو الظن القريب منه.

(١) انظر: البحر المحيط (٣٢٠/ب).

٨ - دلالة السياق

لقد اهتم الأصوليون والفقهاء «بدلالة السياق» كنوع من أنواع الاستدلال، ودليل من أدلة الاستنباط، لكنه خاص باستفادة مقتضاه من النص الشرعي (القرآن والسنة)، اهتم الأصوليون بتقنيته وضبطه، وخرجوا من كل ذلك بجملة آراء حول قبوله والاحتجاج به.

ذهب بعض الأصوليين إلى أهمال هذا النوع من الأدلة، وأنكروا حجيته مما دفع الزركشي إلى عدم الاكتراث بهؤلاء حيث قال - بعد أن ذكر أن من الأصوليين من أنكره - : «ومن جهل شيئاً أنكره»^(١).

ويقرر الزركشي بعد ذلك أن دلالة السياق مما اتفق عليها في مجاري كلام الله تعالى، وينقل هذا الاتفاق على الاحتجاج بها - عن بعض الأصوليين^(٢).

(١) البحر المحيط (٣٣٠/أ) مخطوط.

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٣٠/أ).

وقد احتج الإمام أحمد بدلالة السياق على أن الواهب ليس له الرجوع في الهبة من حديث: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه»^(١)، ويرى الإمام الشافعي الجواز في ذلك، حيث يرى أن الكلب ليس محرماً عليه الرجوع في القيء، لكن الإمام أحمد يرد على الشافعي بأنه «ليس لنا مثل السوء. وهو قوله (العائد في هبته...) الحديث. وهذا مثل سوء، فلا يكون لنا»^(٢).

واحتج بعض الفقهاء - على أن استيعاب أصناف أهل الزكاة واجب - بدلالة السياق في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ

(١) يروى من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أخرجه البخاري في الهبة، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها (١٦٠/٥)، ومسلم في الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض (رقم ١٦٢٢)، والنسائي في الهبة، باب رجوع الوالد فيما يعطي ولده (٢٦٥/٦).

(٢) ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الواهب ليس له الرجوع إلا للأب، وبه قال الشافعي وأحمد، وذهب أصحاب الرأي إلى أن من وهب لغير ذي محرم فله الرجوع ما لم يشب عليها، ومن وهب لذي رحم فليس له الرجوع وروى ذلك عن عمر بن الخطاب. انظر: المغنى مع الشرح الكبير (٢٩٥/٦) هامش الفتاوى الهندية (٢٤١/٦)، مجموع الفتاوى (٢٦٩/٣١).

يسخطون ﴿١﴾، فإن الله تعالى لما رأى بعض من لا يستحق الصدقة يحاول أن يأخذ منها، ويسخط إن لم يعط، فقطع الله طمعه ببيان أن المستحق لها غيره، وهم الأصناف الثمانية (٢).
ويبين ابن عبد السلام (٣) أهمية دلالة السياق في الاحتجاج إذ يقول: «والسياق يرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وإن كانت ذمّاً بالوضع، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً وإن كانت مدحاً بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ أَنْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (٤).

(١) سورة التوبة - آية ٥٨

(٢) انظر: البحر المحيط (٢٣٠/أ).

(٣) انظر: السابق

(٤) سورة الدخان - آية ٤٩

٩ - الاستقراء.

ليس من السهل، ولربما من غير الممكن إطلاقاً، تحديد تاريخ لهذا النوع من الاستدلال، أعني كعلم متميز على نوع من أنواع الاستدلال، وإن كانت الفكرة «الاستقراء والتتبع» قديمة بقدم التفكير، إذ كانت وسيلة من وسائل البيان والاستدلال على الحوادث والمتغيرات، وهذه الظاهرة تعم جميع المصطلحات العلمية، وبخاصة ما نقل منها من معناها اللغوي الذي وضعت له إلى معنى آخر جديد.

ومع ذلك فقد حاول الأصوليون تحديد الإطار العلمي الاستدلالي لهذا المصطلح «الاستقراء» بعد أن أصبح ظهوره ضرورة علمية، تحتملها كثرة الحوادث والمستجدات وقلة النصوص وأعواز الأدلة، فناقشوا بتفصيل مفهوم «الاستقراء»، وناقشوا أنواعه، سالكين في كل ذلك مسالكهم في «علم الكلام» يفترضون الافتراضات ويدلون باعتراضات ليردوا بها على أخرى، فأفصحوا بذلك عن أهمية هذا النوع من مناهج التفكير لدى الفقهاء.

يعرف الإمام الرازي «الاستقراء» بأنه: «إثبات الحكم في الكلي، لثبوته في بعض جزئياته»^(١)، ويضرب الرازي تعريفه هذا مثلاً، وهو قول الشافعية في حكم الوتر: «إنه ليس بواجب، لأنه يؤدي على الراحلة، ولا شيء من الواجب يؤدي على الراحلة»، أما المقدمة الأولى «أنه يؤدي على الراحلة» فثابتة بالإجماع، وأما الثانية «لا شيء من الواجب يؤدي على الراحلة» ثابتة بالاستقراء «أنا لما رأينا القضاء وسائر أصناف الواجبات لا تؤدي على الراحلة، حكمنا على كل واجب بأنه لا يؤدي على الراحلة»^(٢).

ويعرف الأمدى «الاستقراء» بأنه: «عبارة عما يوجب نسبة إلى آخر، بإيجاب أو سلب لتحقيق نسبة تلك الكيفية إلى ما تحت الكلي المنسوب إليه من الموضوعات»^(٣)، ويمثل الأمدى لذلك «كما لو قيل: كل متحرك جسم، لضرورة الحكم به على ما تحت المتحرك من الموضوعات، كالجماذ والنبات والحيوان»، وينقل تعريفاً آخر بطريقة تدل على عدم قبوله له، وهو «تعدد الجزئيات، ثم الحكم بالقضية الكلية بعد»^(٤).

(١) انظر: المحصول (٢/٣/٢١٧).

(٢) السابق (٢/٣/٢١٧ - ٢١٨).

(٣) انظر: المبين (ص ٨٧).

(٤) المرجع السابق

ويقول القرافي في شرحه لمختصر «المحصول» في تعريف «الاستقراء»: «هو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة»، ويمثل بنفس المثال الذي ذكره الفخر الرازي، لكن بطريقة أخرى، قال «كاستقراء الفرض في جزئياته، بأنه لا يؤدي على الراحلة فيغلب على الظن أن الوتر لو كان فرضاً لما أدى على الراحلة»^(١).

وأخيراً ينقل لنا الفقيه الزركشي في «البحر المحيط» تعريفاً للاستقراء يمثل وجهة نظر المتأخرين بعد تطور البحث في وضع صيغة يستفاد منها في الاحتجاج والاستدلال، فهو يوافق الشيخ صفي الدين الهندي بأنه لا بد من ضبط مدلول هذا المصطلح «الاستقراء»، فيقول: «هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»^(٢).

وهكذا يعرف الأصوليون هذا النوع من الأدلة «الاستقراء» بوصفه منهج من مناهج التفكير في الاستدلال، وواضح أنهم لم يعيروا «الاستقراء» اهتماماً كبيراً من حيث ضبطه كمصطلح على نوع من أنواع الأدلة، وهذا ما يفسر اختلافهم - بعد ذلك - في أنواعه والاحتجاج ببعضها دون بعض.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص ٤٤٨).

(٢) البحر المحيط (٣٢٤/أ) مخطوط.

حجية الاستقراء :

لقد كان من بين المسائل الأساسية التي أثارها الأصوليون حول «الاستقراء» مسألة ما إذا كان هذا النوع من الأدلة يفيد «الحجية» ويصلح مستنداً للحكم والفتوى أو لا؟ .

يقسم الزركشي - وقبله الصفي الهندي - الاستقراء إلى قسمين :

الأول : التام وهو «إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الاستغراق» ، وهذا هو «القياس المنطقي» ، وهو يفيد القطع ، وهو حجة بلا خلاف ، أو هو - كما يقول الهندي - «حجة جزماً» .

ومثاله : قولهم : كل صلاة ، إما أن تكون مفروضة أو نافلة ، وأيهما كان ، فلا بد وأن تكون مع الطهارة ، فكل صلاة لا بد وأن تكون مع الطهارة .

وهذا النوع من أنواع الاستقراء يفيد القطع ، لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل ، فهو لا محالة ثابت لكل أفرادها على الإجمال^(١) .

الثاني : الاستقراء الناقص ، وهو «إثبات الحكم في كلي

(١) انظر : نهاية الوصول للهندي (٢/٣٥٥/أ) ، الفائق في أصول الفقه (٣٠٩/٦) ، البحر المحيط (٣٢٤/أ) .

لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع»، قال صفى الدين الهندي: وهو المسمى في اصطلاح المشرعين بـ «إلحاق الفرد بالأعم والأغلب»^(١)، وقد اختلف العلماء في هذا النوع، تبعاً لاختلاف الظن من حيث القوة والضعف بحسب اختلاف الجزئيات من حيث الكثرة والقلة:

فقد قال الزركشي في «البحر المحيط»^(٢): «الأصح أنه يفيد الظن الغالب، ولا يفيد القطع، لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم» ويمثل لذلك بقول بعضهم: التمساح يحرك الفك الأعلى عند المضغ، فإنه يخالف سائر الحيوانات في تحريكها الأسفل.

واختار هذا المذهب من المتأخرين الأرموي والبيضاوي والقرافي^(٣)، وقال الهندي «والأظهر أنه حجة، لأنه يفيد الظن»^(٤).

وذهب آخرون إلى رد هذا النوع وعدم الاستدلال به، لأن معرفة الجزئيات مما يعسر الوقوف عليها، فلا يوثق به إلا إذا تأيد الاستقراء بالإجماع واختار هذا المذهب الإمام الرازي، فقد

(١) انظر: الفائق (٦/٣٠٩).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٤/أ).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٤٤٨)، البحر المحيط (٣٢٤/أ).

(٤) انظر: الفائق (٦/٣٠٩).

قال: «وهذا النوع لا يفيد اليقين»^(١) ويرى أن هذا النوع من الاستقراء لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظن يجب الحكم بكونه حجة، ويقتضي كلامه أن الخلاف إنما هو في إفادته الظن، لا في أن الظن المستفاد منه هل يكون حجة أو لا؟^(٢).

ويذكر الشيخ صفى الدين الهندي - هنا - اعتراضاً لطيفاً، يستفاد منه ومن الجواب عنه ما يقوي وجهة نظر القائلين إنه يفيد الظن وبالتالي يصلح للاحتجاج، وحاصل هذا الاعتراض: أن القياس التمثيلي^(٣) حجة باتفاق الفقهاء القائلين بالقياس، وهذا القياس أقل رتبة من الاستقراء، لأنه حكم على جزئي، لثبوته في أكثرها، فكان الاستقراء أولى بالحجية^(٤).

وأجاب عنه في «النهاية» قال: «لكن يشترط في إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم، وليس الأمر كذلك في الاستقراء، بل هو حكم على الكلي بمجرد

(١) المحصول (٢/٣/٢١٨).

(٢) انظر: المحصول (٢/٣/٢١٨)، البحر المحيط (٣٢٤/أ).

(٣) القياس التمثيلي: إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر، لمعنى مشترك بينهما.

انظر المبين للآمدي (ص ٨٨)، التعريفات للجرجاني (ص ٣٠).

(٤) انظر: الفائق في أصول الفقه (٦/٣١٠).

ثبوته في أكثر جزئياته، ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر في الحكم، وإن كانا مندرجين تحت جنس واحد»^(١).

ويرجح الزركشي أن الاستقراء يفيد الظن وبالتالي فهو يفيد الحجية، قال: «ولهذا لما علمنا اتصاف أغلب من في دار الحرب بالكفر غلب على ظننا أن جميع من نشاهد منهم كذلك، حتى جاز لنا استرقاق الكل، ورمي السهام إلى جميع من في وصفهم، ولو لم يكن الأصل ما ذكرنا لما جاز ذلك»^(٢).

وقد احتج الشافعي وآخرون بالاستقراء في مواضع كثيرة، كعادة الحيض بتسع سنين، وفي أقله وأكثره، وجرى على ذلك كثير من الفقهاء، واختلفوا فيما إذا وجدت المرأة تحيض أقل من ذلك يتبع فيه بالاستقراء أو يؤخذ بما وجد مخالفاً لما يدل عليه الاستقراء، فذهب بعضهم إلى ترك الاستقراء في ذلك، فقد تختلف العادات باختلاف الأهوية والأعصار، وذهب آخرون إلى أنه يتبع الاستقراء متى وافق مذهب واحد من السلف وإلا فلا، وقيل: الأصح أنه لا عبرة به، لأن الأولين أعطوا البحث حقه، فلا يلتفت إلى خلافه^(٣).

(١) انظر: الفائق في أصول الفقه (٦/٣١٠)، نهاية الوصول (٢/٣٥٥/أ).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٤/أ).

(٣) انظر: السابق

واضح مما تقدم أننا بإزاء نوع من أنواع الاستدلال لم تتضح دلالة بالقدر الذي يجعلنا نحكم على استقلاليته في الاحتجاج، الأمر الذي دفع بعض الأصوليين إلى أنه لا يصلح للاحتجاج إلا في الفقهيات، وهو في ذلك في موقع شك من بعضهم حول جذراته بالحجية حتى داخل دائرة المذهب الواحد.

١٠ - دلالة الاقتران

معنى دلالة الاقتران :

جاء في بعض الكتب الأصولية ترجمة لهذا النوع من الأدلة «الاستدلال بالقرائن»^(١)، وجاء في بعضها «دلالة القرآن أو الاقتران»^(٢)، وعنون لها بدر الدين الزركشي بـ «دلالة الاقتران»^(٣).

ويعرّف الزركشي دلالة الاقتران بأنها «أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين، كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة، ولم يدل دليل على التسوية بينهما»^(٤).

(١) انظر: شرح اللمع (١٤٠/٢) بتحقيقنا، الوصول للباجي (ص ٦٧٥).

(٢) انظر: التبصرة (ص ٢٢٩)، المستصفى (٧٠/٢)، شرح الكواكب المنير (٢٥٩/٣)، البحر المحيط (أ/٣٣٧).

(٣) انظر: البحر المحيط (أ/٣٣٧).

(٤) انظر: البحر المحيط (أ/٣٣٧).

ويقول الفتوحى فى شرحه «الكوكب المنير» والقران: «أن يقرن الشارع بين شيئين فى اللفظ» (١).

واضح من هذا المعنى الشرعى (أو الاصطلاحى) أن الصحيح فى ترجمة هذا النوع من الأدلة أن يقال «دلالة الاقتران»، أو «القران» أما «القرائن» فلا تجوز لغة، أو على الأقل - فى مباحث الفقه وأصوله، إذ يراد بالقرائن: الأدلة، أو العلامات الدالة على اتجاه معين فى الاستدلال أو الحكم أو الدليل ونحو ذلك.

ويمثل الأصوليون والفقهاء - عادة - «لدلالة الاقتران» بقوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾ (٢) حيث عطف واجباً وهو «الإيتاء» على مباح وهو: «الأكل»، وعطف خاصاً وهو «الإيتاء» فإنه خاص فى خمسة أوست، على عام وهو «الأكل» فى القليل والكثير.

ومثال ذلك - أيضاً - قوله ﷺ «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من جنابة» (٣). حيث لا يلزم من تنجسه

(١) انظر: شرح الكواكب المنير (٢٥٩/٣).

(٢) سورة الأنعام - الآية (١٤١).

(٣) يروى من حديث أبى هريرة، أخرجه مسلم فى الطهارة، باب النهي عن البول فى الماء الراكد (٢٣٥/١)، والترمذى فى الطهارة، باب ما جاء فى كراهية البول فى الماء الراكد (١٠٠/١)، والنسائى فى الطهارة باب الماء الدائم (٤٩/١)، وابن ماجه فى الطهارة، باب النهي عن البول فى الماء الراكد (١٢٤/١).

بالبول تنجيسه بالاغتسال، بينما يرى البعض - وهم المحتجون بهذا الدليل - أن استعمال الماء بالغسل ينجسه، لكونه مقروناً بالنهي عن البول فيه، والبول فيه يفسده فكذلك الاغتسال فيه.

الاحتجاج بدلالة الاقتران :

اختلف الأصوليون والفقهاء في الاحتجاج بدلالة الاقتران - على الوضع المتقدم - واعتبارها دليلاً من أدلة الاجتهاد فيما لم يرد بخصوصه نص - مفرداً عن غيره - على مذهبين :

المذهب الأول : أنه لا يجوز الاستدلال بـ «القران» ولا يقتضي القران التسوية بين شيئين حكماً إلا بدليل من خارج، ونقل هذا القول الزركشي عن الجمهور و «أن القران في النظم لا يوجب القران في الحكم»^(١) ونقله الفتوحي عن أكثر الحنابلة والحنفية والشافعية^(٢)، ونقله الباجي عن أكثر المالكية^(٣) وقال أبو إسحاق الشيرازي : «الاستدلال بالقران لا يجوز»^(٤). وقال به

(١) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٢٧٣)، التبصرة (ص ٢٢٩)، اللمع

(ص ١٢١)، المسودة (ص ١٤٠)، شرح الكواكب المنير (٣/٢٥٩)،

جمع الجوامع (٢/١٩).

(٣) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٧٤).

(٤) انظر: التبصرة (ص ٢٢٩)، شرح اللمع (٢/١٤٠)، اللمع

(ص ١٣١)

الغزالي في المستصفى^(١).

المذهب الثاني: أن دلالة الاقتران حجة، وأنه يصح الاستدلال بها، وذهب بعض المالكية، ونقله ابن المواز^(٢) عن الإمام مالك، حيث استدل به في قوله: «وقد جعل الله سبحانه الفساد قرين القتل في قوله تعالى: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض﴾^(٣)، وقرينهما في المحاربة، فأباح دمه بالفساد، فللإمام أن يقتل المحارب وإن لم يقتل»^(٤)، وينقل الزركشي كذلك أن الإمام مالك احتج في سقوط الزكاة عن الخيل بقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾^(٥)، حيث قرن في الذكر في الخيل والبغال والحمير، وهي لا زكاة فيها إجماعاً، فكذلك الخيل^(٦).

ونقله الزركشي - أيضاً - عن المزني وابن أبي هريرة

(١) انظر: المستصفى (٧٠/٢).

(٢) هو: محمد بن ابراهيم بن رباح الأسكندراني، ولد سنة (١٨١هـ)، تفقه بابن الماجشون وغيره، وكان راسخاً في الفقه والفتيا، توفي سنة (٢٦٩هـ) له كتاب في الفروع يعتبر من أجل ما ألفه قدماء المالكية انظر - ترتيب المدارك (٧٢/٣).

(٣) سورة المائدة - الآية (٣٢).

(٤) انظر: أحكام الفصول للباجي (ص ٧٧٥).

(٥) سورة النحل - الآية (٨).

(٦) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

والصيرفي من الشافعية، وأبي يوسف من الحنفية^(١)، ونقله
الباجي عن نص المالكية، وقال: «رأيت ابن نصر^(٢) يستدل به
كثيراً»^(٣).

أدلة المذاهب:

ولا بد من الوقوف - هنا - قليلاً مع هذا المصطلح، وما جرى
حوله من خلاف، لنرى إلى أي مدى كان محل اعتبار المستدلين
به والمشكلين في حجيته، وهو على ما كنا نتبعه فيما سبق من
مباحث لغيره من الأدلة ولعل ذلك مرجعه تداخل الأقوال مع
بعضها، ووجود هذه الإشكالية في جميع المذاهب، والاحتجاج
بها ورد في مختلف الفروع الفقهية وعلى مستوى جميع مذاهب
أهل العلم.

(١) انظر: التبصرة (ص ٢٢٩)، اللمع (ص ١٣١) المسودة (ص ١٤٠)،
جمع الجوامع وشرحه (١٩/٢)، البحر المحيط (٣٣٧/أ)، أصول
السرخسي (٢٧٣/١)، شرح الكواكب المنير (٢٦٠/٣).

(٢) هو: أبو محمد القاضي عبد الوهاب بن علي بن أحمد بن الحسين
البغدادي، الفقيه المالكي الأصولي الشاعر، العابد الزاهد، له من
المؤلفات: «الإشراف على مسائل الخلاف» والنصرة لمذهب
مالك، و«الإفادة في أصول الفقه»، توفي سنة ٤٢٢ هـ بمصر.

انظر - وفيات الأعيان (٣٨٧/٢)، شذرات الذهب (٢٢٣/٣)، الديباج
المذهب (٢٦/٢).

(٣) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٧٥).

لهذا أطال الإمام بدر الدين الزركشي في تقرير حجج الفريقين، ومن قبله فعل ذلك الإمام الباجي في كتابه «أحكام الفصول في أحكام الأصول»، وأبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة» و«شرح اللمع».

فيذكر الباجي من حجج القائلين بها قوله ﷺ «لا يفرق بين مجتمع»^(١).

ويذكر الباجي والشيرازي جواباً عن هذا الدليل: بأن «هذا ورد في باب الزكاة، وأن النصابين في ملك رجلين لا يفرق بينهما، ولا يجتمعان لنقص الصدقة، ولذلك قال النبي ﷺ «لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين مفترق»، خشية الصدقة، وعلى قولكم بدليل الخطاب يجوز أن يفرق بينهما لغير خشية الصدقة، فبطل ما تعلقوا به»^(٢).

ويذكر الباجي جواباً آخر، وهو «أن قوله ﷺ «لا يفرق بين مجتمع» يقتضي أن يكون ثم مجتمع، ولا نسلم أنه إذا فرق بين

(١) أخرجه البخاري في الزكاة، باب لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع (٥٢١/٢)، وأبوداود في الزكاة، باب في زكاة السائمة (٩٩/٢)، والترمذي في الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم (٦٧/٢)، وابن ماجه في الزكاة، باب صدقة الغنم (٥٧٨/١).

(٢) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٧٦)، شرح اللمع (١٤١/٢)، التبصرة (ص ٢٢٩).

الأميرين أنه قد جمع بينهما حتى يكون الجمع بدليل»^(١).

واستدلوا كذلك بما ورد عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أنه قال في قتال مانعي الزكاة: «لأقاتلن من فرق بين ما جمع الله»^(٢)، وفي لفظ ذكره الشيرازي «لا فرق بين ما جمع الله»، ولم يخالفه أحد من الصحابة على ذلك، فثبت أنه إجماع^(٣).

وأجاب عن هذا الدليل الشيرازي بقوله: «والجواب أن أبا بكر - رضي الله عنه - قال: «لا أفرق بين ما جمع الله، في الإيجاب بالأمر... والأمر يقتضي الوجوب، فكان الاحتجاج في الحقيقة بظاهر الأمر، لا بالاقتران»^(٤).

(١) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٧٦).

(٢) هذا جزء من حديث طويل يروى عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أخرجه البخاري في الاعتصام باب الإقتداء بسنن رسول الله (٨/١٤٠)، ومسلم في باب الإيمان باب الأمر بقتال الناس (١/٥١)، وأبو داود في الزكاة (٢/١٩٨)، والترمذي في الإيمان، باب ما جاء أمرت أن أقاتل الناس (٥/٣ - ٤)، والنسائي في الزكاة باب مانع الزكاة (٥/١٤).

(٣) انظر: أحكام الفصول (ص ٦٧٦)، شرح اللمع، (٢/١٤١)، أصول السرخسي (١/٣٧٣)، التبصرة (ص ٢٢٩)، شرح الكواكب المنير (٣/٢٦١).

(٤) انظر: شرح اللمع (٢/١٤١)، التبصرة (ص ٢٣٠).

وأيضاً، فإن المراد به الجمع بينهما في الإيجاب، لأن الأمة مجمعة على الجمع بين الصلاة والزكاة في الإيجاب، ولم يرد بذلك كل جمع، يدل على ذلك أنه لا يقاتل من فرق بين قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾^(١)، لما لم يجمع بينهما - تعالى - في الوجوب^(٢).

واستدلوا كذلك بما روي عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنه قال في العمرة: ^(٣) «إنها لقريئة الحج في كتاب الله - عز وجل - قال الله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾^(٤)، وقد احتج الشافعي بهذه الآية على إيجاب العمرة، وقال البيهقي: «قال الشافعي - رضي الله عنه - الوجوب لشبهة بظاهر القرآن، لأنه قرنهما بالحج»^(٥).

(١) سورة الأنعام - الآية (١٤١).

(٢) انظر: إحكام الفصول (ص ٦٧٦)، شرح الكواكب المنير (٢٦١/٣).

(٣) أخرجه البيهقي في كتاب الحج باب من قال بوجوب العمرة، استدلالاً بقوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة» (٣٥١/٤)، والطبري في تفسيره (١٢٠/٢) عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.

(٤) سورة البقرة - الآية (١٩٦).

(٥) انظر: إحكام الفصول (ص ٦٧٦)، شرح الكواكب المنير (٢٦١/٣)، التبصرة (ص ٢٣٠)، شرح اللمع (١٤١/٢)، البحر المحيط (٣٣٧/أ).

وأجاب المخالفون عن هذا الاستدلال بمثل ما أجابوا به عن سابقه، قال الباجي: «إن قول ابن عباس قول واحد من الصحابة، وقد خالفه جماعة منهم في ترك وجوب العمرة لهذا المعنى، فلا يلزم، وجواب آخر: وهو أن ابن عباس أراد مقارنتها للحج في الأمر بهما، وذلك يقتضي الوجوب، فلا يصح ما قالوه»^(١)، وقال القاضي أبو الطيب الطبري: «قول ابن عباس إنها لقرينتها، إنما أراد: لقرينة الحج في الأمر، وهو قوله: ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ﴾»^(٢) والأمر يقتضي الوجوب، فكان احتجاجة بالأمر دون الاقتران»^(٣).

ويذكر الفتوحي في «شرح الكوكب المنير» أن القاضي أبا يعلى يستدل على حجية دلالة الاقتران بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(٤)، قال: فعطف اللبس على الغائط موجب للوضوء، قال وخصصه أحمد بالقرينة^(٥).

ومما يحتج به هؤلاء على ما ذهبوا إليه: أن العطف يقتضي المشاركة، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٦)،

(١) انظر: إحكام الفصول (ص ٦٧٧).

(٢) سورة البقرة الآية (١٩٦).

(٣) البحر المحيط (٣٣٧/أ).

(٤) سورة المائدة - الآية (٦).

(٥) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ)، شرح الكواكب المنير (٢/٢٦٠).

(٦) سورة البقرة - الآية (٤٣).

ولهذا لا تجب الزكاة في مال الصبي ، لأنه لو أريد دخوله في الزكاة ، لكان فيه عطف واجب على مندوب ، لأن الصلاة مندوبة بالنسبة للصبي بالاتفاق^(١).

وأجاب الزركشي عن الدليل الأول ، وهو ما احتج به القاضي أبو يعلى ، بأنه إذا كان بين المعطوف عليه مشاركة في العلة ، فإنه يثبت التساوي من هذه الحيثية ، لا من جهة القرآن ، كما هو في هذه الآية والتي يستدل بها بعض الشافعية على أن اللمس حدث^(٢).

ويجيب الفتوحي عن هذا الدليل : «بأن الأصل في اشتراك المعطوف والمعطوف عليه : إنما هو فيما ذكر ، لا فيما سواه من الأمور الخارجية ، وقد أجمعوا على أن اللفظين العامين إذا عطف أحدهما على الآخر ، وخص أحدهما ، لا يقتضي تخصيص الآخر»^(٣).

ويقرر الصيرفي في «شرح الرسالة» في حديث أبي سعيد «غسل الجمعة على كل محتلم ، والسواك ، وأن تمس الطيب»^(٤).

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٢٧٣) ، شرح الكوكب المنير (٣/٢٦٠).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

(٣) انظر: شرح الكواكب المنير (٣/٢٦٠).

(٤) هذا الحديث أخرجه البخاري ، في كتاب الجمعة ، باب الطيب =

أن هذا الحديث يدل على أن الغسل غير واجب لأنه قرنه بالسواك والطيب، وهما غير واجبين بالاتفاق^(١).

ويحتج الإمام الشافعي على أن الصلاة الوسطى هي «الصبح»، من حيث قرانها بالقنوت في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾^(٢)، وذهب بعض الشافعية إلى أن خطبة النكاح لا تحرم على المحرم، مع أنه قرنها بالنكاح في قوله ﷺ «لا ينكح المحرم ولا يخطب»^(٣)، وهذا وجه في الأصول عند الشافعية، إذ يقررون: «أن ما ثبت من الحكم لشيء ثبت لقرينه»، ولعل هؤلاء هم القائلون بتحريم

= للجمعة (٣/٢)، وأخرجه مسلم في كتاب الجمعة باب الطيب والسواك يوم الجمعة (٥٨١/٢).

وأبو سعيد هو أبو سعيد الخدري سعد بن مالك بن سنان، كان من نجباء الأنصار وعلمائهم وفضلائهم، توفي سنة (٧٤هـ)، انظر: - الأصابة (٣٥/٢)، الإستيعاب (٤٧/٢)، صفة الصفوة (٧١٤/١).

(١) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

(٢) سورة البقرة - آية (٢٣٨).

(٣) حديثه ﷺ في النهي عن نكاح المحرم، يروى عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أخرجه مسلم في صحيحه (١٠٣٠/٢)، وأبو داود في سننه (٤٢٧/١)، والنسائي (١٥١/٥)، وابن ماجه (٦٣٢/١)، والإمام أحمد في المسند (٥٧/١) والدارمي (١٤١/٢).

الخطبة للمحرم (١).

وإذ نحن أردنا تلخيص ما يراه الفريق القائل بعدم الاستدلال بدلالة الاقتران، في عبارات موجزة، تنتظم أهم ما يبررون به هذا النفي. أمكن القول: إنه لا يثبت الحكم للقرين إلا بأن يساويه في اللفظ، أو يشاركه في العلة، فإذا قرن بينهما في اللفظ ثم ثبت لأحدهما حكم بالإجماع، لم يثبت - أيضاً - للآخر ذلك الحكم إلا بدليل يدل على التسوية. وذلك مثل استدلال المخالفين: بأنه لا يجب غسل النجاسة بالماء، بل يجوز بالخل ونحوه، لقوله ﷺ «حتيه ثم أقرصيه ثم اغسله بالماء» (٢)، ووجه الاستدلال من الحديث على المطلوب: هو أن الفقهاء اتفقوا على أن الحت والقرص لا يجبان، فكذلك الغسل بالماء غير واجب (٣).

ويستدل أبو إسحاق الشيرازي لهؤلاء بأن «كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه اللفظ الآخر، فلا يحمل أحدهما على ما يحمل عليه الآخر، كما إذا وردا مفترقين، ثم إنه لو جمع بين شيئين بعلة تقتضي الجمع بينهما في حكم لا يجب

(١) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

(٢) يروى من حديث أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنهما - أخرجه البخاري (٦٦/١)، ومسلم (٢٤٠/١)، والنسائي (١٦١/١)، ومالك في الموطأ (٦١/١).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/أ).

الجمع بينهما في جمع الأحكام، فكذلك إذا جمعهما لفظ صاحب الشرع في حكم يجب أن يجمع بينهما في جميع الأحكام» (١).

ويذكر الزركشي في «البحر الميحت» ما يدل على فساد مذهب القائلين بدلالة القرآن، وهو - في نفس الوقت - يدل على ما يميل إليه، وهو ترجيح مذهب النافين، فإن قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار﴾ (٢)، فإن هذه الجملة معطوفة على ما قبلها، ولا يجب للجملة الثانية مشاركة الأولى فيما ثبت لها، وهو المشاركة في رسالته ﷺ لأئمة (٣).

وحيث تم عرض الأدلة من جانب كل فريق لوجهة نظره، وقوبلت تلك الأدلة بالاعتراضات العديدة من الجانبين، كان من الطبيعي أن يثير هذا الموقف المتناقض آراء أخرى، حاول أصحابها التوفيق من خلالها بين وجهتي النظرين النافين لدلالة الاقتران والمثبتين لها، إذ يرى بعضهم أن دلالة الاقتران يقوى القول بها إذا وقعت حادثة لا نص فيها، كان ردها إلى ما قرن معها من الأعيان في بعض الأحوال أولى من ردها إلى غير شيء أصلاً (٤).

(١) انظر: شرح اللمع (٢/ ١٤٠).

(٢) سورة الفتح - آية (٢٩).

(٣) انظر المرجع المذكور (٣٣٧/ أ).

(٤) السابق (٣٣٧/ أ).

لعلنا لا نحتاج بعد هذا إلى تأكيد القول مجدداً بأن هذا النوع من الأدلة يعبر عن رؤية خاصة لفهم النص الشرعي، وبالتالي فهو لا يخرج عن فهم المصادر الشرعية الرئيسية (القرآن، السنة، الإجماع، القياس)، والخلاف الحادث إنما هو في كيفية التعبير عن نوع خاص من أنواع الفهم لتلك الأدلة كل ذلك لعله يخفف من حدة التوتر التي ظهرت - وبخاصة - في بحوث المتأخرين لدلالة الاقتران.

١١ - النافي للحكم

من المفاهيم الاستدلالية التي يثيرها الأصوليون - وعلى نطاق واسع - «النافي للحكم» هل يلزمه الدليل أو لا؟ بعد اتفاقهم - أولاً - على أن المثبت يحتاج إلى الدليل على دعواه! و- ثانياً - اتفاقهم على بحث هذا النوع من الأدلة في كتبهم «الأصولية» لا فرق بين المنافحين عنه والمشككين فيه .

وقد اختلف أهل العلم في النافي للحكم هل يلزمه الدليل على دعواه على مذاهب:

المذهب الأول: أن النافي للحكم يفتقر إلى إقامة الدليل على ما يدعيه من النفي كما أن المثبت يجب عليه إقامة الدليل على ما يدعيه من الإثبات، وهذا المذهب جزم به القفال والصيرفي، واختاره ابن الصباغ وابن السمعاني ونقله الأستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق، ونقله ابن القطان عن أكثر الشافعية. وقال الماوردي: «إنه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء»، وقال القاضي الباقلاني في التقريب: «إنه الصحيح،

وبه قال الجمهور»^(١). وقال به أبو إسحاق الشيرازي^(٢)، وحكاه الباجي في «إحكام الفصول» عن الفقهاء والمتكلمين^(٣). واختاره أبو الحسن التميمي^(٤)، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة^(٥)،

ويقرر أصحاب هذا المذهب أنه لا يجوز نفي الحكم إلا بدليل، كما لا يجوز إثباته إلا بدليل، لأنه مدع، والبينة على المدعي، ولقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ﴾^(٦)، فذمهم الله تعالى بأن قطعوا بالنفي من غير دليل، فدل على أن ذلك باطل، ولقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا هُوَذَا أَوْ

(١) انظر: المستصفى (١/٢٢٣)، الأحكام للآمدي (٤/٢٩١)، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٣٠٤)، ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٦٧)، نهاية الوصول (٢/٣٣٨/ب)، المسودة (ص ٤٩٤)، كشف الأسرار (٣/٣٨٦)، البحر المحيط (٣٢٧/أ).

(٢) انظر: اللمع (ص ٣٣٩)، شرح اللمع (١٤٤/أ)، التبصرة (ص ٥٣٠).

(٣) المصدر المذكور (ص ٧٠٠).

(٤) هو: عبد العزيز بن الحارث بن أسد، أحد علماء الحنابلة المشهورين، صنف في الفقه وأصوله، توفي سنة (٣٧١هـ)، انظر - طبقات الحنابلة (٢/١٣٩).

(٥) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٦٣)، المسودة (ص ٤٩٤)، الروضة (ص ١٥٨).

(٦) سورة يونس - الآية (٣٩)

نصارى تلك أمانهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴿١﴾،
فطالبهم الله تعالى بالبرهان على النفي (٢).

المذهب الثاني: أن النافي لا دليل عليه، وذلك مثل أن
يقول: «الخیل لا زكاة فيها» فيقال له: ما الدليل؟ فيقول: «أنا
ناف فلا دليل عليّ وإنما الدليل على المثبت».

هذا القول حكاه الماوردي وابن السمعاني وغيرهما عن داود
وأهل الظاهر، لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم، فمن نفى
الحكم فله أن يكتفي بالاستصحاب لكن ابن حزم في «الأحكام»
صحح القول بأنه يلزمه الدليل (٣)، وقال الشيرازي «وهذا خطأ،
وهو قول لبعض أصحابنا» (٤)، وقال الباجي في حكاية هذا
المذهب «وذهب قوم من أصحاب داود من لم يحققوا الكلام في
هذا الباب إلى أنه لا دليل على النافي» (٥).

وقد حاول بعض الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين -

(١) سورة البقرة - الآية (١١١).

(٢) انظر في أدلة أصحاب هذا المذهب: ميزان الأصول للسمرقندي
(ص ٦٦٩)، إحكام الفصول للباجي (ص ٧٠٠)، التمهيد لأبي
الخطاب (٤/ ٢٦٤)، البحر المحيط (٣١٧/ ب).

(٣) انظر: الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٧٥) وما بعدها.

(٤) انظر: شرح اللمع (١٤٥/ أ).

(٥) انظر: إحكام الفصول (ص ٧٠٠).

الاستدلال لهؤلاء: بأن النافي منكر، وليس بمدع، ولأن الأمر المعتاد في أصول الشرع أن الحجة على من يدعي أمراً خفياً لا على من تمسك بالظاهر وهو النافي، فإن الأصل هو عدم وجوب الحقوق، والمدعي يثبت أمراً خفياً يزيل الظاهر، فيجب أن يكون الدليل على المثبت دون المنكر، حتى يكون على موافقة الأصول^(١).

المذهب الثالث: أن النافي يلزمه الدليل في النفي العقلي دون الشرعي، حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب» وابن فورك^(٢).

ويستدل السمرقندي في «ميزانه» لهؤلاء: بأن الكلام ثمة يقع في النفي والإثبات، وكلاهما حقيقة، فإن قول القائل «زيد في الدار» حقيقة، وقوله: «زيد ليس في الدار» حقيقة، فيكون مدعي النفي والإثبات مدعياً حقيقة الوجود أو العدم، فيطالب بالدليل،

(١) انظر: شرح اللمع (١٤٥/أ)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٦٤/٤)، إحكام الفصول (ص ٧٠١)، المعتمد (٨٨٢/٢)، التبصرة (ص ٥٣٠)، أصول السرخسي (٢١٥/٢)، شفاء الغليل (ص ٦٢٥)، الأحكام للآمدي (٢١٩/٤)، مختصر ابن الحاجب شرحه (٣٠٤/٢)، كشف الأسرار (٣٨٦/٣)، جمع الجوامع وشرحه (٢٥١/٢)، البحر المحيط (٣٢٧/ب).

(٢) المستصفى (٢٣٢/١)، نهاية الوصول (٣٣٨/ب)، كشف الأسرار (٣٨٦/٣)، جمع الجوامع وشرحه (٣٥١/٢).

فأما في المشروعات فمدعي الإثبات - وهو وجوب شيء أو إباحته أو ندبه - يدعى حكماً شرعياً، فأما النافي فمنكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه، وذلك ليس بحكم شرعي، فكيف يطالب بالدليل، إنما المطالب من يدعي الوجوب»^(١).

المذهب الرابع: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن ما ليس بضروري لا يعرف إلا بدليل، والنفي فيه كالإثبات، بخلاف الضروري^(٢)، وقال الغزالي: «إنه المختار»^(٣).

قال الزركشي في «البحر المحيط»: «وظن بعضهم انفراد الغزالي به، وليس كذلك»، ويقرر الزركشي فيما ينقله عن الخوارزمي^(٤) في كتابه «الكافي» بعد أن حكى المذاهب الثلاثة، حيث يقول الخوارزمي: «ومن أصحابنا من قال: لا يخلو: إما أن يكون النافي شاكاً في نفيه، أو نافياً له عن معرفة، فإن كان شاكاً فلا علم مع الشك، وإن كان يدعي نفيه عن معرفة فتلك المعرفة: إما أن تكون ضرورية أو استدلالية، فإن كانت ضرورية

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٦٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٧/ب).

(٣) انظر: المستصفى (٣٢٢/١).

(٤) هو: أبو محمود محمد بن العباس بن ارسلان الخوارزمي، ولد سنة

(٤٩٢هـ) وتوفي سنة ٥٦٨هـ، له «الكافي» انظر - طبقات ابن

السبكي (٣٠٥/٤).

فلا تنازع في الضروريات، وإن كانت استدلالية فلا بد من إبراز الدليل^(١).

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: «الخلاف فيما لا يعلم ثبوته وانتفاؤه بالضرورة، وإنما يعلم بالدليل، ويمكن إقامته عليه، فأما ما يعلم حساً واضطراباً فلا سبيل إلى إقامة دليل على ثبوته ونفيه، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وما يجدها عليه في أنه ليس في لجة البحر، ولا جناح طائر ونحوه»^(٢).

المذهب الخامس: يذكر لنا الزركشي في «البحر المحيط» مذهباً خامساً، قال عنه ابن برهان في كتابه «الأوسط»: إنه الحق، وحاصل هذا المذهب أنه ان نفي علم نفسه بقوله: «لا أعلم»، فلا يلزمه الدليل، وإن كان ينفي الحكم فيلزمه الدليل، لأن نفي الحكم حكم، كما أن الإثبات حكم، ومن نفي حكماً أو أثبته احتاج إلى الدليل^(٣).

المذهب السادس: يذكر بعض الجدليين مذهباً سادساً، ملخصه: أن النافي للحكم إن ادعى لنفسه علماً بالنفي فلا بد له من الدليل على ما يدعيه، وإن نفي علمه فهو مخبر عن جهل

(١) انظر: البحر المحيط (٢٢٧/ب).

(٢) السابق.

(٣) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٦٧)، البحر المحيط (٣٢٧/ب).

نفسه، لكن الجاهل يجب أن يتوقف في إثبات الأحكام، ولا يحكم فيها بنفي ولا إثبات، ويقول الزركشي عن هذا المذهب: «وهو قريب من قول أصحابنا: إن الإنسان إن حلف على فعل نفسه حلف على البت، لإمكان اطلاعه عليه، أو على فعل غيره حلف على نفي العام»^(١).

ويقرر ابن فورك: أن النافي لحكم شرعي إذا قال: «لم أجد دليلاً، وقد تصفحت الدلائل»، وكان من أهل الاجتهاد، كان له دعوى ذلك، ويرجع إلى ما تقتضيه العقول من براءة الذمة، قال: «وهذا النوع قريب من استصحاب الحال، فيحمل على قول من يقول بالإباحة أو الحظر أن لا دليل عليه، فأما من قال بالوقف فلا يصح ذلك إلا عن طريق استصحاب الحال الشرعي»^(٢).

ويحكي أبو زيد الدبوسي - وهو من متقدمي الحنفية - في كتابه «تقويم الأدلة» عن بعض الأصوليين أن الاحتجاج بهذا النوع من الأدلة إنما يصلح حجة دافعة لا موجبة^(٣).

ويرى الشيخ صفي الدين الهندي: أن التحقيق في هذه المسألة ينفي الخلاف، لأنه إن أريد بالنافي من يدعي العام أو

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٦٧)، وانظر: البحر المحيط (٣٢٧/ب).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٧/ب).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٢٧/ب).

الظن بالنفي ، فهذا يجب عليه الدليل كما في الإثبات ، لأن النفي إذا لم يكن معلوماً بالضرورة - إذ الكلام فيه - امتنع حصول العلم والظن به من غير دليله .

وإن أريد به من يدعي نفي العلم أو الظن فهذا لا دليل عليه ، لأن الجاهل غير مطالب بالدليل على جهله ، ولأنه لو طُلب الجاهل أو الشاك بالدليل لوجب ذكر الأدلة التي لا نهاية لها^(١) .

وليس من المفيد أن نتوقف أمام هذا النوع من «الاستدلال» ، وما يذكره علماء الأصول - عادة - من أدلة ومناقشات وترجيحات ، فقد فهم القاريء - ولا شك - أننا نكتفي بعرض الأقوال والآراء في المسألة ، دون استعراض لتلك الأدلة والمناقشات وبهذه المناسبة قد نجد أقوالاً أكثر صراحة ، بل أكثر إثارة ، من تلك التي نذكرها عادة ، ومع ذلك نتجاوزها لاعتبارات منهجية ، ولما تثيره هذه الآراء من نزاعات تخالف ما عليه أوساط الفقهاء ، وبخاصة من يرى عدم التوسع في الاجتهاد وتحكيم الرأي والقياس .

(١) انظر: المستصفي (١/٢٣٣) ، الأحكام للآمدي (٤/٥١٩) ، كشف الأسرار (٣/٣٨٦) ، نهاية الوصول (٢/٣٣٩/ب) ، الفائق في أصول الفقه (٦/٢٥٢) ، البحر المحيط (٣٢٧/ب) .

١٢ - الاستدلال بعدم الدليل

يقصد بالاستدلال بعدم الدليل ، هو تلك العملية التي تسمح للمستدل إبداء رأي أو حكم دون أن يكلف بالاستدلال له من الأدلة المعتبرة والمعروفة في مجال الاجتهاد والتشريع ، ويقول الزركشي موضحاً معنى ذلك : «إذا قال الفقيه : بحثت وفحصت فلم أظفر بالدليل ، هل يقبل منه ، ويكون استدلالاً بعدم الدليل ؟» .

ويذكر الزركشي في «البحر المحيط» أقوال العلماء في ذلك ، وهي وإن لم تكن ذات طابع المناظرات ، والمناقشات الخلافية ، إلا أنها تكشف عن بعض التحفظات التي ليست بذات أهمية كبيرة حقاً ، فيما يتعلق بالاستدلال المطلق المرتبط بالاجتهاد والرأي .

فيرى البيضاوي أن فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، يغلب ظن عدمه ، يستلزم عدم الحكم ، لامتناع تكليف الغافل^(١) ،

(١) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج (٣/٢٠٠) .

ويزيد ابن السبكي الأمر وضوحاً، إذ يقرر: «أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل، وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم، لأن عدم الحكم الدليل يستلزم عدم الحكم، لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه، للزم منه تكليف الغافل، وهو ممتنع»^(١).

ويرى ابن برهان في كتابه «الأوسط» تفصيلاً لقبول هذا النوع من الأدلة أكثر واقعية من سابقه، إذ يقول: «إن صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه، أو في محل المناظرة لا يُقبل، لأن قوله: بحث فلم أظفر يصلح أن يكون عذراً فيما بينه وبين الله تعالى، أما أنها كذلك في حق خصمه فلا، لأنه يدعو نفسه إلى مذهب خصمه، وقوله: لم أظفر به، إظهار عجز، ولا يحسن قبوله، فيجب على خصمه إظهار الدليل إن كان»^(٢).

وينبغي أن نلاحظ أن هذا التفصيل الذي ذكره ابن برهان في كتابه «الأوسط»، هو حاصل ما ذكره الفقيه الشافعي الكيا - على طول في عبارته بعد أن قيد الأمر بجواز عدم التعلق بالدليل بشرط الإحاطة بمأخذ الأدلة، وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا

(١) المنهاج (٣/٢٠١).

(٢) انظر: البحر المحيط ٣٢٨/أ).

أوحى إلي محرماً على طاعم ﴿١﴾، فجعل عدم الوحي في الأمر دليلاً، إذ هو عالم بالعدم ﴿٢﴾.

والاستدلال بـ «عدم الدليل» طريقة انتشرت بين الفقهاء، وقد أثبتوها في مصنفاتهم، وكانوا جميعاً - أو غالبيتهم - من المتأخرين، إذ يستدلون بها في مسائل لا تحصى في طرق النفي، إذ يقولون - مثلاً - إن هذا الحكم غير ثابت، لأنه لو ثبت لثبت بدليل، ولا دليل، لأن الدليل: إما نص أو إجماع أو قياس، والأول متعذر، لأنه لو كان عن نص لنقل - ولم ينقل - ولعلمه الخصم بعد البحث والفحص التام، والإجماع منتفٍ لوجود الخلاف، والقياس كذلك - لقيام الفارق بينه وبين الأصل، الذي هو قياس علة الخصم ﴿٣﴾.

وقد كان الشيخ بدر الدين الزركشي أكثر من غيره تحمساً لهذا النوع من الأدلة، فقد أكثر - كعاداته - النقل عن الأئمة لا فرق بين المنافحين عن هذا الدليل والمشككين في دلالاته على المطلوب، فهو إلى جانب نقله عن المؤيدين له، يقرر أن بعض الفضلاء نازع في هذا الدليل، وقال: إن المستدل يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص - كما يراه من قال إن هذا النوع من

(١) سورة الأنعام - الآية (١٤٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/أ).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/أ).

الأدلة متعذر - من الكتاب والسنة، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات، وهذا أمر لا يستطيع للبشر، وأسرار القرآن والسنة كثيرة، ومكامنها دقيقة، وعقول الناس في فهمها مختلفة، حتى أن منهم من يتكلم على الآية الواحدة، أو الحديث الواحد مجلدات كثيرة، في فوائدها ودلالاتها، ومع ذلك لا ينتهي^(١).

ويخلص هذا المنازع من كل ذلك نتيجة - يراها حتمية - وهي أنه «لا يمكن الإذعان إلى عدم النص الدال على نص الحكم، إلا إذا علم ذلك كله وهو مستحيل، ولو فرض علمه به لنقل عنه في بعض الأوقات»، ويسوق لنا أثراً يدل به على حتمية هذه النتيجة، حيث روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه أنكر المغالاة في المهور، حتى قالت له امرأة: «كيف تمنعنا وقد أعطانا الله، ثم قرأت قوله تعالى: ﴿... وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾^(٢)» ولا شك أن عمر - رضي الله عنه - كان حافظاً للآية عالماً بها، ولكن ذهب عنه ذلك الوقت^(٣).

وهذا الاستدلال بالأثر يدل - كما يراه من أوردة - على أن

(١) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/أ).

(٢) سورة النساء - الآية (٢٠) والأثر المذكور أخرجه البيهقي في كتاب الصداق باب لا وقت في الصداق كثر أو قل (٢٣٣/٧)، وأخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب النكاح باب خطبة عمر (١٧٦/٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣٢٨/أ).

الإحاطة بجميع النصوص أمر عسير جداً، فكيف يصير قوله «بحثت فلم أجد» دليلاً، وقد يكون علمه قليلاً، وفهمه ناقصاً، وقوله غير مقبول، ولعله وجد وكنم خوفاً أو غيره، وفي تجويز ذلك فساد عظيم^(١).

ويحرص الفقيه الشافعي الزركشي على أن يثبت صحة رأيه للاحتجاج بهذا النوع من الأدلة اعتماداً على النقول التي أكثر منها في كتابه «البحر المحيط» والتي ينقل - أخيراً - عن بعض فقهاء الشافعية ما يراه مؤيداً للاتجاه الذي تبناه الزركشي في أول محاولته لتشييد هذا النوع من الاستدلال، إذ يقرر: أن بعض الفقهاء يكابر ويقول: «الدليل على أنه لا نص - ههنا - لأنه لو كان لعثر عليه صاحب المذهب، مع مبالغته في البحث وعمله بموارد النصوص، والظاهر أنه إذا عثر على النص لا يخالفه»، قال الزركشي: «وهذا قريب، لأنه لا يدعي نفي الحكم قطعاً بل ظناً، فيكفيه نفي الدليل ظاهراً أن يتمسك بالقياس النافي للحكم»^(٢).

وهكذا نجد أنفسنا أمام نوع من أنواع «الاستدلال» لم تكن ضرورة الاستدلال - وحدها - بل ولا حتى حاجة المناظرة تدعو إلى هذا النوع من الأدلة، وهو على أية حال استدلال وبحث

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٠٨/أ).

نظري، لم يكن بذي واقع، ليس - فقط - ممن لا يعترف به كدليل، بل - أيضاً - من المنافحين عنه، إذ لا نجد الحماس في الدفاع عنه إلا في المباحث النظرية فقط، وليس له وجود في الواقع العملي، مما يجعلنا نحكم عليه - منذ البداية - بأنه دليل ضعيف كما توحى به النقول التي أكثر منها الشيخ الزركشي .

١٣ - الإلهام

معنى الإلهام:

الإلهام في اللغة: هو إيقاع شيء في قلب العاقل، يفضي إلى العمل به، ويحمل عليه، ويميل قلبه إليه، حقاً كان أو باطلاً، قال الله تعالى: ﴿فَالْهَمُّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(١)، وذلك قد يكون بواسطة الشيطان وهو النفس، فيسمى «وسوسة»^(٢) وجاء في «لسان العرب»: «الإلهام ما يلقي في الروع ويستلهم الله الرشاد»، ويقال: إيقاع في القلب يطمئن له الصدر، يخص الله به بعض أصفياه^(٣).

وأما في العرف: فمستعمل فيما يقع في القلب بطريق الحق دون الباطل، ويدعوه إلى مباشرة الخيرات، دون الشهوات والأمانى^(٤).

(١) سورة الشمس - الآية (٨).

(٢) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٧٨).

(٣) انظر: لسان العرب (١٢/٥٥٥)، تاج العروس (٦٨/٩).

(٤) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٧٨).

وأما معنى الإلهام في الاصطلاح، فقد اختلف الأصوليون في ذلك على عدة أقوال:

أحدها: قال بعضهم: «هو اتباع الرجل ما اشتهاه بقلبه أو أشار إليه في أمر من غير نظر واستدلال» وهذا التعريف ذكره السمرقندي في «ميزان الأصول»، وقال عنه: إنه غير صحيح، لأن الإلهام متنوع: قد يكون حقاً وذلك من الله تعالى، فيكون روحياً خفياً في حق الأنبياء، وفي حق غير الأنبياء إرشاداً وهداية، وقد يكون باطلاً، وذلك بواسطة وسوسة الشيطان وهو النفس، وخالف ذلك هوى الله تعالى وإن كان شراً وفساداً ووسوسة الشيطان وهوى النفس سبب ذلك على جريان العادة، ويكون ذلك - في الحقيقة - إغواء وإضلالاً لا إلهاماً، وإذا كان كذلك، فلا يجوز تحديده بهذا^(١).

الثاني: تعريف القاضي أبي زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة» قال: «الإلهام ما حرك القلب بعلم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة»^(٢)

وهذا التعريف نقله السمرقندي في «ميزان الأصول» ويرجحه

(١) انظر: السابق.

(٢) انظر: تقويم الأدلة (ص ٨٠٥) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٥٥ أصول فقه)، ميزان الأصول (ص ٦٧٩)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٣٠).

على غيره حيث يقول: «وهذا حد صحيح، فإن الإلهام في عرف الناس: ما يكون من الله تعالى، بطريق الحق»^(١)، ونقله - أيضاً - ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» ومال إليه^(٢).

وينقل السمرقندي - أخيراً - تعريفاً لبعضهم، لم يعترض عليه مما يدل على أنه راجح عنده، أو على الأقل، يراه من التعريفات الصحيحة، قال: «وقيل: ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري الداعي له إلى العمل المرغوب فيه»^(٣).

وبهذا الصدد نجد ابن السبكي في جمع الجوامع يعرف الإلهام بأنه: «إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفياه»^(٤).

ويعرفه الفتوحي في شرحه «الكوكب المنير» بقوله: «وهو ما يحرك القلب بعلم يطمئن القلب به يدعو إلى العمل به»^(٥).

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٧٩).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (١/٣٣٠).

(٣) ميزان الأصول (ص ٦٧٩).

(٤) انظر: جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي (٢/٣٥٦)، شرح الكوكب المنير (١/٣٢٩).

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير (١/٣٨٩)، التعريفات للجرجاني (ص ٣٥).

هذه أهم التعريفات التي يمكن أن يحد بها هذا النوع من الأدلة، وهي ما توجد فيما نتوفر عليه من مؤلفات في أصول الفقه خاصة.

الاحتجاج بالإلهام:

اختلف الناس في الاحتجاج بالإلهام وفي حجته، واختلفت عبارات المنكرين له من القوة وعدمها في التعبير عن سخافة الاستدلال بهذا النوع من الأدلة، وبخاصة إذا نظرنا إلى موقف الأصوليين الذين كان لهم أثر واضح في إخصاب هذا العلم وتنظيمه - أصول الفقه - حيث شددوا النكير على من جعله من مصادر التشريع، فكانت أقوالهم على النحو الآتي:

المذهب الأول: أن الإلهام طريق شرعي، وحجة في حق الأحكام، فهو نظير النظر والاستدلال، وهذا القول قال به بعض الصوفية، وحكاه عنهم ابن السبكي في «جمع الجوامع»^(١)، والسمرقندي في «الميزان»^(٢)، وقال الزركشي في «البحر المحيط»: «دلالة الإلهام ذكرها بعض الصوفية، وقال: ما وقع في القلب من عمل الخير فهو إلهام، أو الشرف فهو وسواس، وقال

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٧٩)، شرح الكوكب المنير

(١/٣٣٠)، جمع الجوامع وشرحه (٢/٣٥٦).

(٢) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٧٩).

بها بعض الشيعة»^(١).

وقال بعض الحنفية: هو حجة بمنزلة الوحي المسموع من رسول الله ﷺ ونسبه إلى الحنفية الفتوحى في «شرح الكوكب المنير»^(٢)، وفي «ميزان الأصول» للسمرقندي: «قال عامة العلماء: بأن الإلهام الحق يجب العمل به في حق الملهم، أما ليس بحجة في حق الغير، ولا يجوز له أن يدعو غيره إليه»^(٣).

وينسب السمرقندي - كذلك - إلى قوم من الروافض لقبوا بالجعفرية القول «بأنه لا حجة إلا الإلهام»^(٤).

وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد «الإلهام»، ومنهم الفخر الرازي في «التفسير»، في أدلة القبلية، وابن الصلاح في «فتاويه» إذ يقول: «إلهام خاطر حق من الحق»، ويقرر أن علاماته أنه يشرح له الصدر، ولا يعرضه معارض من خاطر آخر^(٥).

وحكى الماوردي والروياتي في حجية الإلهام خلافاً، ثم فرعا عليه: أن الإجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل؟ فإن قلنا:

(١) انظر: البحر المحيط (٣٢٧/ب) مخطوط.

(٢) انظر: (٣٣٠/١)، المسودة (ص ٤١٨).

(٣) انظر: أصول السمرقندي (ص ٦٧٩)، جمع الجوامع وشرحه (٣٥٦/٢).

(٤) انظر: أصول السمرقندي (ص ٦٧٩).

(٥) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/ب).

يصح جعله دليلاً شرعياً جوازنا الانعقاد لا عن دليل، وإلا فلا، قال الماوردي: «والقائل بانعقاده لا عن دليل، هو قول من جعل الإلهام دليلاً»^(١).

وذكر أبو علي التميمي في كتابه «التذكرة في أصول الدين»: أن بعض الصوفية ذهب إلى أن المعارف تقع اضطراراً للعباد على سبيل الإلهام، بحكم وعد الله - سبحانه وتعالى - بشرط التقوى، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾^(٢)، أي تفرقون به بين الحق والباطل، ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾^(٣)، أي مخرجاً على كل ما التبس على الناس وجه الحكم فيه، فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات، وامتنال المأمورات، إذ خبره صدق، ووعدته حق، فتزكية النفس يعد القلب لحصول المعاوضة فيه بطريق الإلهام، بحكم وعيد الله تعالى^(٤).

وحيث أن هذا كلام يفتقر في دلالة - على الأقل - إلى مستند، فإن حصول هذه المعارف على سبيل إلهام المبتدئ من غير استعداد، ويكون من العبد، فإن هذا غير ممكن في العقل،

(١) المرجع السابق.

(٢) سورة الأنفال - الآية (٢٩).

(٣) سورة الطلاق - الآية (٢).

(٤) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/ب).

بل هو ممتنع في العادة، وما ذكر - هنا - من أن مدارك العلوم «الإلهام» بالتفصيل الذي ساقه، هو غلط في الحصر، إذ ليس هو جميع المدارك، بل هو - على الأكثر - مدرك واحد على ما تقدم تقريره^(١).

وهذا الجواب من جانب أبي علي التيمي كأنه يقرر أن هؤلاء ليسوا في حاجة إلى التصريح بأهمية هذا النوع من الاستدلال وصحة بناء الأحكام عليه، لأنهم كانوا - بزعمهم - يقررون هذا الدليل على أنه من إنتاج العقل، أو هو من المسلمات التي لا تحتاج إلى الاستدلال.

لهذا تأول بعض العلماء ما نقله أبو علي التيمي عنهم، باحتمال أنهم يريدون أن العلوم كلها ضرورية مخترعة لله تعالى^(٢).

ويحتج شهاب الدين السهروردي^(٣) في بعض «أماليه» على

(١) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/ب).

(٢) انظر: السابق.

(٣) هو أبو الفتوح، يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي الشافعي، حكيم صوفي متكلم فقيه أصولي، أديب وشاعر، ولد في سهرورد سنة (٥٤٩هـ)، ومات سنة (٥٨٧هـ)، صنف التنقيحات في أصول الفقه. انظر: وفيات الأعيان (٣٤٥/٢)، لسان الميزان (١٥٦/٣)، النجوم الزاهرة (١١٤/٦).

الإلهام بقوله تعالى : ﴿وأوحينا إلى أم موسى﴾^(١)، وقوله : ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾^(٢)، فهذا الوحي مجرد الإلهام، ويمضي السهروردي الحلبي في الاستدلال، إذ يقول : «إن من الإلهام علوماً تحدث في النفوس الزكية المطمئنة، قال - عليه السلام - «إن من أمتي لمحدثون ومتكلمون، وأن عمر لمنهم»^(٣)، وقال تعالى : ﴿ونفس وما سواها، فآلهمها فجورها وتقواها﴾^(٤)، فأخبر أن النفوس ملهمة، فالنفس الملهمة علوم دينية، هي التي تبدلت صفتها واطمأنت بعد أن كانت أمارة»^(٥).

ويضيف قائلاً : «وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره، إذ لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم، وإن كانت له فائدة تتعلق بالاعتبار على وجه خاص»، ويعلل السهروردي اختصاص هذا النوع بصاحبه «لكون محلها النفس، وقربها من

(١) سورة القصص - الآية (٧).

(٢) سورة النحل - الآية (٦٨).

(٣) يروى من حديث أبي هريرة وعائشة، أخرجه البخاري في فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب (١٥/٥)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب فضائل عمر (٤/١٨٦٤)، والترمذي في المناقب، باب مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب (٥/٢٨٥).

(٤) سورة الشمس - الآيتان (٧، ٨).

(٥) البحر المحيط (٣٢٧/ب).

الأرض والعالم السفلي ، بخلاف المرتبة الأولى ، وهو الوحي الذي قام الملك الملقى ، لأن محله القلب المجانس للروح الروحاني العلوي» .

ويضيف قائلاً : « . . . النفث في الروح يزداد بها القلب علماً بالله ، وبإدراك الغيبات ، وهي رحمة خاصة ، يكون فيها للأولياء نصيب ، وإنما يكون في حق رسول الله ﷺ لا يتصل بروح القدس ، وترد عليه كموجة ترد على البحر ، فيكشف لرسول الله ﷺ جبريل عقب ورودها على جبريل - عليه السلام - فتصير الرحمة بواسطة جبريل واصلة إلى رسول الله ﷺ ينفث في روعه»^(١) .

ولا شك أن هذا الاستطراد مما يثير دهشة الباحث واستغرابه ، لكلام السهروردي ، وإذا عرفنا أنه من زعماء الصوفية ، وصاحب طريقة لديهم ومنزلة كبيرة ، أدركنا مدى هذا الاهتمام بهذا النوع من الاستدلال «الإلهام» وعلى أية حال ، فلقد أكثرنا من النقل عنه لبيان - ليس إلا - أن الصوفية وهم رواد هذا النوع من الأدلة تختلف وضعيتهم عن غيرهم حتى في الاستدلال نفسه ، وهو لا يختلف عن بقية المصادر وطرق الاستدلال لديهم ، إذ إنها مجرد مواضع ، لا شيء يبررها سوى كونها ملائمة لجعلها - فقط - مقدمات للنتائج التي يؤمنون بها .

(١) انظر : البحر المحيط (٣٣٧/ب) .

واحتج آخرون لحجية «الإلهام» بما ورد من قوله ﷺ «قد كان في الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر»، قال ابن وهب^(١): «يعني ملهمون»، ولهذا جاء في الحديث تفسيره: بأنهم الملهمون، والملهم هو الذي يلقي في نفسه فيخبر به حدثاً وفراسة، وهو نوع يخص الله به من يشاء من عباده، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه^(٢).

واستدل بعضهم لحجية الإلهام بما روي عنه ﷺ حين سئل عن البر والإثم: «ضع يدك على صدرك، فما حاك في قلبك فدعه، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٣)، وهذا إنما هو في الواقعة التي تتعارض فيها الشبه والريب، لهذا يقول الغزالي: «واستفتاء

(١) هو: أبو محمد عبد الله بن وهب الفهري - بالولاء - فقيه من الأئمة من أصحاب مالك، جمع بين الفقه والحديث والعبادة، له كتب منها «الجامع» في الحديث، و«الموطأ»، توفي في مصر سنة (١٩٧هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (١/٢٧٩)، الوفيات (١/٢٤٩)، والتهذيب (٦/٧١).

(٢) انظر: جامع الأصول لابن الأثير (٨/٦١٠)، البحر المحيط للزركشي (٣٣٧/ب).

(٣) يروى هذا الحديث عن وابصة بن محمد، أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/١٨٢)، والترمذي في سننه (٧/٦٤)، مع تحفة الأحوزي، وأخرجه الدارمي (٢/٢٤٦)، والطبراني وأبو نعيم. انظر: كشف الخفاء (١/١٢٤)، فيض القدير (٣/٣١٨).

القلب إنما هو حيث أباح الشيء، أما حيث حرم فيجب الامتناع، ثم لا يعول على كل قلب، فرب موسوس ينفي كل شيء، ورب متساهل نظر إلى كل شيء، فلا اعتبار بهذين القلبين، وإنما الاعتبار بقلب العالم المؤمن المراقب لدقائق الأحوال، فهو المحك الذي تمتحن به حقائق الأمور، وما أعز هذا القلب.

وقال البيهقي في «شعب الإيمان»: هذا محمول على أنه يعرف في بيانه من علم الغيب ما عسى يحتاج إليه أو يحذف على لسان ملك بشيء من ذلك كما ورد في بعض طرق الحديث، وكيف يحدث؟ قال: يتكلم الملك على لسانه^(١).

المذهب الثاني: أنه خيال لا يجوز العمل به، وقال في «شرح الكوكب المنير»: «إلا عند فقد الحجج كلها، ولا حجة في شيء مما تقدم، لأنه ليس المراد الإيقاع في القلب بلا دليل، بل الهداية إلى الحق بالدليل^(٢)»، ويقول القفال: «ولو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنى، ولم يكن في شيء من العالم دلالة ولا غيره، وقد قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾^(٣)، فلو كانت المعارف إلهاماً

(١) انظر في هذه الأدلة ومناقشتها: ميزان الأصول (ص ٦٨٠)، البحر

المحيط (٣٣٧/ب) شرح الكوكب المنير (١/٣٣٠).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (٢/٣٣١).

(٣) سورة فصلت - الآية (٥٢).

لم يكن لأداء الأمارات وجهاً، قال: ويسأل القائل بهذا عن دليله؟ فإن احتج بغير الإلهام فقد ناقض قوله، وإن احتج به أبطل ممن ادعى إلهاماً في إبطال الإلهام^(١).

ويستدل صاحب «ميزان الأصول» لهؤلاء بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣)، فأمر بالاعتبار والنظر، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب.

وكذلك قال - عليه السلام - لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن قاضياً: «بِمَ تَقْضِي؟» قال: بكتاب الله تعالى، قال: «فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد في ذلك رأيي، فقال رسول الله: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله». ووجه الاستدلال منه على المطلوب: أنه ﷺ لم يأمره بالقضاء بالإلهام، مما يدل على أنه ليس بدليل^(٤).

ويستطرد - ولعله أوسع من كتب في هذا الموضوع - السمرقندي في الاستدلال لهذا المذهب، ويقرر أدلتهم بصورة لا تدع مجالاً أنه لم يكن راضياً عن هذا الاستدلال ولا عن الكيفية

(١) انظر: البحر المحيط (٣٣٧/ب).

(٢) سورة الحشر - الآية (٢).

(٣) سورة الأعراف - الآية (٨٥).

(٤) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٦٨١).

التي عرض بها هذا المذهب، وهو بالتالي لا يكاد يخفي ميله لهذا المذهب أو ذاك، مما دعاه في الأخير أن يعلن صراحة أن «المعنى في المسألة: وهو أن شهادة القلب قد يكون بالإلهام من الله تعالى، وقد يكون من النفس، وقد يكون من الشيطان، فإن كان من الله تعالى يكون حجة، وإن كان من النفس والشيطان لا يكون حجة، فلا يكون حجة مع الاحتمال، ولن يقع التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد نظر واستدلال، ولأن الإلهام مشترك الدلالة، فإن الرجل يقول: إني ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول خصمه: إني ألهمت أن ما تقوله خطأ وباطل، ولا يمكنه الخروج عنه إلا بأن يقول لخصمه بأنك لست من أهله، فيقابله الخصم بمثله ولا يمكنه التمييز بين الأهل وغيره إلا بنظر واستدلال».

ويضيف قائلاً: «ولأن الخصم من أهل الحق يقول لهم: إني ألهمت أن القول بالإلهام باطل، فإلهامي هذا هل هو حق وحجة أم لا؟ فإن قالوا: حق، بطل قولهم، وإن قالوا: باطل، فقد أقرروا ببطان الإلهام في الجملة، وليس البعض بأولى من البعض، فبطل كلامهم»^(١).

واضح من كل ما تقدم - مما ذكره السمرقندي الفقيه الحنفي - وما يتلو هذا الكلام من كون الإلهام في حق الأنبياء، وفي حق غير الأنبياء من المسلمين، ومن كونه في الأمور الشرعية

(١) انظر: ميزان الأصول (ص ٦٨٢).

والأحكام أو الأمور العقلية، وكذلك تأكيده على الفرق بين الإلهام والتحري، وأن الأول لا يكون في حق الفاسق بخلاف الآخر، وأن الإلهام قد يكون حجة في حق الملهم لا في حق غيره، والتحري قد لا يكون حجة في الجملة^(١).

واضح من هذا الكلام أن صاحب «ميزان الأصول» كان متردداً في قبول الإلهام - كمصدر من مصادر الأحكام - وفي عدم قبوله، وهذا ما يفسر الاستطراد الذي كان طابع بحثه لهذا الموضوع، مما يجعلنا لا نتردد في جعله في صف المحتجين بهذا النوع من الاستدلال، وهو بالتالي حكم لا يعطي قوة إلى مذهب القائل بأن الإلهام حجة ومصدر من مصادر المعرفة على الأقل.

وعلى الرغم من أننا لم نقرر بعد، بكيفية واضحة وصريحة، في الحكم بحجية - أو عدم حجية - الإلهام كمصدر من مصادر الاستدلال والاستنباط، إلا أن من بحث هذه المسألة وتحدث عنها، وقد فصل فيها بصورة نهائية، من خلال المنهج المتبع في التأليف - وهو ما كان في غير صالح المدافعين عن هذا النوع من الأدلة - على طريقة السبر والتقسيم، مما يعطي حكماً جازماً أنه ليس بذي بال لا في الاستدلال ولا في الاستنباط.

(١) السابق (٦٨٢ - ٦٨٤).

الخاتمة

الآن، وبعد أن عرضنا للتحديدات التي وضعها الأصوليون والفقهاء لمفهوم الاستدلال، ومفهومه لدى غيرهم من أرباب العلوم الأخرى، وبعد أن حللنا المواقف المبدئية التي كانت وراء بحث هذا الموضوع - الاستدلال - وعرضه بأشكاله المختلفة في كتب علماء الأصول، المتقدمين منهم والمتأخرين، وبعد أن درسنا العناصر المكونة لهذا النوع من الأدلة، ها نحن أولاً نقرر أننا حاولنا - من خلال هذا العمل الذي قام على تحليل أسس الاحتجاج في الفقه الإسلامي - أن نستخرج الخطوط العريضة لمكونات البحوث التي كتبت في كل نوع من الأنواع التي احتواها هذا الدليل - الاستدلال - وقد صنعنا ذلك على مستوى الفصل والمسألة والفقرة والمذهب، باعتبار أن ذلك خطوة - لا بد منها - في المنهج والدراسة.

وحاولنا - كذلك ومن خلال هذه الدراسة - إبراز الطبيعة الجدلية للدراسات الفقهية، وبخاصة، بعد القرن الثالث الهجري، والذي كان - دائماً - يتصل بالمشكلات التي تهم

المسؤولين عن شؤون الناس العامة، وإن كانت هذه الطبيعة الجدلية قد اختفت قليلاً في الدراسات الحديثة، والتي أخذت طابع التدوين أكثر منها في المناظرات، والتي بسببها خفت الانفعالات، وأصبحت أكثر هدوءاً من ذي قبل.

ومما يدخل في مشروعاتنا القريبة أن خصصنا دراسة - لعلها تعطينا فكرة واضحة عن سبب إصرار الأصوليين على عرض المباحث الأصولية بصيغة جدلية - حول تأثير الجدل في أصول الفقه، والذي نقوم حالياً بالكتابة فيه إجابة لطلب عمادة مركز البحث العلمي بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.

وإنني لأرجو بهذه الصفحات - التي آمل أن تكون محل اهتمام، على الرغم من ظاهرها المنفر بسبب طبيعة البحث - أن أستطيع الخروج مما يكتنف هذه الدراسة من الغموض، وقلة الواقعية، وأن تتاح للآخرين أن يشارفوا هذا الموضوع من زاوية أكثر علمية، وأكثر دقة، وبروح قادرة على تبرير المواقف التي لا بد منها لتفسير نصوص الشريعة الإسلامية، لإيجاد فرصة أكبر لبحث طرق الاجتهاد - لا تنحصر في مجال الفروع، ولا في مجال الأصول في صياغتها الأولى - من خلال علم المقاصد، الذي سوف يساعد على بحث مشكلات العصر، وإيجاد الحلول الأكثر ملاءمة لها. . . وبالله التوفيق.

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات القرآنية .
- ٢ - فهرس الأحاديث .
- ٣ - فهرس الآثار .
- ٤ - فهرس المراجع .
- ٥ - فهرس الموضوعات .

أولاً - فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
١ - سورة البقرة		
أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٤٣	٢٠٧
وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى		
تلك أمانيتهم، قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين	١١١	٢١٥
واتموا الحج والعمرة لله	١٩٦	٢٠٧، ٢٠٦
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقاموا لله قانتين	٢٣٨	٢٠٩
٣ - سورة آل عمران		
إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه	٦٨	١٦٩
٤ - سورة النساء		
يوصيكم الله في أولادكم	١١	١٢١
وآتيتم أحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً	٢٠	٢٢٤
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً	٨٢	٤٨
٥ - سورة المائدة		
أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء	٦	٢٠٧
من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض	٣٢	٢٠٢
وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس	٤٥	١٨٣

الآية	رقمها	الصفحة
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً	٤٨	١٧٨
إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون	٨٩	١٣٠
٦ - سورة الأنعام		
أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده	٩٠	١٨٠
ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً		
بغير علم	١٠٨	١٥٩
كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده	١٤١	٢٠٠، ٢٠٦
قل لا أجد فيما أوحى إلى محراً على طاعم	١٤٥	٢٢٣
٧ - سورة الأعراف		
أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض	٨٥	٢٣٨
٨ - سورة الأنفال		
أن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً	٢٩	٢٣٢
٩ - سورة التوبة		
ومنهم من يلزمك في الصداقات فإن أعطوا منها رضوا		
وأن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون	٥٨	١٨٩
١٠ - سورة يونس		
بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه	٣٩	٢١٤
١١ - سورة يوسف		
ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم	٧٢	١٨٣
١٦ - سورة النحل		
والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة	٨	٢٠٢

الآية	رقمها	الصفحة
وأوحى ربك إلى النحل	٦٨	٢٣٤
ثم أوحينا إليك أن أتبع ملة إبراهيم	١٢٣	١٨١
٢١ - سورة الأنبياء		
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا	٢٢	٥٥ ، ٤٧
٢٨ - سورة القصص		
وأوحينا إلى أم موسى	٧	٢٣٤
٤١ - سورة فصلت		
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق	٥٢	٢٣٧
٤٢ - سورة الشورى		
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا	١٣	١٦٨
٤٤ - سورة الدخان		
ذق أنك أنت العزيز الكريم	٤٩	١٨٩
٤٧ - سورة محمد		
ويدخلهم الجنة عرفها لها	٦	١١٨
٤٨ - سورة الفتح		
محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار	٢٩	٢١١
٥٤ - سورة القمر	٢٨	١٨٣
أن الماء قسمة بينهم		
٥٩ - سورة الحشر		
فاعتبروا يا أولى الأبصار	٢	٢٣٨ ، ١٤
٦٥ - سورة الطلاق		

رقمها	الآية	الصفحة
٢	ومن يتق الله يجعل له مخرجاً	٢٣٢
١	٧٧ - سورة المرسلات والمرسلات عرفاً	١١٦
٨	٩١ - سورة الشمس فألهمها فجورها وتقواها	٢٣٤ ، ٢٢٧

ثانياً - فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
٢٣٦ ، ٢٣٤	إن من أمتي لمحدثون ومتكلمون وأن عمر لمنهم
٢٣٨ ، ١٧٧	بعث النبي - ﷺ معاذاً إلى اليمن
٢١٠	حتىه ثم أقرصيه ثم أغسله بالماء
٤٤	الحدود كفارات لأهلها
١٧٨	رجم النبي ﷺ اليهوديين الذميين
١١١	سنوا بهم سنة أهل الكتاب
٢٣٦	ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وأن أفتاك الناس
٤٤	طهرني يا رسول الله
١٨٨	العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه
٩٦	عليكم بالسواد الأعظم
٢٠٨	غسل الجمعة على كل محتلم ، والسواك وأن تمس الطيب
٨٧	ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن
١٠٠	من كتم علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار
٢٠٠	لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ويغتسل فيه من جنابة
٢٠٤	ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين مفترق
٢٠٩	لا ينكح المحرم ولا ينخطب

- ١ - أبو بكر الصديق
لأقاتلن من فرق بين ما جمع الله
٢٠٥
- ٢ - عائشة بنت أبي بكر
قولها لأم ولد زيد بن أرقم في بيع العينة «بئس ما شريت وما اشتريت،
أخبري زيدا أنه أبطل أهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب». ١٥٩
- ٣ - ابن عباس
قوله في العمرة: «إنها لقريئة الحج في كتاب الله - عز وجل -
ثبت أنه سجد في سورة (ص)، واستدل بقوله تعالى: «أولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده». ١٨٠
- ٤ - عمر بن الخطاب
إنكاره - رضي الله عنه - المغالات في المهور. ٢٢٤

تابعاً: فهرس المراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج - منهاج البضاوي - تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق وتطبيق وتعلق الدكتور: محمد إسماعيل ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
- ٢ - أحكام القرآن للجصاص / ثلاثة أجزاء، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥هـ ونشر دار الكتاب العربي .
- ٣ - الأحكام في أصول الأحكام / لآمدي سيف الدين أبي الحسين علي ابن أبي الآمدي (ت ٦٣١هـ). تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط ١، ١٣٨٧هـ، طبع: مؤسسة النور.
- ٤ - الأحكام في أصول الأحكام / لأبن حزم الأندلسي الظاهري، طبع مطبعة العاصمة - القاهرة.
- ٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / للشوكاني، ط ١، شركة مكتبة ابن نهان - اندونيسيا.
- ٦ - الإستيعاب في معرفة الأصحاب / لابن عبد البر النمري القرطبي (ت ٥٦٣هـ) بهامش الإصابة.

٧ - الإصابة في تمييز الصحابة / لابن حجر العسقلاني، وبهامشه الإستيعاب للقرطبي، طبع بالتصوير بدار احياء التراث العربي ببيروت، عن الطبعة الأولى بطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٨هـ.

٨ - أصول السرخسي / تحقيق أبي الوفا الأفغاني، طبع مطابع دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٧٢هـ، ١٩٥٤م.

٩ - الأعلام / تأليف خير الدين الزركشي (ت القرن الرابع عشر الهجري) الطبعة الثالثة.

١٠ - امتاع الأسماع تقي الدين بن علي المقرئ، تصحيح وشرح محمود محمد شاكر، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١م القاهرة.

١١ - الأم / للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، طبع المطبعة الأميرية ببولاق، مصر ط ١، ١٣٢١هـ، والطبعة الأولى عام ١٣٨١هـ، ١٩٦١م في شركة الطباعة الفنية.

١٢ - انباه الرواة على إنباه النحاة / الوزير جمال الدين أبو الحسن علي ابن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ ١٩٥٢م القاهرة.

١٣ - الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به / للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط ٢ طبع مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م.

١٤ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق / للعلامة زين الدين ابن نجيم الحنفي (ت ٧٩٠هـ) ط ١ في دار المعرفة - بيروت وط ١ بالطبعة العلمية لسنة ١٣١١هـ.

١٥ - البحر المحيط / للزركشي - فيلم المكتبة المركزية بجامعة الإمام
رقم (٤٦٨ - ٤٧٠)، أصول فقه، مصور عن نسخة أحمد الثالث
(٣/٧٢١ أصول فقه).

١٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع / للكاساني علاء الدين أبي
بكر بن مسعود (٥٨٧هـ)، طبع المطبعة الجمالية، وشركة
المطبوعات العلمية بمصر ط ١، ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ.

١٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد / للإمام القاضي أبي الوليد
محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ) طبع
بالتصور عن الطبعة الأولى ١٣٢٩هـ - دار الفكر.

١٨ - البداية والنهاية في التاريخ / لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير
القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، طبع مطبعة السعادة، ١٣٥٨هـ.

١٩ - بديع النظام / لأبي العباس مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي
(ت ١٩٤هـ) مخطوطة دار الكتب المصرية (٢٨ أصول فقه) ونسخة
(٣٠ أصول فقه).

٢٠ - البرهان في أصول الفقه / لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني عبد
الملك بن عبد الله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ) تحقيق د. عبد العظيم
الديب، ط ١، ١٣٩٩هـ، طبع مطابع الدوحة الحديثة.

٢١ - البرهان في علوم القرآن / للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله
الزركشي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦هـ،
١٩٥٧م، طبع دار أحياء الكتب العربية.

٢٢ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة / تأليف جلال الدين عبد
الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) نشر دار المعرفة - بيروت - لبنان،

وكذلك طبعة عيسى الحلبي سنة ١٣٨٤هـ.

٢٣ - تاج العروس من جواهر القاموس / للإمام اللغوي محمد مرتضى الزبيدي - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت لبنان، ودار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.

٢٤ - تاريخ بغداد / للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي طبع مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م.

٢٦ - تبين كذب المفتري فما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري / لمؤرخ الشام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، طبع مطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧.

٢٧ - تحفة الأحوزي، بشرح جامع الترمذي / للإمام الحافظ أبي العلي محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المبارك كفوري (ت ١٣٥٣هـ)، ط ٢، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م، دار الإتحاد العربي للطباعة.

٢٨ - تذكرة الحافظ / تأليف الحافظ شمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ط ٢، ١٣٣٣هـ، الطبعة العثمانية.

٢٩ - التعريفات للسيد الشريف / علي بن محمد الجرجاني، طبع المطبعة الوهبية سنة ١٢٣٢هـ.

٣٠ - تفسير الطبري / (جامع البيان في تفسير القرآن) للإمام الكبير والمحدث الشيرازي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفي سنة ٣١٠هـ وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القي النيسابوري، طبع دار الفكر - بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- ٣١ - تفسير النيسابوري / انظر هامش تفسير الطبري .
- ٣٢ - تفسير ابن كثير / تفسير القرآن العظيم - للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) طبع : دار إحياء الكتب العربية .
- ٣٣ - تقرير الشرييني على جمع الجوامع وشرحه وحواشيه / تأليف : عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشرييني (ت ١٣٢٦هـ) مطبوع مع حاشية البنانى وشرح الجلال المحلى بمطبعة دار إحياء الكتب العربية ، ومع حاشية العطار بمطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٨هـ ، والعزو إلى الشرييني في الطبعة الأولى منهما .
- ٣٤ - التقرير والتحرير / لأبن أمير الحاج - محمد بن محمد بن الحسن بن سليمان ، المشهور بابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ) ، وهو شرح التحرير لأبن الهمام الحنفى ، طبع المطبعة الأميرية ببولاق ، ط ١٣١٧هـ .
- ٣٥ - تقويم الأدلة / لأبي زيد الدبوسى عبد الله بن عمر بن عيسى (ت : ٤٣٠هـ) مخطوطة دار الكتب المصرية (٢٥٥ أصول فقه) .
- ٣٦ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير / للعسقلانى ، تصحيح وتعليق : السيد عبد الله هاشم يماني ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م المدينة المنورة .
- ٣٧ - التلويح على التوضيح / تأليف : سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى الشافعى (ت ٧٩٢هـ) طبع : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر .
- ٣٨ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول / لعبد الرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعى ، ط ٢ مطبعة دار الإضاءة الإسلامية بمكة سنة ١٣٨٧هـ .

٣٩ - التمهيد في أصول الفقه / لأبي الخطاب (٥١٠ هـ) تحقيق د. محمد بن علي ابن إبراهيم، ط ١، ١٤٠٦ هـ، طبع دار المدني.

٤٠ - التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة / لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٧٤ م.

٤١ - تهذيب الأسماء واللغات / للإمام الحافظ أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، تصحيح ونشر شركة العلماء وإدارة الطباعة المنيرية، شركة علاء الدين للطباعة - بروت - لبنان.

٤٢ - التوضيح شرح التنقيح / للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحجوبي البخاري الحنفي (ت ٧٤٧ هـ) مطبوع بهامش التلويح.

٤٣ - تيسير التحرير / شرح العلامة الأستاذ الفاضل محمد الفاضل محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي - على كتاب التحرير لأبن الهمام الحنفي طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م

٤٤ - جامع الأصول في أحاديث الرسول / لابن الأثير - مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (٦٠٦ هـ) خرج أحاديثه وحققه عبد القادر الأرناؤوط، طبع في مطبعة الملاح سنة ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢ م.

٤٥ - الجامع الصحيح سنن الترمذي / لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، طبع في مطبعة الفجالة الجديدة.

٤٦ - جمع الجوامع / لابن السبكي، الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (٧٧١ هـ) مع حاشية البناني وتقرير الشربيني، طبع دار

إحياء الكتب العربية، ومع حاشية العطار طبع مصطفى محمد بمصر ١٣٥٨ هـ، والعزو إلى كليهما كل في حينه.

٤٧ - الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية / تأليف: محي الدين أبي محمد عبد القادر ابن أبي الوفاء محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي (ت ٧٧٥ هـ)، ط ١ الطبعة العثمانية.

٤٨ - حاشية البناني / حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع - طبع دار إحياء الكتب العربية للبناني عبد الرحمن بن جبار الله البناني المغربي (ت ١١٩٧ هـ).

٤٩ - حاشية التفتزاني / حاشية على شرح مختصر المنتهى للعضد، للتفتزاني مطبوع بهامش شرح مختصر المنتهى لأبن الحاجب، طبع المطبعة الأميرية ببولاق، ط ١ / ١٣٧١ هـ.

٥٠ - حاشية ابن عابدين / رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار تأليف: محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٣٥٢ هـ) ط ٢ / ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م مطبعة مصطفى الحلبي (خلفاء).

٥١ - حاشية العطار / حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، العطار حسن بن محمد العطار (ت ١٢٥٠ هـ)، طبع في مطبعة محمد بمصر.

٥٢ - كتاب الحدود في الأصول / للإمام الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (٤٧٤ هـ) تحقيق: د. نزيه حماد، نشر: مؤسسة الزغبى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

٥٣ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء / للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) ط ١، ١٩٣٢ هـ ١٩٣٢ م مطبعة السعادة

٥٤ - الخصائص / لأبي الفتح عثمان بن جنى ، تحقيق: محمد علي النجار دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ، وط ٢ ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ، مطبعة دار الكتب المصرية .

٥٥ - الخطط المقرزية / طبعة بالأوفست - مكتبة المتنبي ببغداد سنة ١٩٧٠ م .

٥٦ - الدر المختار شرح تنوير الأبصار / للتمرتاشي تأليف محمد بن علي الحصكفي (ت ١٠٨٨) ط ٢ ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه (خلفاء) .

٥٧ - الدر المنتثور في طبقات ربات الخدور / للسيدة زينب بنت علي بن حسين بن عبيد الله بن حسن العاملي ، ط ١ ، ١٣١٢ هـ بالمطبعة - الأعيرية ببولاق - مصر .

٥٨ - الرسالة للإمام المطليبي / محمد بن أدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ط ١ ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

٥٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تأليف محمود الألوسي البغدادي (ت ١٢٧٠ هـ) ، إدارة الطباعة المنيرية - دار أحياء التراث العربي - بيروت .

٦٠ - روضة الناظر وجنة المناظر / لابن قدامة ، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠) وهو ضمن رسالة الدكتور عبد العزيز السعيد ، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

٦١ - زاد المعاد في هدى خير العباد / لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، طبع مطبعة السنة المحملية بمصر سنة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م .

٦٢- سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام / شرح العلامة الصنعاني على متن بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني، صححه وعلق عليه نخبة من أعضاء التدريس بجامعة الإمام، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

٦٣- سمط اللآليء/ للوزير أبي عبيد البكري الأوبني، تحقيق عبد العزيز الميمنى، طبع في مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٦ م.

٦٤- سنن ابن ماجه/ لأبي عبد الله محمد بن زيد القزويني (ت ٢٧٥ هـ)، حققه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، طبع عيسى البابي الحلبي.

٦٥- سنن أبي داود/ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) مع شرحه «معالم السنن» للخطابي، تحقيق وتخريج، عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، ط ١ ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، طبع دار الحديث للطباعة.

٦٦- سنن الدارقطني/ علي بن عمر الدار الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) وبذيله «التعليق المغني على الدارقطني، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أيادي، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، طبع دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م القاهرة.

٦٧- سنن الدارمي/ لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥ هـ) تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، طبع دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م - القاهرة.

٦٨- السنن الكبرى/ للبيهقي - أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) وبذيله «الجوهر النقي» لأبن التركماني ط ١،

١٣٤٤هـ / ١٣٥٥هـ، المطبعة العثمانية - حيدر اباد - الدكن طبع
بالتصوير في : دار المعرفة - بيروت .

٦٩ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب / للمؤرخ الفقيه الأديب أبي
الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) المكتب
التجاري للطباعة والنشر - بيروت .

٧٠ - شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول / تأليف
شهاب الدين أبي العباس أحمد بن أدریس القرافي (ت ٦٨٤هـ)
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - شركة
الطباعة الفنية المتحدة .

٧١ - شرح جمع الجوامع للسبكي / تأليف: شمس الدين محمد بن
أحمد بن محمد الجلال المحلي / (ت ٨٦٤هـ)، مطبوع مع حاشية
البناني وتقرير الشربيني، طبع : دار إحياء الكتب العربية .

٧٢ - شرح الروضة، نزهة الخاطر شرح روضة الناظر / للشيخ عبد
القادر ابن أحمد بن مصطفى الدوحي الدمشقي الشهير بابن بدران،
طبع المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢هـ .

٧٣ - الشرح الكبير مع المغنى / للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبد
الرحمن ابن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي
(ت ٢٨٢هـ) ط ١، ١٣٤٦هـ، مطبعة المنار .

٧٤ - شرح الكوكب المنير / للعلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد
العزیز بن علي الفتوحي الحنبلي (ت ٩٧٢هـ) تحقيق د. محمد
الزحيلي ود. نزيه حماد، طبع دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ
- ١٩٨٠م .

٧٥- شرح اللمع في أصول الفقه / لأبي إسحاق الشيرازي
(ت ٤٧٦هـ)، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العمير بني، طبع
دار حراء - بيروت .

٧٦- شرح مختصر المنتهى / لابن الحاجب، شرحه عضد الدين الأيجي
عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (٧٥٦هـ) ط ١، ١٣١٧هـ
طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

٧٧- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل / للشيخ
الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور
حمد الكبيسي طبع مطبعة الإرشاد ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م - بغداد.

٧٨- الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها / لابن فارس حققه
د. مصطفى الشومى طبع مطابع أ. بدران وشركاه ١٩٦٤م
- بيروت، لبنان.

٧٩- الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية / تأليف إسماعيل بن حماد
الجوهرى تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٣٩٩هـ
- ١٩٧٩م طبع دار العلم للملايين - بيروت.

٨٠- صحيح ابن خزيمة / لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى
النيسابورى (ت ٣١١هـ) تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي،
ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، المكتب الإسلامى .

٨١- صحيح البخارى / محمد بن إسماعيل البخارى (ت ٢٥٦هـ) طبع
مطبعة مصطفى البابى الحلبي ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م القاهرة، وكذلك
ط ١، ١٤٠١هـ طبع مؤسسة الخدمات الطباعة / بيروت / تحقيق
د. مصطفى أديب البغا.

٨٢ - صحيح مسلم / لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) تحقيق وتعليق فؤاد عبد الباقي ط ١، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م طبع دار أحياء التراث العربي .

٨٣ - صفة الصفوة تأليف جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ط ٢، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م المطبعة العثمانية، وطبع محققاً بتحقيق محمود فاخوري، وخرج أحاديثه محمد رواس قلعجي طبع مطبعة النهضة الجديدة، ط ١، ١٣٩٠ - ١٩٧٠م .

٨٤ - طبقات الشافعية الكبرى / لأبي نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الخلو، ط ١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م مطبعة عيسى الحلبي .

٨٥ - طبقات المعتزلة / أحمد بن يحيى بن المرتضى، عنت بتحقيقه : سوسنة ديفلد - فلزر، طبع المطبعة الكاثوليكية ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م - بيروت .

٨٦ - العدة في أصول الفقه / للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) . حققه د، أحمد علي سير مباركي ط ١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م مؤسسة الرسالة - بيروت .

٨٧ - عون المعبود بشرح سنن أبي داود / لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم إيادي تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط ٢، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م طبع مطبعة المجد - القاهرة .

٨٨ - الغاية القصوى في دراية الفتوى / للقاضي عبد الله بن عمر

البيضاوي تحقيق على محي الدين على القره داغي طبع دار
الإصلاح للطباعة والنشر.

٨٩ - غاية النهاية في طبقات القراء / تأليف شمس الدين أبي الخير محمد
الجزري (ت ٨٢٢هـ) نشره / ج. برجستراسر، ط ١، ١٣٥٢هـ
- ١٩٣٣م.

٩٠ - الفائق في أصول الفقه / الشيخ صفى الدين الهندي محمد بن
عبد الرحيم الأرموي تحقيق ودراسة د. علي بن عبد العزيز
العميريني / رسالة دكتوراه من كلية الشريعة بالرياض.

٩١ - الفتاوى الهندية / مع فتاوى قاضيخان / طبع دار أحياء التراث
العربي - بيروت.

٩٢ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري / لأبن حجر، طبع شركة علاء
الدين للطباعة والتجليد - بيروت.

٩٣ - فتح القدير - الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير /
للشوكاني محمد بن علي (ت ٢٥٠هـ) ط ٣، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م
طبع دار الفكر للطباعة والنشر.

٩٤ - الفرق بين الفرق / لعبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني،
تحقيق الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد طبع مطبعة المدني
بالقاهرة.

٩٥ - فرق وطبقات المعتزلة / تحقيق الدكتور علي سامي النشار،
والأستاذ عصام الدين محمد علي طبع دار المطبوعات الجامعية
١٩٧٢.

٩٦ - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت / للعلامة عبد العلي محمد بن

نظام الدين محمد اللكنوي الأنصاري (ت ١١٨٠هـ) ط١،
١٢٢٤هـ طبع المطبعة الأميرية ببولاق مصر.

٩٧- فوات الوفيات/ تأليف محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي
(ت ٧٦٤هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبع مطبعة
السعادة بمصر ١٩٥١م القاهرة.

٩٨- الفوائد البهية في تراجم الحنفية/ محمد عبد الحي الكنوي الهندي
(ت ١٣٠٤هـ) ١، ١٣٢٤هـ مطبعة السعادة.

٩٩- القاموس المحيط/ للشيخ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي
الشيرازي، ط٣، ١٣٠٢هـ المطبعة الأميرية ببولاق، ط٢ طبع
المؤسسة العربية للطباعة والنشر ١٣٧١هـ - ١٩٥٢ - بيروت.

١٠٠- الكاشف عن المحصول في علم الأصول/ للأصفهاني محمد بن
محمود (ت ٦٨٨هـ) مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم
٤٧٣ أصول فقه).

١٠١- الكافية في الجدل/ لإمام الحرمين الجويني تحقيق الدكتور
فوقيه حسين محمود طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة
١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٠٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي/ للعلامة علاء
الدين عبد العزيز أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ) طبع دار الكتاب
العربي ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤ - بيروت.

١٠٣- لسان العرب/ لأبن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري
(ت ٧١١هـ) طبعة مصورة عن طبعة بولاق، مطابع كوستاتسوماس،
الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، وطبع في دار صادر
- دار بيروت عام ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ - بيروت.

١٠٤ - اللمع في أصول الفقه / للشيخ الإمام أبي اسحاق الشيرازي ،
حققه وعلق عليه محمد ياسين عيسى الفاداني طبع المطبعة
المحمدية سنة ١٣٦٥هـ - ١٩٥٦م .

١٠٥ - المبسوط في الفقه / السرخسي ، ط ٣ ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م طبع
دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

١٠٦ - المجموع شرح المذهب / للإمام العلامة أبي زكريا محي الدين
بن شرف النووي طبع مطبعة التضامن الأخوي ، دار الطباعة
المنيرية .

١٠٧ - مجموع الفتاوى الكبرى / لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن
عبد الحليم ابن تيمية الحراني ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد
العاصمي النجدي الحنبلي ١ مصابح الرياض سنة ١٨٣١هـ .

١٠٨ - المحلى / للإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم
الظاهري طبع دار الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٢هـ .

١٠٩ - مختصر المنتهى / تأليف جمال الدين أبي عمرو عثمان بلاء عمر بن
الحاجب (ت ٦٤٦هـ) مطبوع مع شرحه لعضد الدين الأيجي ،
وحواشي سعد الدين التفتازاني ، والجرجاني ، والهوري ، ط ١ ،
٣١٧هـ ، طبع المطبعة الأميرية ببولاق - مصر .

١١٠ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان /
لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سلمان اليافعي اليمني
(ت ٧٦٨هـ) ط ٢ ١٢٩٠هـ - ١٩٧٠م طبع مؤسسة الأعلى
للمطبوعات - بيروت .

١١١ - المستدرک علی الصحیحین / للإمام الحافظ أبي عبد الله

محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) وبذيله :
«التلخيص» للحافظ الذهبي ط ١٣٣٥هـ، طبع المطبعة العثمانية
- حيدر آباد - الدكن .

١١٢ - المستصفى من علم الأصول / للشيخ أبي حامد الغزالي ط ١ ،
١٣٢٢هـ - ١٣٢٤هـ طبع في مطبعة بولاق وبهامشه : فواتح
الرحموت شرح مسلم الثبوت .

١١٣ - مسلم الثبوت / لأبن عبد الشكور، مطبوع مع شرحه : فواتح
الرحموت بهامش المستصفى للغزالي، ط ١ ، ١٣٢٢هـ طبعة
بولاق، طبعة مصورة / دار صادر وطبع في مطبعة كردستان العلمية
١٣٢٦هـ

١١٤ - مسند الإمام أحمد بن حنبل / للإمام أحمد بن حنبل أبي عبد الله
(ت ٢٤١هـ) وبهامشه : منتخب كنز العمال في سنن الأقوال
والأفعال طبع دار صادر للطباعة والنشر - المكتب الإسلامي - بيروت .
١١٥ - مسند أبي داود الطيالسي / للحافظ سليمان بن داود بن الجارود
البصري الطيالسي، ط ١ ، ١٣٣٣هـ مطبعة حيدر آباد الدكن الهند

١١٦ - المسودة في أصول الفقه / لآل تيمية، جمعها وبيضها : شهاب
الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد الحراني
(ت ٧٤٥هـ)، طبع مطبعة المدني بالقاهرة، تحقيق وتعليق محمد
محي الدين عبد الحميد ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .

١١٧ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير / للرافعي تأليف أحمد بن
محمد بن علي المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، تصحيح مصطفى
السقا، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي .

١١٨ - المعتمد في أصول الفقه / لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ) اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر وحسن حنفي، من مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - دمشق.

١١٩ - المغنى / تأليف أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) تحقيق محمود عبد الوهاب فايد - وعبد القادر أحمد عطا، ط ١، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م طبع مطابع سجل العرب.

١٢٠ - مغنى المحتاج / محمد الشرييني الخطيب، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

١٢١ - الملخص في الجدل / لأبي اسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) مخطوطة الجامع الكبير بصنعاء (٦٤ أصول فقه).

١٢٢ - مناهج العقول - شرح منهاج البضاوي / للإمام محمد بن الحسن البدخشي طبع مطبعة محمد علي صبيح بمصر

١٢٣ - المنخول من تعليقات الأصول / لأبي حامد الغزالي تحقيق محمد حسن هيتو، طبع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م - بيروت.

١٢٤ - الموطأ / للإمام مالك بن أنس الأصبحي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

١٢٥ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة / تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، ط ١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م طبع مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

- ١٢٦ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء / لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، طبع مطبعة المدني / القاهرة .
- ١٢٧ - نفائس الأصول في شرح المحصول / للإمام القرافي ، مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم ٤٧٢ أصول فقه) .
- ١٢٨ - نهاية السؤل / للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ، طبع مطبعة محمد علي صبيح - مصر .
- ١٢٩ - النهاية في غريب الحديث والأثر / لابن الأثير ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، طبع في مطبعة دار أحياء التراث العربي .
- ١٣٠ - نهاية المحتاج شرح المنهاج / تأليف شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤هـ) الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي .
- ١٣١ - الوافي بالوفيات / لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، طبع دار فرانز شتاينر بفيستادن سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م .
- ١٣٢ - الوصول إلى الأصول / لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادى تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد ، طبع مكتبة المعارف بالرياض ١٣٠٤هـ - ١٩٨٣م
- ١٣٣ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ) ، ط ١ ، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م طبع مطبعة السعادة بالقاهرة .

المحتويات

٥	تمهيد
١١	الفصل الأول : معنى الاستدلال وحقيقته
١١	معنى الاستدلال في اللغة
١١	معنى الاستدلال في الاصطلاح
١٣	الاستدلال عند علماء الكلام
١٧	الاستدلال عند علماء النفس
١٨	الاستدلال في اصطلاح الفقهاء الأصوليين
٣٣	الفصل الثاني : الاحتجاج بالاستدلال
٣٣	الاحتجاج بالاستدلال
٣٧	القياس والاستدلال
٥٣	الفصل الثالث : الاستدلال بالتلازم
٥٦	أنواع التلازم
٦١	الفصل الرابع : أنواع الاستدلال
٦٥	١ - الاستصحاب
٦٥	معنى الاستصحاب
٦٧	أنواع الاستصحاب
٧٣	أقوال العلماء في حجية الاستصحاب

٨٦	٢ - الاستحسان
٨٩	الاحتجاج بالاستحسان
٩١	٣ - مذهب الصحابي
٩٥	تحرير محل النزاع
١٠٢	أقوال العلماء في حجية قول الصحابي
١١٥	٤ - العرف
١١٥	معناه وحقيقته
١٢٢	أقسام العرف
١٢٧	الاحتجاج بالعرف
١٣٣	٥ - المصلحة المرسلة
١٣٤	المصلحة المرسلة في الاصطلاح
١٣٦	محل النزاع في حجية المصلحة المرسلة
١٤٩	٦ - سد الذرائع
١٤٩	الذريعة في الاصطلاح
١٥٢	تحرير محل النزاع في حكم سد الذرائع
١٥٨	آراء العلماء في سد الذرائع
١٦٧	٧ - شرع من قبلنا
١٧٨	٨ - دلالة السياق
١٩١	٩ - الاستقراء
١٩٤	حجية الاستقراء
١٩٩	١٠ - دلالة الاقتران
١٩٩	معنى دلالة الاقتران
٢٠١	الاحتجاج بدلالة الاقتران
٢٠٣	أدلة المذاهب

٢١٣	١١ - النافي للحكم
٢٢١	١٢ - الاستدلال بعدم الدليل
٢٢٧	١٣ - الإلهام
٢٣٠	الاحتجاج بالالهام
٢٤١	الخاتمة
٢٤٣	الفهارس
٢٤٥	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
٢٤٩	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٢٥١	ثالثاً: فهرس الآثار
٢٦٩	رابعاً: فهرس المراجع
	المحتويات

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com



الرياض - المملكة العربية السعودية - شارع جرير
هاتف ٤٧٦٣٤٢١ ص. ب ١٨٢٩٠ الرمز ١١٤١٥

مكتبة
التوبى