

المملكة العربية السعودية
جامعة الملك سعود
كلية التربية
قسم الثقافة الإسلامية

آراء القاضي أبي بكر الباقلاني

وأثرها في علم أصول الفقه

قطعت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في

قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية



أعدتها الطالب

قطب بن مصطفى سانو

إشراف فضيلة الدكتور

حسين بن مطاوع الترتوري

الأستاذ المشارك في قسم الثقافة الإسلامية

شهر ذي القعدة سنة ١٤١٢هـ
الموافق شهر مايو ١٩٩٢م

صفحة الاجازة

آراء القاضي أبي بكر الباقلاني
وقرره في علم أصول الفقه

اعداد الطالب

قطب بن مصطفى سانو



نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٠ / ٥ / ١٤١٢ هـ وتم اجازتها

اعضاء اللجنة

المشرف

الدكتور حسين مطاوع الترتوري

١- د. محمد الطومر

٢- محمد رواس قدهم

وجاء في تقرير لجنة المناقشة ما نصته :
" في مساء يوم الأربعاء العاشر من جمادى الأولى سنة ١٤١٢
والربعمائة وثلاثة عشر (١٤١٣) للهجرة اجتمعت اللجنة المكونة
من سعادة الدكتور / حسين بن خلف الجبوري الأستاذ المشارك
بجامعة أم القرى - كلية الشريعة شعبة أصول الفقه - عضواً ،
وسعادة الدكتور / محمد رواس قدهم جي الأستاذ المشارك بقسم
الثقافة الإسلامية - كلية التربية - بجامعة الملك سعود عضواً ،
وحسين بن مطاوع الترتوري الأستاذ المشارك بقسم الثقافة
الإسلامية - كلية التربية - مقرراً ..
وقررت اللجنة منح الطالب / قطب مصطفى سانو درجة
الماجستير في أصول الفقه ، ولو أجاز نظام الجامعة اعطاء
التقدير للرسالة ، فإن اللجنة تعطي هذه الرسالة تقدير

"ممتاز" .



إهداء

إلى ذلكم الرجل الذي لم يبخل عليّ ذات يومٍ بإرشاداته الأبوية الكريمة
وتشجيعه الحكيم المستمر...

إلى معالي الأستاذ الدكتور / منصور بن إبراهيم التركي
مدير جامعة الملك سعود سابقاً - حفظه الله -

عرفاناً مني وتقديراً لتلك المواقف الخالدة غير المنسية نحوي ..

أهدي إليه هذا البحث مع ابتهالي إلى المولى جلّت قدرته

أن يجزيه عني خير الجزاء ، ويرزقه حسن الحاقمة ويجعل التوفيق دوماً وأبداً
حليفه وأليفه في كل شأن من شؤونه ..

ابنكم الذي لم ولن ينسى لكم معروفاتكم

قطب بن مصطفى سانو

شكر وتقدير

الحمد لله أولاً وآخراً ، والشكر له على توفيقه ، وامتنانه وفضله ، إذ لولاه عن وجل أبداً كان لي أن أنجز هذا العمل ، فله الشكر الذي يليق بجلاله ، وكبريائه ، وبنعمته تتم الصالحات .

وانتقدم بعد ذلك بشكري الجزيل ، واعتزافي بالجميل الى والديّ اللذين كانا سبب وجودي ، وسيرى على هذه المحجة منذ نعومة أظفاري ، وأسأل الله أن يجزيهما عني خير ما جرى به والدا عن ولد .

وانتقل بعد ذلك بالتعبير عن عميق شكري وعرفاني لفضيلة الدكتور - حسين الترتوري - الذي قبل مشكورا الاشراف على هذه الرسالة ، وقد كان لتوجيهاته السديدة ، وارشاداته القيمة اثر كبير في مواصلة السير في جنبات هذا البحث، فشكر الله له هذا ، وجزاه عني خيرا .

ولا يفوتني ان اشكر جامعة الملك سعود ، والقائمين عليها مديرا وعمداء ، وموظفين ، وطلبا ، واني لأخص معالي مديرها السابق - الدكتور منصور بن ابراهيم التركي - حفظه الله - شكري العميق وتقديري الجليل ، فقد كان له موافق غير منسية في حياتي ، جزاه الله عني خير الجزاء .

واشكر كذلك كلية التربية متمثلة في اساتذتها، وموظفيها ولعمريها السابق - الدكتور أحمد بن عثمان التويجري - رعاه الله - شكري الكريم ، وتقديري الفائق لما عني به من اهتمام كبير بشأن دراستي الجامعية والعليا .

وشكر الله لقسم الدراسات الاسلامية رئيسا، واساتذة ، وكل من كان له علي حق شكر . واني لأخص الدكتور الفاضل محمد رواس فلهه جي - عظيم شكري ، وجميل عرفاني على افضاله الكفيرة علي وقد كان لي ولا يزال أبا رحيفا، وناصحا أميننا بل موجها كريما فبارك الله فيه ، وفي صحته ، ونفعني والمسلمين جميعا بعلمه .

وأخص كذلك فضيلة الدكتور - أبو بكر بن اسماعيل ميكا - شكري الدائم ، ودعائي له بالصحة والتوفيق دوما وأبدا ، وان في قلبي لعرفانا ، وتقديرا لمشاعره الكريمة نحوي .

وختاما : شكر الله لهذه البلاد ، وأهلها الذين حضنوني ، وسهروا على راحتي ، وصحتي ، وأتسوا وحشتي ، والنسوني عربتي في ديارهم ، أدام الله عليها ، وعليهم نعمه ، ورخاءه ، وأمنه .

واني في هذا المقام لأخص فضيلة الشيخ المحسن / عبدالله ابن رشيد الحوشاني بشكري الجزيل على موافقه الانسانية نحوي ، حفظه الله ، وأسأله الجنة .
وصدق الله الفائل ((قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)) .

قطب بن مصطفى سنانو

خطبة البحث

اللهم اني اُحمدك حمدا يليق بجلالك ، واُغني عليك بفساء
انت له اهل ، واُشهد الاِله الا انت شهادة ارجو بها النجاة
يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من اتاك بقلب سليم .

واُشهد ان سيدنا وعظيمنا ، وحبیبنا محمدا عبدك ورسولك ،
بعثته على فترة من الرسل كانت البشرية فيها تموج في بحر
الضلالات ، والخرافات ، وتغوص في اعماق الشركيات ، والظلمات،
فانقذها، واخذ بيدها، مبلغا رسالتك التي خصصت بها، وفضلته
بها على العالمين .

صلّ اللهم على ذا النبي الكريم ، السند العظيم ، محمد
الامين صلاة وسلاما دائمين ، متلازمين الى يوم البعث ، والنشور .
وصلّ اللهم على آل بيت صفيك ، ونبيك ، وعلى عترته الطاهرين،
ما هبتت النسائم ، وما ناحت على الايك الحمائم .

وارض اللهم بكرمك وجودك عن صحابته الغرّ الميامين ،
الصفوة البررة الذين اخترتهم لصحبة نبيك، ومؤازرته ومناصرته
فكانوا ارفع صاحب ، واكرم رفيق، فعزّروه ، وناصروه، ووقتروه
ووقفوا معه ساعة العسرة عند ما انفض عنه الناس ..

ارض اللهم عن خلفائه الراشدين ، والاائمة المهديتين ،
وعنتا معهم برحمتك ، وكرمك . آمين .

أما بعد :

فهذا هو البحث الذي عنيت فيه بجمع ودراسة آراء أحد أعلام علم الأصول الذي ضل الزمان أن يوجد بمثلته ، وبكتبه الأصولية القيمة المعقودة.. وقد اخترت هذه الشخصية لتتكون موضوع دراستي ، وأنا أعلم أن هناك صعابا كئفارا تنتظرني ، وتعترض في سبيلي ، غير أنني حبستني على خوض غمار المعضلات ، والوقوف على حقائق الإلغاز ، والحسني في نفسي حافظا فتويا يحفني على البحث عن هذه الشخصية الأصولية التي أخاله غير منصف من قبل أكثر الذين أرخوا لتاريخ هذا العلم الشريف .

ونظرا إلى تطلعي إلى الوقوف على سيرة هذا العالم الأصولي فإنه كان لا بد لي من أن أبحث عن حقيقة هذا الإنسان ، واكشف عن مواهبه ، وأسرار عبقريته ، وذلك على ضوء الأعمال التي قام بها والتي جعلت منه شخصية جديرة بالاهتمام ، وكان علي أيضا أن أبين الحقيقة وسط ركام من الآراء التي نسبت إليه بعضها خطأ ، ونسب بعض آخر منها - وهي له - إلى غيره على حين غفلة .

ولذا فقد صاحبتني في العصر الذي عاش فيه ، وتعرفت على الظروف والبيئة التي نشأ فيها ، ولزامته ملازمة تلميذ لشيخه وأنا أقرأ في آرائه الأصولية الفذة السديدة ، وكثيرا ما كنت أتلدن بتلك الآراء ، وفي أحيان أخرى كنت أعاني مشقة وصعوبة في التحقق من الآراء المنسوبة إليه ، وما أكثرها !!

وقد كان الدافع لاختياري هذه الشخصية موضوعا لدراستي
لاسباب كثيرة ، وفوائد جمّة وهي :

أولا : الفيتتها شخصية جمعت فنونا كثيرة من المعرفة
والعلم ، وطرق أبوابا مختلفة في التصنيف ، فهو متكلم لا يشق
له غبار في علم الكلام ، وهو مفسر بشهادة الأعداء له قبل
الإصغاء ، وأعماله في التفسير من أجل الأعمال وانفسها ، وهو
كذلك أديب حاز على أكثر أسرار العربية ، ودقائقها ، ولكنه
مع كل هذا أصولي عريق ، استحکم حلقات هذا العلم ، وتمكن من
الإحاطة بسقفه وسطحه ، ودقائقه وأساره ، غير أن هذه الصفة
الأخيرة تكاد تكون عديمة الشهرة ، اللهم إلا في أوساط الذين
نالوا نصيبا وافرا من هذا العلم ، ولذلك فقد قطعت على نفسي
عهدا على أن أبرز أصولية هذا العالم ، وأثره الكبير في
تطوير ، وتنسيق أركان وفوائد هذا العلم .

ثانيا : إذا كان القدر قد قضى بأن تتكون كل كتب هذا
العالم في الأصول مفتوحة ، وضائعة مع التي ضاعت من الكتب
الأصولية ، فإن آراءه المتميزة بمعرفته في ثنائيا جل كتب الأصول
وخاصة تلك التي ألفت على طريقة المتكلمين ، وحتى يوجد
الزمان في يوم بكتبه الأصولية ، أو ببعضها ، فإنه لا بد من
جمع تلك الآراء ودراستها في مؤلف متكامل ، يمكن اعتباره من
مؤلفاته الأصولية ، وبذلك تكون قد سدّت الثغرة المتمثلة في
عدم العثور على كتبه في الأصول .

ثالثا : لاني مجبول ومفطور على قراءه السير والتواريخ ،
والوقوف على دقائق وتفصيل حياة اولئك الاعلام - الذين كان
نهارهم علما ، وليلهم عبادة - سعي الى الكشف عن مواهبهم ،
واسرار عبقريتهم ، عساي ان انال نصيبا - ولو نقيرا - مما
نالوا .. ولعل اهم ما يروقتني في اولئك الاعلام اعمالهم ،
واشارهم التي تركوها يحفل بها الناس ، ويتنفعون بها في
دنياهم ، وامام تلك الاعمال اسائل نفسي ، كيف لي ان اقدم
مسئل ما قدمه هؤلاء ، وسهروا عليه ، وان عجزت ان اتي بنتيير
مما اتوا به ، وافادوا به البشرية ، فلم لا اكون مقدرًا ،
ومحترما لاعمال هؤلاء ؟

وهل هناك من تقدير اكبر ان ابنت في دراسة ، وتحقيق

تبيك الاعمال ؟

بل هل اكون صادقا فيما اقول - اذا رايت احدهم وقد افاد
البشرية بكنوز من العلم ، غير ان التاريخ ظلمه ، ولم يوفه
حقه في كل جوانب حياته - اذا مررت على ذلك دون ان ابرز ما
يستحقه من مكانة علمية رفيعة ؟

هذه الاحاسيس التي احس بها في قرارة نفسي تترك افرا
كبيرا فيها ، لذلك الفيت القاضي من اولئك الاعلام الذين لم
ينصفهم الزمان عند ما بخل بكتبه الاصولية ، حتى ان تمكنه من
علم الاصول يكاد يضيع مع كتبه الاصولية الضائعة في ظن كثير من
الناس .

رابعا : لقد استخرت الله قبل ان اقدم على ذا البحث ،
فاخارني ، وهداني الى البحث عن آراء القاضي الاصولية لابرن
بذلك مكانته العلمية العليا في علم الاصول ، ومركزه الاسمي بين
علماء الاصول السابقين عليه ، واللاحقين .

وأخيراً اخترت أن يكون هذا البحث في علم الأصول ، لأنه -
كما قال عنه الغزالي - " من أشرف علوم الشريعة على الإطلاق ،
وأهمها الموصلة الى معرفة أحكام الله تعالى في كتابه ، وسنة
رسوله عليه الصلاة والسلام ، ولأنه هو بحق العلم الذي ازدوج
فيه العقل ، والسمع ، واصطب فيه الرأي والشرع ، فاتخذ من
صفو الشرع ، والعقل سواء السبيل ، ولأنه لا هو تصرف بمحض
العقول ، بحيث لا ينتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض
التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد " ؛ ولأجل
شرفه اخترته علماً أبحث فيه واتعب فيه نفسي ، ولأنه يفتق
السهر على أجزائي ، لعل الله أن يوفقني على أحكامه ، واتقانه
لأكون من ضمن علمائه الذين هم به أرفع مكاناً ، وأجل شأناً ،
وأكثر اتباعاً .

وقد واجهني صعوبات كثيرة في بحثي هذا الذي نصحتني فيه
أحد العارفين (١) به قائلًا " ارفق على نفسك ، فإن موضوعك هذا
شاق ، وأنه ليصلح لدرجة الدكتوراه " .
وكان حقاً ما قاله لي ، فقد عانيت فيه صعاباً جمة ، ولولا
العزم والحزم الذي حباني الله إياهما ، ولولا الهمة التي تذهب
همتاً ، والنفات الذي يزيل وهناً ، والصبر الذي عاهدت الله عليه
في طلب العلم ، والاحتساب الذي يوجب الرضى بما مرّ ، وحلّ من
القضاء والقدر . . لولا كل ذلك لفتنيت عن مواصلة هذا البحث
المحفوف بالصعاب ، والعزائم . .

١- هو الأستاذ الدكتور الفاضل عمر بن عبد العزيز الكردي
أستاذ الأصول في الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية ، ولقد
استفدت من توجيهاته كثيراً ، فجزاه الله عنى خيراً . .

بيد ان لي شعارا اتخذته دوما وابدا نجراسا اهتدي به في كل عمل او شان اشرع فيه وهو : قوله عليه الصلاة والسلام :
" ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه " .
ولكم حبيب الي تزد يد ما قاله الشاعر المقدم :
لاستسهلن الصعب او ادرك المني ** فما انتقادت الامل الا لصابر .

هكذا استسهلت الصعب ، فنادرت المني ، وقد وفقتني الله الذي منه استمدت العون والمساعدة الى اتمام هذا البحث .

وان كنت قد وفقت - فعلا - في اعداده ، فذلك بعض افضال الهى على ، واشكره عليه ، وان كنت قصرت فيه ، او في بعضه ، فان ذلك مني ، واسأل الله ان يغفر لي، وان يزدني علما نافعا وغباتا على الحق دوما وابدا .

وصدق القائل : ما كتب انسان في يومه كتابا الا قيل له في عده لو قدم هذا لكان افضل ، ولو اختر هذا لكان احسن ، وهذا دليل على التصور ، والنقص الذي يتمتع به الانسان ، وخاصة - منطلي - حليف الخطا والنسيان .

وقد قسمت بحثي هذا الى شهيد ، ومقدمة ، واربعة ابواب ،
وخاتمة ، وكان محتوى هذا كله كالآتي :

التمهيد :

تناولت فيه نبذة عن منهج المؤلفين في علم الاصول ،
والمنهج الذي ارتضاه القاضي ، وكذلك تعرضت لطريقته ترتيبه
مؤلفاته الاصولية واتبعت ذلك بذكر مؤلفاته في الاصول التي
كتب عليها كلها الضياع .

المقدمة :

خصصت هذه بدراسة وتحليل عصر القاضي ، والظروف التي كانت
سائدة أيامه ، ومدى تأثير ذلك العصر على آرائه الاصولية ،
والعقيدية ، وغير ذلك ...

وأما الابواب الاربعة فكان ترتيبها ، ومحتواها كالآتي :

الباب الاول

آراء القاضي في مباحث الحكم .

تحت هذا الباب ثلاثة فصول رئيسية وهي :

الفصل الاول : آراؤه في مباحث الحكم الشرعي .

الفصل الثاني : آراؤه في مباحث الحاكم .

الفصل الثالث : آراؤه في مباحث المحكوم عليه .

الباب الثاني

آراء القاضي في مباحث الادلة

تحت هذا الباب ثلثت فيه آراء القاضي في مباحث الادلة
الشرعية ، وقد تناولت فيه الادلة المتفق عليها عند اكثر علماء
الاصول ، وهي الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وكذلك
الادلة المختلف فيها .

وجاء ترتيب فصول هذا الباب كالآتي :

أولاً : آراء القاضى فى الأدلة المتفق عليها عند أكثر

علماء الأصول ، وكان تحته هذه الفصول :

الفصل الأول : آراؤه المتعلقة بالمباحث المختصة بالكتاب .

الفصل الثانى : آراؤه المتعلقة بالمباحث المختصة بالسنة

الفصل الثالث : آراؤه المشتركة بين الكتاب والسنة .

الفصل الرابع : آراؤه فى مباحث الإجماع .

الفصل الخامس : آراؤه فى مباحث القياس .

ثانياً : آراء القاضى فى الأدلة المختلف فيها ، وقد ضم هذه

الأدلة فصل واحد ، تحته خمسة مباحث :

الفصل السادس : آراؤه فى مباحث الأدلة المختلف فيها .

المبحث الأول : آراؤه فى الاستحسان .

المبحث الثانى : آراؤه فى الاستصحاب .

المبحث الثالث : آراؤه فى المصالح المرسلة .

المبحث الرابع : آراؤه فى قول الصحابى .

المبحث الخامس : آراؤه فى شرع من قبلنا .

الباب الثالث

آراء القاضى فى مباحث الاجتهاد والتعارض والترجيح .

عنيت فى هذا الباب بجمع آراء القاضى فى مباحث الاجتهاد ، ومباحث التعارض والترجيح ، ثم دراسة تلك الآراء دراسة مقارنة مع غيرها من الآراء ، وقد احتوى هذا الباب على فصلين رئيسيين ، وتحتهما مباحث عدة .

الفصل الأول : آراؤه فى مباحث الاجتهاد .

الفصل الثانى : آراؤه فى مباحث التعارض والترجيح .

الباب الرابع .

أثر آرائه في بعض كتب الأصول ، وانفراداته .

في هذا الباب حاولت فيه أن أبين مدى تأثير آراء القاضي في بعض كتب الأصول المشهورة ، والتي بفضل آرائها نالت تلك الكتب المكانة والمستوى العلميين بين كتب الأصول الأخرى ، وبعد ذلك حاولت أن أحصر الآراء التي أضافها القاضي إلى علم الأصول وعنوانت ذلك بانفراداته فاصداً بذلك العنوان الآراء التي كان أول من قال بها، ثم تابعه عليها أكثر كبار علماء الأصول .

وقد قسمت هذا الباب على فصلين وهما :

الفصل الأول : أثر آراء القاضي في بعض كتب الأصول .

الفصل الثاني : انفرادات القاضي في علم أصول الفقه .

وبعد رحلة لم تكن قصيرة مع آراء القاضي الأصولية حطت رحالي عند خاتمة تناولت فيها بعض النتائج التي توصلت إليها في ذا البحث ، فبيان لمصادره ، ثم نبيت موضوعاته .

هكذا رتبت أبواب وفصول ومباحث هذا البحث ، ولم أبخل في إغناء كل ذلك من إبداء وجهة نظري في كل رأي له ، إدراكاً مني أن نقل تلك الآراء مجردة دون تعليق ، أو دون إبداء وجهة نظر أمر غير مرضي ، وليس علمياً ..

وقد فضلت أن أصوغ الأقوال بصياغتي الخاصة متجنباً النقل المجرد، واعتمدت في ذلك على ما فهمته من الآراء، ولم آل جهداً في إبداء وجهة نظري حول أكثر الآراء التي اختلفت إليها القاضي وذلك بعد معاودة النظر مراراً وتكراراً بترو ، وإثارة ، والتأمل في كل نقطة مهما كانت صغيرة ، أو كبيرة في تلك الآراء .

وقد تجنبت التعصب لآراء القاضي، بل أثبت على نفسي إلا أن

أكون تابعاً للحق ، حيثما كان، ومع من كان ، شاعراً ، ومستشعراً

طريقته السلك المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله - عليه الصلاة والسلام - وهي الميل مع الحق حيث يميل ، واتباعه ولو كان من أعداء الإعداء ، وصدق الله القائل :
(يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون)) .

واني لأرجو من الله جلت قدرته ، وعظمت جبروته ، أن يجعل الصواب كل الصواب فيما اخترته ، وارتيضته من الآراء ، وتخليته آراء راجحة على غيرها .. فما أصعب أن يفتك مطلي في ميدان هذا العلم الذي يغصّ بفطاحل وفحول العلماء من المحققين ، مناقشا لأرائهم ، وموازننا بين تلك الآراء ، ومدليا صوته بين أصواتهم إلا أن يحيطه الله بعون ، وتوثيق منه عز وجل !!

وختاما ، فهذا نذر والدي - حفظهما الله - اللذين مهدا لي الطريق ، وحببا الي السير على هذا الدرب ، فوضعا لبناتة الأولى في قلبي ، وأنا بعد يافع ، يشفق عليه كل الشفقة على الهمة العليا التي يتطلع اليها في حياته ، هذا هو ذلك النذر الذي أوذك أن اقضيه ، وأبتهل الى الله أن يهديني الى ما يحبه ويرضاه من العلم النافع دنيا واخرى ، كما ألح عليه في الدعاء أن يرزقني الثبات على الإيمان ، والعمل الصالح حتى الفناء وهو عني راض.. ((ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين)) ((ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب)) .

العبد العاصي الراغب في رحمة ربه ، وعن عذابه :

ابو محمد قطب بن مصطفى سانو .

التمهيد والمقدمة

يحتوي التمهيد على دراسة موجزة لمنهج المؤلفين في علم أصول الفقه ومنهج القاضي في ذلك ، ويشتمل أيضا على بيان أسماء كتب القاضي الأصولية ، فمنهج في ترتيب ابواب تلك الكتب الأصولية .

وأما المقدمة فإنها تضم دراسة موجزة عن شخصية القاضي ، وتحليل عصره الذي عاش فيه ، ومدى تأثير ذلك على آرائه الأصولية ، وتضم كذلك مكانة علم الأصول في ذلك العصر .

تمهيد

منهج المؤلفين في علم أصول الفقه

يذهب أكثر المؤرخين من علماء الأصول إلى أن طريقة التاليف في علم أصول الفقه تصل إلى ثلاث طرق :

الطريقة الأولى : طريقة المتكلمين (الشافعية) .

عرفت هذه الطريقة بأن الذين ألفوا عليها كانوا يهتمون بتحرير المسائل، وتقرير القواعد، ووضع المقاييس مع الاستدلال العقلي ما أمكن، مجردة للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية من غير نظر في ذلك إلى مذهب بعينه .

وسميت هذه الطريقة - طريقة المتكلمين - ذلك لأن جماعات كبيرة من المتكلمين ألفوا عليها، وألفوها طريقة لا تتعارض مع دراساتهم العقلية، ونظرهم إلى الحقائق المجردة، وقد بحثوا فيها كما يبحثون في علم الكلام، لا يفتنون، بل كانوا يحققون، ويحصلون ..

ونظرا إلى انتهاء المتكلمين هذه الطريقة في التاليف في أصول الفقه كثرت فيها الفروض النظرية، والمناحي الفلسفية، والمنطقية .

وتسمى هذه الطريقة أيضا طريقة الشافعية، وذلك لأن أكثر من اتجه إلى هذا الاتجاه في التاليف كانوا شافعية؛ وإن كان هناك إبداعات للمالكيين، والحنابلة على هذه الطريقة؛ إذ ألف القاضي الباقلاني - المالكي - عليها كتابه المفقود - التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد - وهو أجل ما ألفت عليها .

والث عليها أيضا القاضي أبو يعلى - الحنبلي - كتابه
الجليل - العدة في أصول الفقه - وغيرهما كثير ..

واشتهر هذه الطريقة أيضا بطريقة الجمهور نسبة الى جمهور
المالكية ، والشافعية ، والحنابلة .
وقد ذكر ابن خلدون في مقدمته أهم الكتب التي التفت على
هذه الطريقة فقال :

" .. وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه ، وكان من أحسن
ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لامام الحرمين ، والمستصفي
للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العمدة لعبد الجبار ، وشرحه
المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة ، وكانت
الأربعة قواعد هذا الفن ، وأركانه .." (١) .

هذه الكتب الأربعة تحتل المكانة الرفيعة - كما ذكر ذلك
ابن خلدون - ، والدرجة العلمية العالية ، وقد عني خلق كثير
من الأصوليين بشرح ، واختصار هذه الكتب كالرازي في كتابه
المحصول ، وكذلك الإمدي في كتابه الأحكام في أصول الأحكام .

هذه هي طريقة المتكلمين ، وبعض الكتب المهمة التي
التفت عليها .

الطريقة الثانية : طريقة الحنفية

تعرف هذه الطريقة بان العلماء الذين اتفوا عليها
 عنوا بتقرير القواعد اصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن
 ائمتهم مدعين في ذلك ان القواعد التي لا حظها اولئك الائمة
 عند ما فرعوا الفروع هي في واقعها اصول، وقواعد تاخر وجودها
 واستخراجها عن استنباط الفروع .

وسميت هذه الطريقة طريقة الحنفية لان الحنفية هم الذين
 انتهجوا ذا المنهج في تأليفهم في اصول الفقه .
 وقد ذكر ابن خلدون في مقدمته ايضا لهم الكتب التي الفت
 على هذه الطريقة ، فقال :

" .. واما طريقة الحنفية ، فكتبوا فيها كثيرا ، وكان من
 احسن كتاباتها فيها للمتقدمين تاليف ابي زيد الدبوسي - تقويم
 الادلة - ، واحسن كتاباتها المتأخرين فيها تاليف سيف الاسلام
 البزدوي من ائمتهم - اصول البزدوي، وشرحه عبدالعزير البخاري
 في كتاب نفيس سماه " كشف الاسرار عن اصول البزدوي - وهو
 مستوعب " (١) .

ودونما هناك كتب اخرى ذات اهمية ، وقيمة ، والذكر منها
 على سبيل المثال ، لا الحصر :

الفصول في الاصول للجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ، واصول
 السرخسي لمؤلفه شمس الائمة محمد بن احمد السرخسي المتوفى
 سنة ٤٨٣ هـ ، توفى سنة ٥٣٩ هـ ، وميزان الاصول في نتائج
 العقول لمؤلفه علاء الدين السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩ هـ .

الطريقة الثالثة : طريقة الجمع بين الطريقتين .

ونظرا الى وجود مزايا ، وماخذ لكل طريقة من الطريقتين السابقتين ، فقد سعى بعض علماء الأصول المتأخرين الى سلوك طريقة تجمع مزايا كل منهما، وتتجنب ماخذهما ، ولذلك فان هذه الطريقة تميزت بكونها تقوم على تقرير القواعد ، وعرضها ، ثم تطبيقها على الفروع ، وبذلك لم تثق القواعد مجردة ، كما لم تثق الفروع قائمة دون قواعد تضبطها ، وتقررهما ..

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب هامة، ولعل من أهمها : كتاب البديع لابن الساعاتي الذي وصفه ابن خلدون قائلا :
 " .. وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية ، فجمع بين كتاب الاحكام - للإمامي - وكتاب البزدوي في الطريقتين ، وسمى كتابه بالبدائع ، فناء من احسن الاوضاع ، وابدعها . " (١).
 ولا يقل كتاب التنقيح للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري المتوفى سنة ٧٤٧ هـ أهمية عن كتاب البدائع ، وقد تولى نفسه بشرح كتابه هذا في كتاب سماه : التوضيح على التنقيح .. ثم أتى بعده التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر ، فشرح هذا الشرح في كتاب سماه : التلويح شرح التوضيح .
 واخيرا هناك كتاب هام أيضا، وهو ارشاد الفحول للعلامة الشوكاني محمد بن علي المتوفى سنة ١٢٥٥ هجرية .

هذه بعض الكتب التي ألفت على هذه الطريقة ، ولا تزال الكتب تُولف على هذه الطريقة التي تحول فيما بعد الى ما يعرف بأصول الفقه المقارن .

منهج القاضى فى كتبه الاصولية .

كما سبق الإشارة الى ان طريقة الشافعية اشتهرت بطريقة المتكلمين ، وذلك نظرا الى انتهاج اكثر المتكلمين ذه الطريقة منها فى التاليف ..

وبما ان القاضى يعتبر من اعلامهم ، وكبارهم علماء وفقهاء ، فقد اختار هذه الطريقة منها فى كتبه الاصولية ، وخير برهان على ذلك كتابه - التقريب والارشاد فى ترتيب طرق الاجتهاد- ذلك الكتاب الذى اختصره بنفسه مرتين سماه (١):

مختصر التقريب الاوسط ، ومختصر التقريب الصغير .

وقد جاء بعده امام الحرمين الجوينى ، فلتخص الكتاب ، " .. وكذلك اختصره امام الحرمين ، وسماه " التلخيص فى اصول الفقه " (٢).

وبتصفح هذا التلخيص - الذى تم تحقيقه مؤخرا - يتبدى جليا منهج القاضى الذى ارتضاه وهو منهج المتكلمين ، وقد تناول فيه قضايا كلامية ، مما يدل - دلالة واضحة على انه كان سائرا على منهجهم فى التاليف .

واضح الى هذا الاراء التى ارتضاها فى الاصول اختلف اليها اكثر المتكلمين .

اذا تبين ان منهجه فى التاليف كان منهج المتكلمين ، فانه لا بد من التطرق الى مؤلفاته فى الاصول تلك التى كتب عليها الضياع منذ زمن ، ليس بقصير .

١- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣١٣ ، ٦٧ ، وج ٣ ص ١٩٢ ، ٦٧ .

٢- المراجع السابقة ، وجمع الجوامع للسبكي ج ص .

مؤلفات القاضي في الأصول

لقد ألفت القاضي عدة مؤلفات ، ولم يصل إلينا أي منها ، ولولا إشارات بعض الأصوليين إلى تلك الكتب ، لما علمنا عنها شيئا ، بل لولا آراؤه المبعثرة في ثنايا كتب أصولية كثيرة ، لما تجلّى للعارفين تمكنه الأكيد من علم أصول الفقه .
وهذه هي بعض تلك الكتب التي ذكرها بعض مؤرخي الأصول :

أولا : التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد الذي ذاع صيته بين الأولين ، والآخرين من علماء الأصول قال عنه الزركشي : " .. التقريب والإرشاد للقاضي وهو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقا " (١) وقال عنه عياض : " انه كتاب كبير .. " (٢) وأما السبكي فقد قال عنه : " .. وهو من أجل كتب الأصول ، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير ، ويبلغ أربعة مجلدات ، ويحكي أن أصله كان في اثني عشر مجلدا .. " (٣) .

وقد اختصر القاضي كتابه هذا مرتين ، وسمّاهما : مختصر التقريب الصغير ، ومختصر التقريب الأوسط (٤) .
وكما سبق الإشارة إلى أن الجويني لخص كتاب " التقريب والإرشاد " في كتاب سماه : " التلخيص " سار فيه على طريقة ترتيب القاضي لأبواب كتبه في الأصول ..

وإني لعلّى يفتين على أن ابن خلدون لو قدّر له أن يطلع على كتاب القاضي هذا ، لكان له حكم آخر ، بل لاكتد كونه من أهم الكتب التي ألفت على طريقة المتكلمين .

١- البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٨

٢- ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٥٨٥ ، ٥٨٦

٣- نقلا من كتاب دراسة تاريخية للخن ص ١٩١

٤- دراسة تاريخية للخن ص ١٩١ .

ثانيا : للقاضي كتاب آخر في الأصول هو: المفتاح في أصول الفقه ، وقد أشار إليه ابن كثير في كتابه البداية (١).

ثالثا : التمهيد في أصول الفقه ، ذكره ابن كثير أيضا في البداية (٢).

رابعا : أمالي اجماع أهل المدينة (٣) ، ولعل عنوان ذا الكتاب كاف في الدلالة على أنه كتاب أصولي، بيتن فيه القاضي موقفه مما يسمى اجماع أهل المدينة .. والجدير ذكره هو أن له رأيا رافضا لاضباط اجماع لأهل مدينة الرسول - عليه السلام - .

خامسا: هناك عدة كتب، وأكثرها محل اختلاف بين الباحثين في كونها كتبا أصولية مستقلة للقاضي ، ومن تلك الكتب :
الأصول الكبير ، والأصول الصغير ، ومسائل الأصول .
يرى بعض الباحثين (٤) أن هذه كتب أصولية للقاضي، وحجتهم في ذلك هو :

أن القاضي قد أشار إليها الثناء ردهم على بعض المسائل التي تعد من مسائل أصول الفقه .. فعلى سبيل المثال عند ما رد القاضي على الذين يحيلون النسخ ذكر أنه قد شرح الكلام حول ذلك في كتابه " الأصول " بما يغني الناظر فيه (٥).

١- البداية لابن كثير ج ١١ ص

٢- المرجع السابق ج ١١ ص

٣- ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٥٨٦

٤- الفكر الأصولي لأبو سليمان ص ١٧١

٥- التمهيد للباقلاني نفسه ص ٢٤٦.

وكذلك أشار ابنه كلامه عن موضوع التحسين والتفويض هل هما عقليان أم شرعيان ، فقال :

" وأصحابنا من أهل خراسان يولعون بذلك ، ولكن الأصل الذي يبنون عليه عندنا غير مستقيم ، وفي ذلك كلام يأتي في كتابنا " الأصول " (١) .

انطلاقاً من هذه الأحوال للقاضي يرى بعض الباحثين أنها إشارة منه إلى كتب أصولية له .

وانه ليراودني شكوك كثيرة حول صحة ما ذهبوا إليه ، ذلك لأن الأحوال المذكورة يمكن أن تصدق على كتبه الأصولية الأخرى ، وخاصة كتابه التقريب والإرشاد ، ويمكن أيضاً أن يكون أحواله إلى كتب له في الأصول فقط ، الأمر الذي يصعب معه تخصيصه بكتاب بعينه ، وحتى يوجد الزمان بكتبه الأصولية أرى أنه يتوقف فيه .

هذه هي كتب القاضي الأصولية ، ولا تزال مفقودة ، ولما يعثر على أي منها في عصرنا هذا ، ويمكن القول بأن القاضي قد بشرى الفكر الأصولي ، وبشرى كذلك المكتبة الأصولية على الرغم من ضياع هذه الكتب ، لأن آراءه الأصولية المبعثرة في بطون كتب كثيرة لا يمكن انكارها ولا تجاهلها ؛ بل إن الكتب التي أكثر أصحابها من نقل آرائه - مثل البرهان للجويني ، والمستصفي للغزالي ، وأحكام الفصول للباقي ، والإبهاج لابن السبكي ، وغيرها - تحتل تيك الكتب المكانة العلمية الفائقة .

ولذا لم يكن من عجب أن ينوه ابن خلدون بالبرهان ، والمستصفي ، ويعدّهما من أهم الكتب المؤلفة على طريقة المتكلمين ، فقد حوياً جل آراء القاضي الأصولية التي كان لها الأثر الكبير على تفوقهما ، ونيلهما ذاك المركز العلمي الرفيع .

طريقة ترتيبه ابواب كتبه الاصولية .

ذكر الجويني في كتابه الذي لخصه من مختصر التقريب والإرشاد للقاضي ، أن القاضي كان يرى ترتيب الأبواب عند دراسة علم أصول الفقه على النحو التالي :

أولاً: تناول الخطاب الوارد في الكتاب والسنة ، وما يتعلق به من ترتيب مقتضيات الخطاب .

ثانياً : معرفة أفعال الرسول - عليه الصلاة والسلام - الواقعة موقع البيان ، ثم الأخبار ، ومراتبها ، ومنها أخبار الأئمة .

ثالثاً : الإجماع .

رابعاً : القياس .

ثم إذا ترتبت هذه الأصول ، وتمهدت أبوابها انعطفت على وصف المفتي والمستفتي ، والتقليد ، ثم انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع .

هذا هو رأي القاضي في ترتيب أبواب أصول الفقه ، كما نقله عنه الجويني (١) .

وبالنظر في هذا الرأي له يتجلى أنه لم يكن يرى المباحث المختصة بالقرآن الكريم داخل في مواضيع علم أصول الفقه ، ولذلك لم يتعرض لها في ترتيبه هذا .

وأما المباحث المختصة بالسنة، فقد أولاهما اهتماماً، وكان يرى أنها من صلب وصميم علم أصول الفقه، ولذلك ركز عليها عند ترتيبه أبواب أصول الفقه .
ويعتبر هذا منه موافقة على ما درج عليه علماء الأصول عند دراستهم أبواب الأصول .

وأما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، فإنه لم ينسها في ترتيبه، وقد أشار إليها في أول فقرة له، وهو الخطاب الوارد فيهما، وما يتعلق بذاك الخطاب من مقتضيات متشعبة كالامر والنهي، والعام والخاص، والنسخ، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والظاهر والنص، والمنطوق والمفهوم إلى آخر ما يتعلق بمباحث الكتاب والسنة من مباحث.

وتلى مباحث السنة هذه المباحث، وبعدها مباحث الإجماع، وليس هناك من أحد لا يرى اندراج الإجماع تحت علم الأصول، شأنه في ذلك شأن القياس، وقد ذكرهما، وبذكره القياس فإنه يصدق ذلك على الاجتهاد، لأن مبنئ القياس هو الاجتهاد، ولا قياس بلا اجتهاد مطلقاً؛ ولذلك لم يتبع ذكر القياس ذكراً للاجتهاد استغناءً .

وهناك مباحث تتعلق بالاجتهاد، قد يخيل إلى بعض الباحثين أنها ليست من مباحث علم الأصول مثل التقليد، والإفتاء، ولذلك ذكرهما، وكان يرى أنه بعد ما تتمهد أبواب المباحث السالف ذكرها ينعطف إلى تناول هذه بعدئذ .

وأخيراً ، يختتم البحث - عند القاضي - في الأصول بتناول حكم الأفعال قبل ورود الشرع ، وهذا المبحث الذي اختره القاضي في الترتيب يخالف ما يسير عليه أكثر علماء الأصول الذين يتناولونه في مبحث الحاكم ؛ ولعل تأخيره له نابع من فتاعته على أنه ليس من مباحث الأصول ، وإنما يتناول بحفه في الأصول تمشياً مع المعتاد عليه عند أكثر الأصوليين .

هذه طريقة القاضي في ترتيب أبواب كتبه الأصولية ، وقد تسببت انفراداه في ذلك ، بل إن الجويني سار على هذا الترتيب عند ما لخص كتابه - التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد - واني لأرى أن ترتيبه فيه الدقة ، والشمول ، وخاصة التركيز مع الإيجاز غير المحل .

المقدمة

لعل من الأنسب في هذا المقام قبل تناول آراء القاضى بالدراسة والتحقيق الإمام - ولو خفيفا - بحياة هذا الأصولي المحقق ليكون ذلك مدخلا رحبا لأرائه الأصولية المتميزة ، وليدرك من خلال ذلك الأمر ذلك العصر الذي كان يعيش فيه على تفكيره الأصولي ، بل ليتجلى تأثيره في آرائه العقيدية ، والتفسيرية ، وكذلك الأصولية .

ونظرا الى أن البحث ليس ببحث تاريخي عن حياته ، فلذلك سأسلك طريق الإيجاز ، والإختصار عند تناول عصره ، وحياته إتماما للفائدة بادن الله تعالى .

شخصية القاضي

اسمه ونسبه (١):

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر ، الباقلائي ،
القاضي ، ونسبته الى الباقلائي ، أو ابن الباقلائي ترجع الى
مهنة أبيه الطيب الذي كان يبيع الباقلاء ، والباقلا بالتخفيف ،
وبالمد الباقلاء اسم واحد لمسمى واحد وهو الفول .
وبطبيعة الحال اضافة النون والياء في النسبة الى بائع
الباقلاء شاذة ، وسماعية ، وليس لها علة صرفية ، شأنها في
ذلك شأن النسبة الى " صنعاء " الذي يقال فيها : صنعائي .

وأما لقب القاضي الذي اشتهر به ، فإن كتب التاريخ ضمت
أن تولي فترة توليه منصب القضاء ذكرا ، وقد تتبعت كل ما كتب
عنه ، فلم ألق أي تفصيل حول ذلك ، ولعل سبب ذلك راجع الى
كونها فترة عابرة في حياته لم تطل مدته التي - لعلها - حلت
من موافق مغيرة ، وغير عادية ، ذلك لأن المؤرخين مغرمون بنقل
الغرائب ، والعجائب واللاعاديات من الحوادث .

وقد تولي القضاء كما يبدو بعكبرا ، لأن أبا حامد ابن
أحمد الاستواثي ذكر أنه تولي القضاء قبل أبي بكر ابن الطيب
الباقلائي .

حياته :

نظرا الى الحالة المعيشية ، والمهنة التي كان يمارسها أبوه
يمكن القول بأنه لم يكن ربيب نعمة ، ولا سليل أسرة ثرية ،

١- وفيات الأعيان لابن خلكان ج٤ ص٢٦٩ ، سير أعلام النبلاء
للذهبي ج١٧ ص١٩٠ مقدمة اعجاز القرآن للسيد صقر ص١٧.

بل كان بداية حياته حياة كفاف .. ولكن توليه القضاء يمكن اعتباره تحولا كبيرا في حياته ، لأن منصب القضاء أيامنا كان من المناصب المرموقة لا يرقى إليها كل أحد ، ومن قدر له أن يتقلده فإنه كان ينعم بنوع من الرفاهية ، وذلك انطلاقا من شروط القضاء الصعبة التي منها توفر الكفاية ليسم القضاء من التأثيرات الخارجية، وخاصة منها تلك التي تتعلق بالمستوى المعيشي .

ولقد أوقف حياته كلها على أمرين برع فيهما أيما براعة وهما :

الأمر الأول : التدريس ، وقد حظي بمكانة عليا فيه ، ونال إعجاب الكثيرين ، وليس أدل على ذلك أن الخليفة عضد الدولة دفع بابنه صمصام الدولة إليه ليؤدبه ، ويعلمه ، وقد ألف له كتابه الشهير " التمهيد " .

ومن المعلوم بطبيعة الحال أن الخلفاء أيامنا لم يكونوا يدفعون بأبنائهم إلى كل أحد ، وإنما كانوا يختارون مؤدبي أبنائهم اختيارا دقيقا ، ومبنيًا على تمكن المختارين في العلوم ، وتفوقه فيها ..

الأمر الثاني : التأليف ، وعن ذلك يقول ابن كثير :

" ورد القاضي كان كل ليلة عشرين ترويحاً ، فإذا أدها وضع الدواء بين يديه ، وكتب خمسا وستين ورقة تصنيفا عن حفظه ، فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته ، وأمره بقرائه عليه ، وأملى عليه الزيادات فيه . قالوا وقد حسبت تواليفه وأملأته ، وقسمت على أيام عمره من مولده إلى موته ، فخص كل يوم عشر ورقات " (١) .

١- البداية لابن كثير ج٢ ص ١٤٤ .

مذهبه العقيدي

يعتبر القاضي أول من وضع قواعد ومعالم المذهب الأشعري بعد الإمام الأشعري ، وقد كان علما من اعلام الأشاعرة ، وطبقت شهرته الإفاق ، وعلى الرغم من كونه اشعريا ، فقد قال عنه ابن تيمية :

" أبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبو بكر الباقلائي وأمثالهم أقرب الى السنة ، وأتبع لأحمد بن حنبل " (١).

مذهبه الفقهي

ان هناك ثمت خلافا بين المؤرخين في تحديد المذهب الذي كان عليه القاضي في الفروع ، ولعل اصح قول في ذلك هو انه كان مالكيا انتهت اليه رئاسة المالكية في عصره على الرغم من عيشه في بغداد ، وقد تنتمذ عليه أبو ذر الهروي المالكي ، وأبو محمد عبد الوهاب ابن نصر المالكي .. وأبى الباجي في كتابه " احكام الفصول " الا ان يطلق عليه لقب " شيخنا " ، وأحيانا يدرجه قائلًا " وذهب الى هذا من اصحابنا القاضي أبو بكر " .

واضف الى كل ذلك ما أكد جمهور المؤرخين (٢) كالخطيب

البغدادي انه كان شيخ المالكيين في وقته .. وكذلك أكد ابن العماد انه المالكي الاصولي ، وأوحد وقته في فنه ..

١- الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٩٨ .

٢- ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٥٨٥ ، شجرة النور الزكية لمطوف ج ١ ص ٩٢ ، تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٢٥٥ ، الكامل لابن الاثير ج ٧ ص ٢٦٩ ، البداية لابن كثير ج ٢ ص ١٤٤ ، جذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ١٦٨ .

وأكد ابن عمار الميورقي أنه كان مالكيًا متورعًا ، لم تحفظ له زلف ، وغير هؤلاء كثير مما يؤكد أنه كان مالكيًا .
 وما ما يذكر من أنه كان شافعيًا (١) ، فإن هذا لا يقوم على أساس قوي ، ولعله يشفع لمن يرى ذلك أنه كان شافعيًا في أصول الفقه ..

ويخرج رأي الذين ذهبوا إلى أنه كان حنبليًا (٢) أنه كان حنبليًا في عدم القول بخلق القرآن ، ولا يعني هذا في أي حال من الأحوال أن غير الحنابلة يقولون بخلق القرآن - وذلك بناء على ما يسمى مفهوم اللقب ، وهو مفهوم يتفق أكثر علماء الأصول على أنه لا اعتبار له ، ولا اعتداد به البتة - ، وإنما اشتهروا بعدم القول بخلق القرآن ، وذلك نظرًا إلى محنة الإمام أحمد بن حنبل في ذلك ، وقد كان الناس يميزون عصرنا بالقول بخلق القرآن ، وعدم القول به حسب نسبتهم إلى الحنابلة ...

ولهذا عند ما أراد الإمام الأشعري أن يتبرأ من عقيدة المعتزلة صرح بأنه أصبح يقول ما يقول الإمام أحمد ، وحوال ردائه ليدل ذلك دلالة واضحة على تحوله من الاعتزال الذي كان أبرز سمته فيه القول بخلق القرآن .

أذن لا غبار من أن يقال أن القاضي كان حنبليًا تأكيدًا على أنه لم يكن ممن يقول بخلق القرآن ، شأنه في ذلك شأن جل الحنابلة - إن لم يكن كلهم - ..

- ١- ذكره الجراعي في شرح مختصر أصول فقه الإمام أحمد ص ٢٠٨ ، وطبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٥٥ ، الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ٢٦٩ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٢٠١ .
- ٢- هامش الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ٢٦٩ .

تمكنه من علم أصول الفقه

يعتبر القاضي علما من كبار اعلام علماء الاصول، وتعتبر آراؤه ومؤلفاته الاصولية المرجع الاساسي لكل من جاء بعده ممن التفتوا على طريقته المتكلمين .. وفي هذا يقول الزركشي :

" .. وجاء من بعده - الشافعي - فبينوا - علم الاصول - وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان : قاضي السنه ابو بكر بن الطيب ، وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوستعا العبارات ، وفكنا الاشارات وبيتنا الاجمال ورفعنا الاشكال واقتضى الناس بآثارهم وساروا على لاجب نارهم ، فحزروا وقزروا وصوروا ... " (١)

ولذا فليس من عجب ان ينفرد بآراء كثيرة في الاصول لم يسبقه اليها احد ، وقد كان علم الاصول قبل كتابه " التقريب والارشاد " غير مدون (٢) في كتاب مستقل مرتب، وبتأليفه كتابه ذاك الذي جمع كل ما يبحث فيه في الاصول وجد للاصول مرجع مستقل وأكد برهان على هذا آراؤه الكثيرة في جلّ مباحث الاصول ..

وفاته (٣)

تكاد كتب التاريخ تتفق على ان القاضي توفي عام ثلاثه بعد المائتة الرابعة من الهجرة ، وكانت وفاته في يوم السبت لتسع بقين من شهر ذي الحجة ، وصلى عليه ابنه الحسن الذي كان شابا مرجوا ، ودفن في داره ، ثم نقل بعد ذلك في مقبرة باب حرب في قرية بقرب قبر الامام احمد ابن حنبل - رحمهم الله جميعا - .

١- البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٦

٢- الفكر الاصولي لابو سليمان ص ١٦٩

٣- تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٣٨٢ ، وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٦٩ ، سير اعلام النبلاء للذهبي ج ١٧ ص ١٩٣ ، ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٥٨٦ ، الاعلام للزركلي ج ٣ ص ٩٠٩ .

وقد ريشاه بعض الشعراء قائلاً (١):

انظر الى جبل تمشي الرجال به * وانظر الى الفجر ما يحوى من الصلح
انظر الى صارم الإسلام منغمدا * وانظر الى درة الإسلام في الصدق .
هذه نبذة موجزة عن شخصية القاضي ، وقد تجنبت فيها
الإطالة ، وآنسرت الاختصار ، نظرا الى توفر كتب كثيرة عني
مؤلفوها بتناول جميع جوانب حياته بالدراسة والتحقيق ، ولعل
من أهم تلك الكتب التي تعرضت لتفاصيل جميع حياته :
ترجمة حياته في مقدمة كتابه اعجاز القرآن بتحقيق الأستاذ
الفاضل - السيد صقر - رحمه الله تعالى رحمة واسعة .

وقد أوفى هذا العالم الكبير جميع جوانب حياة القاضي
دراسة ، وبحفا فائقين ، وكل من أتى بعده يعتبر عالما عليه ،
جزاه الله عنا خيرا .

١- تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٣٨٣ ، تبين كذب المفترى لابن
عساكر ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٧٠ ،
سير اعلام النبلاء للذهبي ج ١٧ ص ١٩٢ .

دراسة تحليلية لعصر القاضي

انه كما يقال : "ان الانسان ابن بيئته " ، في هذه المقولة شيء من الحقيقة يمكن ان يصدق على آراء القاضي ، ويتبين ذلك من خلال القاء نظرة سريعة مركزة في الحياة السياسية ، والحياة الفكرية ، والحياة الاجتماعية في العصر الذي عاش فيه ..

أولاً : الحياة السياسية في عصر القاضي (١).

انه ليتمكن وصف الحياة السياسية التي عاش فيها بأنها كانت حياة اضطرابات ، وفتن ، وحروب تنطفيء نارها لتشتعل مرة أخرى ها هم البويهون يقيمون دولتهم ، ويعلنون انفصالهم عن الدولة العباسية التي كانت تعاني ضعفا ، وتقهقرا شديدين ، بل ها هو الخليفة المتقي بالله أبو اسحاق ابراهيم يلوذ بالفرار من شدة بطش وضاوة حرب البويهيين ، وما ان يتقلد ظفنه المستكفي بالله ، فيغار عليه ، ويلوذ هو الآخر بالفرار ، بيد انه لم ينج في ذلك ، بل اعتقل ، وسيق الى حيث دار معز الدولة البويهى وعنده حبس ، وخلق من الخلافة ، واذيق كل الالوان التعذيب ، حتى سملت عيناه .

وإذا كان الأمر استتاب لأولئك البويهيين بعد انتصاراتهم على العباسيين ، غير أنهم واجهوا حروبا ضروبا مع الأتراك الذين كانوا ينازعونهم في تغليب الخلافة ، والتفرد بها ، بعد انتزاعها من العباسيين الذين قضي على دولتهم ، وتفردوا بأيدي سبأ.

١- التاريخ الكبير لابن عساکر ج١ص١٥٤ ، تاريخ الشعوب الإسلامية

ولكن النصر والتمكين كان حليف البويهيين على حساب الأتراك في تلك الحروب التي كانت نيرانها مشتعلة كل الاشتعال.

وقد اتصل القاضي أبوبكر بهذه الدولة الفتيحة - الدولة البويهية - واستخلصه الخليفة عضد الدولة ، وقرّبه اليه ، بل انه دفع بابنه صمصام الدولة ليؤدبه ، ويعلمه عقيدة أهل السنة والجماعة .. ويعتبر هذا دليلا كافيا على المكانة العلمية التي كان يتمتع بها القاضي بين أقرانه في عصره .
وأضف الى هذا أن عضد الدولة قد وفده الى ملك الروم ، بعد أن افتتح بتفوقه العلمي الذي كان يفتره الخليفة ، ويجله فيه ، وقصه سفارته تلك معروفة في كتب التاريخ (١).
اذن يمكن القول بأن الحياة السياسية في عصر القاضي شهدت تحولا كبيرا ، واضطرابا مريرا .

ثانيا : الحياة العلمية والفكرية في عصره (٢).

كان من المتوقع أن تتأثر الحياة العلمية والفكرية بالجو السياسي المكهرب المضطرب الذي ما عرف الاستقرار الا بعد فترة طويلة ، ولكن مع ذلك لم يصب الحياة العلمية والفكرية ذلك الاضطراب ، والأحداث الدامية المولمة ، بل على عكس ذلك ، فقد نشطت الحركات العلمية ، والفكرية في هذا العصر ، وقد وصف أحمد أمين هذه الحركات العلمية قائلا :

-
- ١- تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ، الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٦ ، البداية لابن كثير ج ١١ ص ٣٥٠ ، تبیین كذب المفتری لابن عساکر ص ٢١٨ ، ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٥٩٦ .
 - ٢- تاريخ الفلسفة للديبور ص ١٠ ، ضحى الإسلام لقاسم أمين ص ٥٩ .

" أرى أن العلم والأدب رقييا في هذه الفترة عما كانا عليه من قبل ، وأنه لم يؤثر فيها كثيرا ضعف خلفاء بغداد ، ذلك أن كل من تهيأ له أن يستفيد من بغداد كان يعمل على تنشيط الحركة العلمية ، والفكرية في مركز دولته تشبها بمركز الخلافة ، هذا إلى أن أكثر الولاة الذين استقلوا كانوا على حظ كبير من الثقافة ، والعلم كالبويهيين الذين كان منهم الشعراء والأدباء ، والذين كانوا لا يولون ، ولا يستوزون إلا عالما ، أو أدبيا " (١).

إذن يمكن وصف الحياة العلمية والفكرية المزدهرة على الرغم من الفساد السياسي الرهيب - الذي غالب ما يؤثر في كل النواحي الحياتية - بأنها كانت حياة تناقض عجيب .. تقدم كبير للحياة العلمية والفكرية ، وتأخر وانحطاط للحياة السياسية القائمة .

" حتى إذا بلغ النشاط العلمي أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط " (٢) .

وإذا نظرنا إلى الحياة الفكرية خاصة نجد أن قوة وسلطان المعتزلة الذي كان في أوجه أيام هارون الرشيد، وابنيه الأمين والمأمون أخذ يتآكل ، ويخبو ناره رويدا رويدا ، بل لم تعد لهم عند البويهيين قوة فعالة مؤثرة بعد أن فضحتهم الله على يد القاضي في مناظرة في ديوان الخليفة عضد الدولة ..

١- ضحى الإسلام لقاسم أمين ص ٩٥

٢- تاريخ الفلسفة في الإسلام للديبور ص ١٠ .

ولذلك أبى الخليفة إلا أن يكون القاضي مؤدب ابنه صمصام الدولة ، ويظهر استياءه من عقيدة المعتزلة المنحرفة الباطلة ولم تكن عقيدة المعتزلة وحدهم آخذة في الانهيار والزوال ، بل ان الشيعة لم يكونوا أسعد حالا من المعتزلة في ذلك، فقد خذت انفسهم نوعا ما ، وخاصة بعد أن صارت الخلافة الى المتوكل على الله - قبل البويهيين - .

ونظرا الى القول مكانة هذه العقائد التي كانت في يوم من الأيام متمكنة ، ومتسلطة على مخالفيها نتج عن ذلك ظهور تحرك علمي واسع النطاق؛ إذ طفق أصحابها يجدون، ويجتهدون، ويقتنون أوقاتهم بحفا ، وتحقيقا ، ودراسة ، علتهم يعطرون على براهين ساطعة تعيد لعقيدتهم القوة ، والتقدير اللذين فقدتهما بسبب العقيدة الجديدة - عقيدة أهل السنة والجماعة - في نظرهم .. ولهذا فليس من عجب أن يعمر مجالس الخلفاء البويهيين بمناظرات ومجادلات بين أهل العقائد المختلفة، بل لا عرو في كل ذلك أن يغيرها الخليفة نفسه الذي كان شغوفا بالعلم، ومقدرا للعلماء ، وأصحاب المواهب العلمية ..

ولما كانت الحياة العلمية والفكرية في قمتها في ذلك العصر ، فانها افترت أيضا تافير في آراء القاضي العقيدي ، والأصولية ، والأدبية ، ويظهر ذلك جليا في ردوده التي كانت تتسم بها آراؤه ، بل انه في بعض الأحيان كانت تعريفاته تخضع على التركيز على جانب بعينه يصرفه على الرد على مزاعم خصومه، كما هو الحال عند تعريفه النسخ ، وقبله الأمر ، وغير ذلك من آرائه التي كان منبعها هذا الوضع التنافسي العلمي .

وأيا ما كان الأمر، فإنه يمكن القول بأن الحياة العلمية والفكرية قد كان لها دور بارز في تكوين آراء القاضي الأصولية والعقيدية، شأنه في ذلك شأن كل الذين عاشوا في تلك الحقبة الناضجة علميا، والمضطربة سياسيا..

فالمفاجئ: الحياة الاجتماعية في عصره.

وكما أسلفنا أن العصر الذي عاش فيه القاضي كان عصر تناقض، وعدم استقرار سياسي، فقد بدا ذلك التناقض أيضا في الحياة الاجتماعية، إذ كانت الحياة الاجتماعية أيامئذ حياة ترف، وبذخ، ورفاهية بسبب اغداق الأموال الطائلة على مقر الخليفة - بغداد - التي لم تعرف فترة رخاء، وازدهار مثل ما عرفتھا في ذلك العصر.. ولهذا فقد عاش قصر الخليفة، ومن حوله من المقربين حياة مستقرة ماديا، وحدثت عن الهناء والرخاء اللذين كانت تنعم بهما الدولة البويهية، وقبلها الدولة العباسية في أخريات أيامها!!

وقد نشأ من ذلك الظرف المادي المستقر انعدام للتوازن الاجتماعي السليم، بل ظهر على السطح ذلك الاختلال الرهيب في توزيع الثروة، والتفاوت المدهش بين طبقات المجتمع..

في قصر الخليفة ومن حوله ينعم فيه أناس برغد العيش، وترفيه، وبعيدا عن القصر جماعة أخرى من الخلق يتضورون جوعا، وفقرًا لا يجدون لقمة عيشهم، ويبلغ ذلك الخلل الاجتماعي أشده، حتى يصف العالم الفيلسوف أبو بكر القومس حياته المعيشية عصرئذ قائلا:

" ما ظننت ان الدنيا ونكدها تبلح من انسان ما بلغت مني
ان قصدت دجلة وعتسل ، نضب ماؤه ، او خرجت الى القفار لتيمم
بالصعيد عاد طدا املس " (١).
واما ابو سليمان شيخ ابي حيان التوحيدي ، فيصف حالته
المعيشية قائلا :

".. بحاجة ماسة الى رعيه ، وحوله ، وقوته قد عجزا عن اجرة
مسكنه ، ووجبة غذائه ، وعشائه ... " (٢).

ونظرا الى هذا التباين في المستوى الاجتماعي بين الطبقات
تولد في النفوس الضغائن ، والحسد ، والعداوة في القلوب ..
فمن كانوا مقرّبين من الخليفة - كما كان القاضي الفيراني لدى
عقد الدولة ، وغيره من العلماء - نالوا نصيبا اوفر من
الغيرة عليهم ، وحسداهم على ما هم فيه من النعم ، والترفع ..

ولهذا فلا عجب ان يجد المرء رأيا وذهبا عند كتابه سيرة
وتاريخ ابي انسان في هذا العصر ، فها هو القاضي على لسان
احبائه " العالم الرباني ، ناصر السنة ، وكاسر شوكة المعتزلة
والشيعة ، لم تحفظ له زلة ، ولا نسبت اليه نقيصة . بل انه
شيخ السنة ، ولسان الامة ، وما سرّ اهل البدع بشيء كسرورهم
بموته . ان صلاحه كان اكفر من علمه ، وما نفع الله هذه الامة
بكتبه ، وببفتها فيهم الا بحسن نيته ، واحتسابه بذلك ، وان ما
كان يظمره من الورع ، والديانة ، والزهد ، والصيانة اضعاف
ما كان يظهره .. كل مصنف ببغداد انما ينقل من كتب الناس
الى تصانيفه سوى القاضي ابي بكر ، فان صدره يحوى علمه ،

١- الامتاع والمؤانسة للتوحيدي ج ١ ص ١٣٠ .

٢- المرجع السابق ج ١ ص ١٣٠ .

وعلم الناس " (١).

وأما القاضي على لسان أعدائه، وحساده كلاسفرائي وغيره ، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، ويقول بأن القرآن مخلوق .. (٢) ، وأما أبو حيان التوحيدي فإنه قال فيه شعره المشهور :

فما شر الضلالة أم عمرو **** بصاحبك الذي لا تصحبينا .

ويواصل في تهمة قائلًا : إن القاضي يزعم أنه ينصر السنة ، ويفنم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في إضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة ، وإن هذا لمن المصائب الكبار ، والمحن الغلاظ ، والأمراض التي ليس لها علاج (٣).
وأي بعد من هذين العدوين اللدودين - الإسفرائيني ، والتوحيدي - فإن للقاضي عدو أشد بغضا ، وضعيفة له منهما ، وهو ابن حزم الذي قال عن القاضي :

" كافر أصح الكفر ، مشرك يندح في النبوات ، ملحد خبيث المذهب ملعون ، يلحد في أسماء الله ، ويخالف القرآن ، ويكذب الله ، نذل يوجب الشك في الله ، وفي صحة النبوة ، مظلم الجهالة ، من أهل الضلالة ، مرور فاسق ، أحقق ، يكيد للإسلام ويستخف به ، صدق فيه قول القائل :

- ١- تبیین کذب المفتری لابن عساکر ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، وفتاوی الاعیان لابن حنکلی ج ٤ ص ٢٦٩ ، ترتیب المدارک للقاضي عیاض ج ٤ ص ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، تاریخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ، وفتاوی الاعیان لابن حنکلی ج ٤ ص ٢٦٩ ، سیر اعلام النبلاء للذهبی ج ١٧ ص ١٩٠ .
- ٢- مجموعة رسائل ابن تیمیة ج ٥ ص ٣٣٨ .
- ٣- الامتاع والمؤانسة للتوحيدي ج ١ ص ١٤٣ .

شهدت بأن ابن المعلم هازل *** باصحابه والباقلاني أهزل .
وما جعل الملعون في ذاك دونه *وكلهم في الأفك والكفر منزل (١)

هذه آراء بعض معاصري القاضي فيه ، ولا يخفى ذلك الجور
الرهيب الذي اتسم به وصف أعدائه ، بل إن هناك أسرافا وتجنبا
على عرض القاضي ، ويجب على كل مسلم أن يترفع عن لصفه بأخيه
وقد تميز ما قالوه بالحقد والغيرة ، والحسد ، وخاصة الهوى
في اصدار الحكم ...

وأنا أقول إن القاضي لم يكن داعيا إلى الظلمة ، ولا كان
كافرا أصح ، بل لم يكن مشركا ، ولا خراميا ولا قاتلا بخلق
القرآن .

وإني لأعجب كثيرا من جرأة هؤلاء الثلاثة على القول الزور ،
والاعتداء على أعراض الناس ظلما ، وعدوانا ، بل إن الأسف
الممض ليخنتني وأنا أقرا هذه الاتهامات النابعة من الحسد ،
والغيرة المغلظة العمياء ..

وما كان لابن حزم ، ولا للأسفراثييني ، ولا لأبي حيان
التوحيد ليقتولوا ، ويفجروا عند ما خاصوا ، لأن الرسول -
عليه الصلاة والسلام - قد نهى عن ذلك ، وجعله صفة من صفات
المنافقين " .. وإذا خاص فجر .. " .

ما كان لهم لتخضع أحكامهم لهواهم ، فيجورا ، ويسرفوا ،
ويظلموا ، لأن عرض المؤمن أعظم عند الله حرمة من الكعبة
المشرقة !!

١- الفصل في الملل والنحل لابن حزم ج ٤ ص ٢٢١ ، ٢٢٥ .

وأيا ما كان الأمر، فإن الإفرة ، والمكانة ، والعزة التي نال القاضي نصيبا من كلها كان وراء ذا الحقد ، وذاك البفض، وذلك الإفك العظيم ، وقد كان لاختلال التوازن الاجتماعي عامل من عوامل تعنشي ذلك في نفوس كثيرة؛ لأنه ما اختل في مجتمع أي مجتمع التوازن الاجتماعي ، ووجد فيه التفاوت بين الطبقات إلا وشاع فيه الضغائن ، والغيرة ، والشحناء الباعثة من الطبقة المظلومة .

نسأل الله أن يجنب المجتمعات من الاختلال في التوازن الاجتماعي وظهور الطبقات المتباينة .

هذا هو التحليل الموجز للعصر الذي عاش فيه القاضي ، وتجلى تباينه في آرائه الأصولية ، والاعتقادية ، والفقهية ، وقد صدق فيه تلك المقولة - الإنسان ابن بيئته - نوعا ما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما هي آرائه الأصولية التي لم تسلم من تأثير العصر فيها ؟

الباب الأول

آراء القاضي في مباحث الحكم

تناولت في هذا الباب آراء القاضي في مباحث الحكم ،
والحاكم والمحكوم عليه - المكلف - ، وقد اقتصرت على المباحث
التي الفت له رأيا فيها ، متجنباً الإطالة في ذلك .
واشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول رئيسة وهي :

الفصل الأول : آراء القاضي في مباحث الحكم الشرعي

التكليفي .

الفصل الثاني : آراء القاضي في مباحث الحكم

الفصل الثالث : آراء القاضي في مباحث المحكوم عليه .

الفصل الأول

آراء القضاة في مباحث الحكم الشرعي

تحت هذا الفصل عنيت بدراسة آراء القضاة التي عرفت عليها في بعض مباحث الحكم التكليفي ، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث وهي :

المبحث الأول : تعريف التكليف عنده .

المبحث الثاني : الواجب ، وتحتة سبعة مطالب وهي :

أ- تعريف الواجب .

ب - الفرق بين الواجب والقرض .

ج - حكم قضاء الواجب المؤقت الفنايت .

د - فعل الواجب الموسع بعد تأخيره على الرغم من غلبة

ظن المكلف بالاخترام قبل خروج الوقت .

هـ - اشتراط العزم عند ارادة تأخير الواجب الموسع عن

أول وقته .

د - المطلوب في الواجب المخير .

و - المخاطبون بالواجب الكفائي .

المبحث الثالث : المندوب مأمور به ، وهو من التكليف .

المبحث الأول التكليف عند القاضي

التكليف في اللغة (١)

التكليف مصدر لفعل كلف المضعف العين ، و يقال : كلفه أي أمره بما يشق عليه ، والمكلف هو الواقع فيما لا يعنيه ، والكلفة تنطلق على ما تكلفه الشخص من أمر في شائبة أوحق ، وتطلق أيضا على المشقة ، وعلى ضمن الشيء ومصاريفه .
اذن التكليف في اللغة هو الأمر بما يشق على المأمور به .
أما التكليف في الشرع فنقد عرفه القاضي بأنه :
الأمر بما فيه كلفة ، والنهي عما في الامتناع كلفة ، وان جمعتهما قلت : " الدعاء الى ما فيه كلفة ، والأمر على الندب ، والنهي على الكراهية من التكليف " . نقل عنه هذا التعريف الجويني (٢) وآل تيمية (٣) .
شرح هذا التعريف :

قوله " الأمر بما فيه كلفة " يقصد به ما كان الامتناع به داعيا الى مشقة شرعية معتبرة كاقام الصلوات ، وايتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت وكذلك صدقات التطوع ، و صلوات النوافل ، وغير ذلك مما اصطلح عليه علماء الأصول بالواجبات ، والمندوبات مطلقا لأن الامتناع بكل من هذه فيه مشقة على النفس .

١- لسان العرب لابن منظور ج ٣ ص ٢٨٧ ، محيط المحيط للفيروز

آبادي ج ٢ ص ١٨٣٣

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ١٠١

٣- المسودة آل تيمية ص ٢٥ ، ولكنه لم ينقل ذا التعريف بحذافيره ، وانما نقل منه الجزء الأخير فقط .

وقوله "بما فيه كلفة" فصل في التعريف ، يخرج به ما لم يكن الإمتثال به داعيا الى مشقة من المباحات كترك اكل اللحوم والخضروات ، وغير ذلك من الامور الخالية من المشقة المعتبرة .

وقوله " النهي عما في الامتناع عنه كلفة " يقصد به كل ما كان في الامتناع عنه مشقة على النفس مثل الامتناع عن المحرمات ، وارتكاب المحظورات من زنا ، وسرقة ، ونفاق ، وغيبه .. والامتناع عن الشبهات ، وغير ذلك مما يصطلح عليه علماء الاصول بالمحرمات والمكروهات .

وقوله "عما في الامتناع عنه كلفة" فصل آخر في التعريف يخرج به ما لم يكن في الامتناع عنه كلفة كما هو الحال في المباحات من امتناع عن اكل الغواكه .

وقوله "الدعاء الى ما فيه كلفة" تلخيص واختصار لما فصله ، فكل ما كان في الإمتثال به مشقة ، او في الامتناع عنه مشقة فان ذلك يسمى تكليفا ، وما ليس فيه من مشقة امتثالا او امتناعا فانه ليس بتكليف .

وقوله "والامر على الندب" يقصد به ان المندوب من الاحكام التكليفية ، وبمعنى آخر يعتبر الامر على الندب من التكليف ، وفي هذا اشارة الى ان الامر قد يفيد الوجوب ، وقد يفيد الندب .

ويرجع اعتداده بان المندوب مكلف به لانه يتحقق فيه مشقة كما يتحقق مثل ذلك في الواجب عند الإمتثال .

وقوله "والنهي على الكراهية" من التكليف " يريد به ان من الاحكام التكليفية ما يطلق عليه النهي على الكراهية ، وهذا هو المكروه لان في الامتناع عنه مشقة كما هو الحال في الامتناع عن الحرام ، وفي هذا اشارة ايضا الى ان النهي قد يفيد التحريم ، وقد يفيد الكراهية .

فذلكم القول :

يمكن رسم أنواع الأحكام التكليفية عند القاضى من خلال هذا التعريف الذي يتبدى فيه أن الأحكام التكليفية أربعة وهي :

١- الواجب

٢- المنذوب

٣- الحرام

٤- المكروه .

وهذه هي الأحكام التكليفية عنده بمنطوق هذا التعريف ، ولا يدخل فيها المباح إلا بالنظر الى جانب الاعتقاد فى المباح، فيمكن الحاقه بالأحكام التكليفية ، وهكذا دواليك .

المبحث الثاني
الواجب الشرعي
المطلب الأول
تعريف الواجب عند القاضي

الواجب في اللغة (١)

اسم فاعل بمعنى اسم مفعول ، يقال : وجب الشيء يجب وجبة ،
ووجوبا بمعنى لزم لزوما .

وأما الواجب في الشرع فقد عرفه القاضي :

" هو الذي يذم تاركه ، ويلام شرعا بوجه ما " . . نقل عنه هذا
التعريف الغزالي (٢) ، الرازي (٣) آل تيمية (٤) ، الجراعي (٥) .
شرح هذا التعريف :

قوله " هو الذي يذم " أي الحكم وهو جنس في التعريف
يشمل كل حكم من الأحكام التكليفية الأربعة من وجوب ، وتنب ،
وحرمة ، وكراهة .

وقد اختار لفظ "يذم" لمعنى وهو أنه ليس من شروط الإيجاب
استحقاق العقاب على تركه ، ولا يستلزم الإيجاب العقاب عنده (٦)
لذلك فضل لفظ "يذم" على لفظ "يعاقب" .

١- لسان العرب لابن منظور ج ٣ ص ٨٧٩

٢- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٦٦

٣- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ١١٧ ، وفيه حذف لكلمة " يلام"
وعبارة "بوجه ما" وبدلا منها عبارة " على بعض الوجوه " .

٤- المسودة لآل تيمية ص ٥٧٦

٥- شرح مختصر أصول فقه الإمام أحمد للجراعي ص ٢٧١

٦- المسودة لآل تيمية ص ٤٤ .

وقوله "تاركه" فصل في التعريف يخرج به المندوب ،
والمكروه ، لأن تاركهما يذم ، ويخرج كذلك الحرام لأن فاعله هو
الذي يذم ، وأما تاركه فإنه يشاب مطلقاً ويخرج كذلك المباح
إذا عد من الأحكام التكليفية .

وقوله "ويلام" إضافة بيان لكلمة "يذم" وهو مع ذلك فصل
آخر في التعريف خرج به تارك المباح إذا عد من الأحكام
التكليفية .

وقوله "شرعا" يقصد به أن يكون مصدر الذم واللوم الشرع ،
وهذا فصل ثالث في التعريف يخرج به الذم واللوم الذي مصدره
العقل أو البشر .

وقوله "بوجه ما" يريد به أن تارك الواجب الموسع إذا
تركه في كل الوقت يذم ، وكذلك يذم تارك الواجب المخير إذا
تركه وبدله ، ويذم جميع المكلفين إذا تركوا الواجب الكفائي
جميعاً، وهو في الوقت نفسه فصل رابع يخرج به ما لو ترك الواجب
الموسع في أول الوقت أو في وسطه فإنه لا يذم ، وكذلك لا يذم تارك
بعض الواجب المخير دون كله ، ولا يذم جميع المكلفين إذا قام
بعضهم بالوجب الكفائي.

المطلب الثاني
التفريق بين الواجب والفرض
عند القاضي

هل هناك فرق بين الفرض ، والواجب شرعا ، أم هما مترادفان ؟
ينفصل عن القاضي لأنه كان يرى أن هناك فرقا بين الفرض والواجب ، وأن ليس كل ما يطلق عليه واجبا، فرضا، بل أن الفرض أكد من الواجب ، ويعتبر هذا الرأي منه انتصارا للحنفية (١) الذين يفرقون بين الفرض والواجب، ويقتدون بالفرض بأن يكون فعله مطلوبا طلبا جازما بدليل قطعي ؛ وأما الواجب فهو ما كان مطلوبا فعله طلبا جازما بدليل ظني .. وهذا هو المقصود من قول القاضي أن الفرض أكد من الواجب .
نقل عنه هذا الرأي ابن اللحام (٢) ، وابن النجار (٣) وأكدوا على التسوية بين مذهب القاضي ومذهب الحنفية ، وذكرنا أن ذا هو الاتجاه الذي ارتضاه القاضي .

ولقد راودني شكوك كبيرة حول صحة نسبة ذا الرأي الى القاضي ، ذلك لأن ابن السبكي ينقل عنه رأيا يوحي أنه لم يكن يرى ما يراه الحنفية من التفريق بين الواجب والفرض ، بل أنه ليعترض على رأي الحنفية في هذا ، ويلزمهم ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة، ودية الأصابع، والعاقلة،

١- الأصول للسرخسي ج ١ ص ١١٠

٢- القواعد والفوائد لابن اللحام ص ٦٣

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٣٥٣ .

وعير ذلك فرضا، بل يكون الإشهاد عند السامع ونحوه من
 المندوبات الثابتة بالقرآن فرضا ، وذلك لأن الحنفية ادعوا أن
 الغرض ما ثبت بالقرآن ، والواجب ما ثبت بالسنة .
 وإمام هذا النقل عند ابن السبكي(١) وما نقله ابن وابن النجار
 لم نجد من بد من ترجيح ما نقله ابن السبكي للأسباب الآتية :
 ١- ابن السبكي أكثر حرصا على نقل آراء القاضي ،
 وانفراداته من ابن اللحام ، وابن النجار ، فيرجح نقله عنه
 على نقلهما .

ب - ما نقله ابن السبكي هو الذي ينسجم مع تعريف القاضي
 للتكليف السابق .

ج - لو كان رأيه مثل رأي الحنفية لتبادر الى ذكر ذلك
 عنه بعض علماء الحنفية في كتبهم ، وذلك نظرا لمكانته
 العلمية المرموقة ، ووجهه استدلاله الأصولية، ولكن لم نجد
 لأي منهم نقلا عنه .

د - لو افترض ترجيح نقل ابن اللحام ، وابن النجار ،
 لترتب على ذلك أن تكون الأحكام التكليفية عنده سبعة، لا أربعة،
 ذلك لأن التفريق بين الغرض والواجب باعتبار كون دليل الغرض
 في شبوته ودلالته قطعيا ، ودليل الواجب في أحدهما ظنيا، يحتم
 المصير الى مثل ذلك في الحرام ، و المكروه بنوعيه من باب
 الملازمة.. وهذا مما لا سبيل الى نسبته الى القاضي ، وإلا لم
 يكن تعريفه التكليف صوابا، ولا موثقا ..

اذن من أجل ذي الأسباب يرجح نقل ابن السبكي على نقليهما،
 وأقل ما يمكن قوله في نقليهما عنه - ان لم يقل بعدم صحته -
 لعله كان رأيا له ، فلم تراجع عنه ..

المطلب الثالث

قضاء الواجب المؤقت الفناث

إذا ترك المكلف الواجب المؤقت حتى خرج وقته المعين ،
فهل يجوز له بعدئذ أن يفتيه في وقت آخر بلا أمر من الشارع ،
أم لايجوز له ذلك ؟

يرى القاضي أنه إذا فات وقت الواجب المؤقت لايجوز قضاؤه
إلا بأمر ثان من الشارع ، ويسقط المأمور به بفوات وقته إذا لم
يكن نمت أمر آخر من الشارع بقضائه (١) .
واستدل على ذلك :

الأمر المؤقت مخصوص بإيقاعه في ذلك الوقت، وليس بأمر
بإيقاعه في غيره ، ولا إيقاع منطه في غير ذلك الوقت مما يعني
انعدام التخيير بينه وبين منطه وتعليق الفعل بوقت معين
كتعليقه بشخص معين ، ومن المعلوم أن الفعل المأمور به في
شخص معين لايجوز قضاؤه من شخص آخر، فكذلك الحال في الفعل
المتعلق بوقت معين ، لا يجوز فعله في وقت آخر غير المعين إلا
بأمر ثان ناص على ذلك ، وإذا عدم الأمر لم يجز إيقاعه قضاء .
نقل عنه هذا الرأي الباجي (٢) .

١- ذا الرأي له غير منسجم مع رأيه حول وصف فعل ذلك المكلف
الذي تضييق عليه الواجب الموسع بأنه قضاء، وليس بإداء ،
فكيف صح له وصف ذلك الفعل بالقضاء مادام وقت الواجب
الموسع قد خرج في حقه وليس هناك من نص ثان يأمره
بالقضاء ؟ إذن ليكن هناك انسجام بين رأيه هناك، ورأيه
هنا لا بد له من المصير إلى أن مايفعله المكلف هناك
إداء ، وليس بقضاء .

٢- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ١٠٨ .

وذهب طائفة من الأصوليين الى ان المأموره لا يستقط
 بغوات وقته المعين ، ولا يحتاج فيه الى امر بان عند قضاؤه ،
 وانما يكفي فيه الامر الاول، بدليل ان الغرض نفس الفعل
 فلا معتبر بالوقت ؛ ثم انه لما ثبت وجوب الفعل لم يجز استقاطه
 لمعنى الوقت قياسا على الدين المؤجل ، فانه لا يجوز استقاطه
 بمعنى الاجل (١).

ويظهر لي ان لما ذهب اليه بعض الحنفية وجاهة وقوة،
 ذلك لان دعوى سقوط المأمور به عن المكلف بغوات وقته المعين
 بحاجة هي الاخرى الى دليل من الشارع كما ان ما ذكره القاضى
 من قياس ، فانه لقياس مع الفارق لانه لاجماع يمكن ذكره بين
 الواجب المعين في حق مكلف ، والواجب المعين بوقت ما ، واذا
 ما ذكر ان كلا منهما معين ، فهذا لا يصح الاعتداد به لان تعيين
 كل منهما في حال تختلف عن حال الآخر ..
 وعلى كل ، ان الامر الاول لكاف للامتثال ، ويانهم المكلف
 غير المعذور ، ويجب عليه قضاء الغوات ، وذلك انطلاقا من ان
 الامر الاول لم يأت من الشارع نص يرفعه ، وان القضاء لم يشرع
 الا لفعل مثل ما فات في الوقت المحدود شرعا .

١- كشف الاسرار للبخاري ج١ ص١٣٩ ، احكام الفصول للباي ج١ ص١٠٩
 فواتح الرحموت لعبد العلي ج١ ص٨ ، جمع الجوامع لابن
 السبكي ج١ ص٣٨٢ ، المنحول للغزالي ص١٢٠ .

المطلب الرابع

فعل الواجب الموسع المؤخر

بعد غلبة ظن المكلف بموته عند القضاي

إذا غلب على ظن المكلف في الواجب المسع أنه إذا لم يفت به في أول الوقت ، فإنه سيموت ، فإذا أفر أداء هذا الواجب عن أول وقته مع ظنه هذا الغالب ، فإنه باتفاق جميع الأصوليين يعتبر عاصيا إذا مات ولم يؤد الواجب الموسع في أول وقته (١) .
وإذا عاش مع هذا الظن الغالب على الاحترام ، لم فعل الواجب الموسع بعدئذ قبل خروج كل وقته .

اختلف الأصوليون في فعله ذلك ، هل هو أداء أم هو قضاء ؟ يرى القضاي أن فعله يعتبر قضاء ، وليس بأداء ، وان كان وقت الواجب الموسع لم يخرج بعد .
واستدل على هذا :

أن الوقت في حق ذا المكلف الظان يصبح مقدرا ضيقا عليه بحسب ظنه المعتبر ، ولذلك كان عاصيا بالتأخير ، وعليه إذا فعل الواجب الموسع بعد أن تطبيق عليه ، فإنه يكون قد فعله بعد خروج وقته في حقه هو ، ويكون ذلك منه قضاء لا أداء لأن تأخير ما دلت القرين على وجوب الابتدار إليها من الأوامر - كما هو الحال هنا - يطلق على فاعل ذلك أنه فوت ، وعليه القضاء ، وليس الأداء .
نقل عنه هذا الرأي الجويني (٢) والغزالي (٣) ، والرأي (٤) .

-
- ١- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٩٥ ، المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ١٤٨ ،
الإحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٠
 - ٢- التلخيص للجويني ج ١ ص ٤١١
 - ٣- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٩٥
 - ٤- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ١٤٩ .

والآمدي (١) ابن السبكي (٢) ، الاصفهاني (٣) ، الاسنوي (٤) ،
 البدخشي (٥) ، ابن اللحام (٦) ، العطار (٧) ، الجراعي (٨) .
 وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما عليه جمهور الاصوليين
 وذلك انهم ذهبوا الى ان ما يفعله هذا المكلف يعتبر اداء ،
 لا قضاء لانه لما انكشف له خلاف ما كان يظنه يزول حكم ذلك
 الظن في حقه ، وصار كما لو علم بانه يعيش ، وعليه ان ينوي
 اداء ، لا القضاء .
 ولهم ادلة كثيرة على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٩) .
 وجهة نظر

قبل ابداء وجهة نظري في ذا الموضوع ، لابد من توضيحه في
 المثال الآتي :

اذا قتل مكلف نفسا عمدا ن وطالب اولياء الدم بالتصاص
 فتأخر الامام الجاني لاقامة التصاص عليه ، واحضر السيف
 لانقاذ ما تقرر شرعا ، فهذا الجاني يغلب على ظنه انه سيموت ،

- ١- الاحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٠
- ٢- الابهاج لابن السبكي ج ١ ص ٨٠
- ٣- شرح المنهاج للاصفهاني ج ١ ص ٧٩
- ٤- نهاية السؤل للاسنوي ج ١ ص ٩٣
- ٥- مناهج العقول للبدخشي ج ١ ص ٨٩
- ٦- المختصر لابن اللحام ص ١١
- ٧- الحاشية للعطار ج ١ ص ٢٥٨
- ٨- شرح المختصر للجراعي ص ٣٠٠
- ٩- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٩٥ ، المحصول للرازي ج ١ ص ١٤٩ ،
 الاحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٠ ، شرح المنهاج للاصفهاني ج ١ ص ٧٩ ،
 الابهاج لابن السبكي ج ١ ص ٨٠ .

وعليه فاذا كان الوقت وقت صلاة الظهر فاذا اُخِر هذا المحكوم عليه بالقتل قصاصا اداء صلاة الظهر عن اول وقته ، فعند الحكم ومات ، فانه اتفاقا يكون عاصيا ؛ ولكنه اذا عفى عنه قبل تنفيذ الحكم فيه ، ولم يكن وقت الظهر قد خرج بعد ، فاذا اُتت بالصلاة ، هل يكون فعله ذاك اداء ، أم يكون قضاء ؟ يرى القاضي ان ما فعله يكون قضاء ، وان كان وقتها لم يخرج بعد ؛ ولما عند الآخرين فيكون ما فعله اداء لان الوقت لما يخرج بعد .

وإذا تبين هذا فان لي صفوا اكدوا الى ترجيح ما يراه الآخرون وذلك للاسباب الآتية :

- ١- القضاء عند الأصوليين : اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ، وذا التعريف لا ينطبق على هذا المكلف الظن ، لان الوقت المحدود شرعا لما يفتت بعد ، فلا يصح تسميته ما فعله قضاء .
- ٢- العبرة في اداء الواجب الموسع وقته ، وليست العبرة بطلب الظن ، وما سمي هذا الواجب موسعا الا لكونه متسعا واداء عبادة من جنس العبادة المفروضة فيه ، وما دام هذا الوقت قائما ، فان ما فعله اداء ، وليس قضاء .
- ٣- من القواعد الفقهيّة المقررة قاعدة : "لا عبرة بالظن البين خطؤه " .

تنطبق هذه القاعدة على هذا المكلف لان ظنه انه لن يعيش الى آخر وقت الواجب الموسع كان ذلك الظن خطأ ، وقد تبين خطأ ذلك الظن بحيث انه عاش قبل خروج آخر وقته الموسع ؛ فلا عبرة عندنا بما ظنته ولا حكم له ، وعليه فيكون ما فعله هذا المكلف اداء لا قضاء ؛ وانما صح تسميته في حالة ما لو توفي قبل اداؤه الواجب في اول وقته لانه بوفاته لن يتمكن من اداؤه بعد ذلك .

المطلب الخامس
اشتراط العزم في تأخير الواجب
الموسع عند القاضي

هل يستلزم انعقاد العزم عند تأخير الواجب الموسع عن أول
وقته أم لا يشترط ذلك ؟
يرى القاضي أنه إذا أراد المكلف أن يؤخر الواجب الموسع
عن أول وقته وجب عليه أن يعقد العزم على فعله قبل خروج كل
وقته ، وهذا العزم بمشابفة بدل تركه الواجب في أول الوقت .
واستدل على ذلك الرأي :

أنه بالعزم يحصل التمييز بين الواجب الموسع ، والمندوب
في جواز التارك ؛ إذ لا يشترط انعقاد العزم على ترك المندوب
لأنه له أن يتركه مطلقاً ، وأما الواجب الموسع ، فلا بد له من
عقد العزم إذا أراد تأخيره عن أول وقته ، ولو لم يكن هناك
ذا العزم لتساوي الواجب الموسع ، والمندوب ، ولذلك لكي يزول
هذا التساوي بينهما اشترط في تأخير الواجب الموسع عن أول
وقته عقد العزم على فعله بعدئذ .

نقل عنه هذا الرأي ابن السبكي (١) ، وآل تيمية (٢) .
وذهب الجمهور من الأصوليين إلى أنه لا يشترط في تأخيره
عن أول وقته عقد العزم لأن التمييز بين الواجب الموسع ،
والمندوب يحصل بغير ما ذكره القاضي ، مثل تأخير الواجب
الموسع عن كل وقته يأنفم فاعله ، وأما تارك المندوب مطلقاً
فإنه لا يأنفم ، ولهم أدلة كثيرة على ذلك ، يرجع إليها في

١- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٩٥

٢- المسودة لآل تيمية ص ٢٨ .

مظانها(١).

والذي يظهر لي أن رأي القاضي فيه ضعف ، لأن الواجب الموسع ، وقته ينتهي بنهايته ، ولا داعي لنية المكلف ، أنه يريد تأخير الواجب الموسع عن أول وقته مادام الأمر في نطاق السعة .

وأضف إلى هذا أن القاضي نفسه يرى أن المكلف لا يلزمه ابتداءً إذا ترك الواجب الموسع في أول وقته ، ونقل الإجماع على ذلك ، كما نقل عنه ذلك ابن السبكي (٢) .

ولا يخفى أن دعوى الإجماع عارية من الصحة مطلقاً ، لأن المسألة ذات خلاف ونقاش كما ذكر ذلك علماء الأصول .

-
- ١- كشف الأسرار للبخاري ج١ص٢٢٠ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج١ص٧٤ ، القواعد لابن اللحام ص٧٠ ، المسودة لآل تميمية ص٢٨ ، شرح الكوكب لابن النجار ج١ ص١٦٩ .
- ٢- الإبهاج لابن السبكي ج١ ص٩٦ .

المطلب السادس
المطلوب فى الواجب المخير
عند القاضى

يختلف الأصوليون فى تعيين المطلوب فى الواجب المخير، هل هو واحد غير معين أم هو واحد معين ؟ يرى القاضى أن المطلوب فى الواجب المخير واحد غير معين، وذلك الواحد هو ما وقع التخيير فيه دون تعيين له ابتداء، وانما يتعين بفعل المكلف وذكر القاضى أن هذا اجماع السلف، وثمة الفقهاء . واستدل على هذا :

كل واحد من هذا الواجب صالح لأن يتأدى به الواجب، ولا فرق بين واحد منه وآخر، وعليه فإن المطلوب واحد لا بعينه .. نقل عنه هذا الراى ابن السبكي (١)، والعطار (٢)، وابن النجار (٣) وذهبت طائفة من المعتزلة منهم الجبائى الى مثل هذا الراى للقاضى انتهاء، لا ابتداء، وذلك حيث زعموا أن الجميع واجب على التخيير، بدليل أن الله تعالى حرم ترك الجميع، لا كل واحد على حدة، مما يدل على أن المكلف لو ترك جميعه لم يثم بذلك، وإذا فعل واحدا من هذا الواجب كان ممتثلا للأمر، وبرئت ذمته، عند الله تعالى (٤) .

١- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٨٤

٢- الحاشية للعطار ج ١ ص ٢٢٧

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٣٨٠

٤- المعتمد لآبى الحسين ج ١ ص ٨٤، البرهان للجويني ج ١ ص ٢٦٨،

المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٢٦٦ .

هذا الزعم منهم نتيجته هي أن فعل المكلف هو الذي يعين المطلوب ، مادام المكلف يعتبر ممتثلاً بفعله واحداً من هذا الواجب المخير ، وهذا هو عين رأي القاضي في هذه المسألة .

وذهبت جماعة أخرى من المعتزلة إلى أن المطلوب واحد بعينه ، وهو معلوم عند الله تعالى ، فإن أصاب المكلف فيها ، وإن أصاب غيره سقط تكليفه عند الله ، واعتبر ما أصابه خلفاً عنه (١) .

وبالنظر في هذين الرأيين يتبدى قوة رأي القاضي ومن تبعه عليه من المعتزلة ، ويرد ما استدلل به أولئك الذين خالفوه بأنه ليس هناك من داع إلى تسمية هذا الواجب مخيراً مادام أن هناك واحداً معيناً ومعلوماً عند الله تعالى .
ومهما يكن من شأن فإن هذا النزاع كلامي بحث لا طائل من وراءه عملياً البتة ، مما يحسن فيه عدم التوسع .
وبطبيعة الحال دعوى الإجماع عارية من الصحة ، وخير دليل على ذلك وقوع هذا الخلاف فيه .

المطلب السابع
المخاطبون في الواجب الكفائي
عند القاضي

يقصد بالواجب الكفائي بانه :

الواجب الذي اذا قام به بعض المكلفين سقط عن الآخرين ، واذا تركوه جميعا اثموا اجمعهم .

يختلف الأصوليون في تعيين المخاطبين بهذا الواجب الكفائي .. يرى القاضي أن المخاطبين به هم جميع المكلفين ، وليس طائفة غير معينة ، واستدل على ذلك :

الدليل الأول : انه لو تعطل فرض من هذه الفروض الكفائية اثم جميع المكلفين ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الجميع مخاطب به والا لما اثموا جميعا بل كان سيئاتهم الطائفة غير المعينة ..

الدليل الآخر: هو أن معنى فرض العين متحقق في فرض الكفائية لأنه لا معنى لكون الفرض عينيا الا لأنه يخاطب به كل مكلف بعينه ، على سبيل الإيجاب ، ومثل ذا المعنى متحقق في فرض الكفائية .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) .

وذهب طائفة من العلماء الى أن المخاطب بالواجب الكفائي طائفة غير معينة ، بدليل أن هذا الواجب الكفائي يسقط بفعل البعض ، مما يدل على أن المخاطب به طائفة غير معينة ، لأنه لو كان الجميع مخاطبا به لما سقط بفعل البعض .

ثم ان قوله تعالى ((فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون))(١) في هذه الآية تصريح بان المخاطب بهذا الواجب الكفائي - وهو التفقه في الدين - طائفة غير معينة .. ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢).

وجه نظر

ان ما ذهب اليه القاضي وغيره من ان المخاطب به جمع المكلفين لا يرتاح له النفس ، ولا شك انه محل نظر ، وتحقيق ، ولا بد له من مستند قوي ، وذلك لانه لو كان المكلفون جميعا مخاطبين به لما كان هناك شمت فرق بينه وبين الواجب العيني ، وغير خاف بطلان ذلك ، لان تقسيم الفرض ذاته الى فرض عين ، وفرض كفاية لخير دليل على وجود فروق بينهما ، ولا بد من اجلاء تلك الفروق .

ثم ان ما ذهبوا اليه بان الجميع ياشمون اذا لم يتم به طائفة منهم وهذا الزعم حجة عليهم ، لا لهم ، لانه يجب عليهم ان يتولوا بمقابل ذلك ان يفواب ذلك الواجب الكفائي لجميع المكلفين من باب الملازمة ولان الغرم بالغنم ، والغنم بالغرم ، وهم لا يتولون بذلك ، فلا حجة لهم في ذلك .

بل انه حجة لغيرهم ، ذلك ان الذين ياشمون عندهم هي تلك الطائفة غير المعينة لانها هي التي تنال فوابه عند الامتثال به .

١- سورة التوبة آية : ١٢٢

٢- شرح المنهاج للاصفهاني ج١ ص١٠٠ ، الابهاج لابن السبكي ج١

ص١٠٠ ، نهاية السؤل للاستوي ج١ ص١٢٦ .

ولما القياس على فرض العين، فانه قياس مع الفارق لأن الواجب الكفائي اذا تحقق فيه ما في الواجب العيني لما كان هناك من حاجة الى التفريق بينهما في الحكم وانما يكون له ما للواجب العيني من حيث كونه ملزماً للجميع، وهم لا يقولون ذلك. واذ لم يسلم أي من أدلة القاضي، فان ما ذهب اليه الطائفة الأخرى قريب من الصواب، وان لم يكن الصواب نفسه، لأنه ينبغي أن يقال: ان المخاطب بهذا الواجب الكفائي طائفة غير معينة الا بتعيين القرائن التي ترد معه، كما هو الحال في الآيات التي استدلو بها، فان المخاطبين بها طائفة غير معينة بيد أن القرينة تدل على أن المخاطبين بها هم أولئك الذين فيهم الكفاءة العقلية والقدرة الجسمانية في الإنطلاق الى الإتيان طلباً للعلم الشرعي، وليس كل المكلفين، لذا فان من توفرت فيه تلك الصفة ولم ينقر أشم هو، وهكذا دواليك في كل الواجبات التي يطلق عليها واجبات كفائية.

اذن ليس جميع المكلفين مخاطبين به، ولا طائفة غير معينة على إطلاقها، وانما المخاطب به طائفة تعينها القرائن الشرعية المعتبرة؛ وهذه الطائفة هي التي تنفاب عند قيامها به، وبالمقابل تنفم عند عدم قيامها به، وهذا الذي ينسجم مع هذا الواجب، وفيه التفات الى قوله تعالى ((لا يكلف الله نفساً الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا، ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا، واغفر لنا، وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين)) (١) ..

المبحث الثالث

المنذوب مأمور به عند القاضي

سبق أن تبين أن القاضي يرى أن المنذوب من الأحكام التكليفية التي رسمها ووضحها إثناء تعريفه التكليف ونتيجة لذلك فإنه يرى أيضا أن المنذوب مأمور به .
واستدل على ذلك :

الدليل الأول : أن فعل المنذوب إليه يسمى طاعة إيجاباً ، وليس ذلك لذات الفعل المنذوب إليه وخصوص نفسه ، وإلا لكان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ، ولا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث ، وإلا لكان كل حادث طاعة ، وليس لكونه أيضا مرادا لله وإلا لكان كل مراد الوقوع طاعة ، ولا لكونه مطابا عليه لأنه لا يخرج عن كونه طاعة وإن لم يفتب عليه ، وليس لكونه موعودا بالثواب عليه لأنه لو ورد فيه وعد لتحقق ، وذلك لاستحالة الخلف في وعده عز وجل ، والثواب غير لازم له بالإجماع ؛ وليس من أجل كل ذلك سمي طاعة ، وإنما سمي طاعة لما فيه من امتثال الأمر ، لأن امتثال الأمر يسمى طاعة لذلك يقال :

فلان مطاع الأمر، ومنه قول الشاعر :

لو كنت ذا أمر مطاع لما بدا * توان من المأمور في كل أمركا .

الدليل الآخر : الأمر عند علماء البلاغة نوعان :

١- أمر إيجاب

٢- أمر نذب .

فالأول ينتج وجوبا، والثاني ينتج ندبا، وكلاهما مأمور به ،

وان كانت درجة الأمر بينهما مختلفة .

الدليل الثالث : أن المندوب إليه مطلوب فعله وان كان طلبا غير جازم ، وما كان مطلوبا فعله اقتضاء يكون تكليفا ، والتكليف مأمور به .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، ابن العربي (٢) الباجي (٣) الأمدى (٤) آل تيمية (٥) ابن النجار (٦) .
 وذهب طائفة من الأصوليين كالجويني والرازي ، وغيرهم الى أن المندوب إليه ليس مأمورا به (٦) .

ورد الجويني على دليل القاضي الأول وذكر أنه رام مسلك القطع وأن الأمر على خلاف ما ظنه القاضي لأنه يتجه أن يقال : ان المندوب طاعة من حيث كان مقتضى ممن له الاقتضاء فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمر ؟

فم ان تسمية المندوب أمرا يجب أن يؤخذ ذلك من اللسان لا من مسالك العقول ، ولا يمكن جزم الدعوى على أهل اللغة في ذلك لأنه يقال نذبتك ، وما أمرتك ، ويعني ما جزمت عليك الأمر كما يقال أيضا أمرتك استحبابا وهكذا دواليك .

- ١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٤٩
- ٢- المحصول في علم الأصول لابن العربي ص ٣٢٩
- ٣- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٧٨
- ٤- الاحكام للأمدى ج ١ ص ١٦٢
- ٥- المسودة لآل تيمية ص ٣٥
- ٦- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٤٠٥
- ٧- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٤٩ ، الوصول لابن برهان ج ١ ص ٧٥ ، الاحكام للأمدى ج ١ ص ١٦٣ .

ومهما يكن من شيء فان هذا الخلاه لا يعدو الا ان يكون خلافا
لنظريا عديم الجدوى ، وان كان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان ما
ذهب اليه القاضي لا تلباه اللغة كما يتبدى ذلك في قول
القائل :

امرتك استحبابا ، ولانه يتحقق في المندوب معنى الدعاء ،
والدعاء طلب عند علماء البلاغة ، والطلب فيه معنى الامر مما
يعني ان كل طلب امر وان اختلفت درجة هذا الامر .
وكما اسلفت القول ، فان الخلاه عقيم لاطائل من ورائه ،
اذ لا يسترتب عليه اي اثر عملي ، فسيان ان يكون مأمورا به او
غير مأمور به ، لانه لا يرفعه كونه مأمورا به واجبا ، كما ان
كونه غير مأمور به لا ينزله الى درجة المباح ، وانما يبقى
مندوبا لا غير .

الفصل الثاني

آراء القاضى فى مبحث الحاكم

تعرضت فى هذا الباب لتناول رأى القاضى فى حكم الإفعال قبل ورود الشرع ، وقد كان له رأى فى ذلك ، ولم ألق له آراء أخرى فى مبحث الحاكم غير هذا ، ولعل ذلك يرجع الى عدم اعتداده فى المبحث من مباحث علم الأصول ، ولذلك فقد أخره عند ترتيبه أبواب كتبه الأصولية ، وذلك تمشياً مع ما اعتاد عليه الناس من تناوله فى مباحث علم الأصول .

المبحث الأول

حكم الأفعال قبل ورود الشرع عند القاضي

يختلف علماء الأصول ، والكلام في حكم الأفعال العقلية قبل ورود الشرع ، هل هي على الإباحة ، أم على الحظر ، أم على الوتفء ؟ وخلافهم هذا مبني على خلاف لهم حول التحسين والتفبيح العقليين ، لذلك فلا بد من تحرير محل نزاعهم في ذلك .

أولاً : لفظ الحسن والتفبب بلامفة اعتبارات :

الإعتبار الأول : الحسن يطلق على ما وافق الطبع ، فيقال هذا الكلام حسن ، إذا كان موافقاً للطبع ، ويطلق التفبب على ما ينفبر منه الطبع ، فيقال هذا الكلام تفبب إذا كان منافراً للطبع . والحسن والتفبب بهذا الإعتبار لا نزاع أن للعقل اعتباراً فيه ، وهو الذي يحسن ، ويتفبب في هذه الحالة .

الإعتبار الثاني : الحسن يطلق على ما فيه صفة الكمال ، كحسن العلم ، والتفبب يطلق على ما فيه صفة النقص كتفبب الجهل . والحسن والتفبب بهذا الإعتبار أيضاً ، لا نزاع أن للعقل اعتباراً فيه ، وهو الذي يحسن ويتفبب .

الإعتبار الثالث : الحسن يطلق على ترتب المدح على فعل في العاجل ، والشواب عليه في الآجل ، مسفل طاعة الرحمن ، واقامة الصلوات ، وغير ذلك من الأمور التي يترتب عليها مدح في الدنيا ، وشواب في الآخرة ؛ والتفبب يطلق على ترتب الذم على فعل في العاجل ، والعقاب عليه في الآجل كالسرقة ، والكذب ، وجدان النعم ، وغير ذلك من الأمور التي يترتب عليها ذم في . .

الدنيا، وعقاب في الآخرة ...

والحسن والتبجح بذات الاعتبار هو الذي وقع فيه نزاع بين العلماء (١)، بمعنى هل ترتب مدح ، وغواب على فعل ؛ وترتب ذم وعقاب على فعل ، يدرك العقل ذلك بنفسه قبل ورود الشرع ، أم الشرع هو الذي يتولى بذلك بحيث لو لم يأت شرع لما ترتب على فعل مدح أو ذم ؟

يرى القاضي أنه لاحكم للأفعال بذات الاعتبار قبل ورود الشرع، ويعني هذا أنه لو لم يكن الشرع قد ورد بأن الشرك بالله، يذم فاعله، ويعاقب آجلاً، وإن طاعة الرحمن يمدح فاعلها، ويغاب عليها آجلاً، لما حكم بأي من ذلك، ولما علم ذلك مطلقاً... إذن حكم الأفعال قبل ورود الشرع على التوقف الذي يعني انتفاء الحكم الشرعي فيها اباحة، وحظراً؛ وليس التوقف الذي يعني لا ندري هل هو اباحة ، أو حظر.. واستدل على ذلك :

لم يرد خطاب قبل الشرع ، يتعلق ببيان أحكام الأفعال ، الأمر الذي يترتب عليه عدم ثبوت أي حكم للأفعال اباحة أو حظراً . نقل عنه هذا الجويني (٢) ، ابن السبكي (٣) ، العطار (٤) . وهذا الذي ذهب إليه يوافق ما عليه جمهور الأصوليين (٥) .

-
- ١- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ١٥٩ ، الأحكام للآمدي ج ١ ص ١١٩ ، مذكرة في أصول الفقه لعبد الخالق ص ٦٥
 - ٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٨٩
 - ٣- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٩٦
 - ٤- حاشية للعطار ج ١ ص ٩٦
 - ٥- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ١٥٩ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٨٩ ، الأحكام للآمدي ج ١ ص ١١٩ .

وذهب بعض المعتزلة الى ان العقل يدرك ذلك قبل ورود الشرع ، وهذا بناء على ان الفعل اما ان يكون مشتقاً على مصطلح عندئذ واجب على الشرع ان يحكم بحسن ذلك ، او يكون مشتقاً على مفردة فيجب على الشرع ان يحكم بقبحه ، وعليه فان العقل يدرك قبح السرقة ، وقتل نفس عمداً، وجدان النعم ، كما يدرك حسن الطاعة ، والصدق ، والعفة ، ولو لم يأت شرع بذلك ، وهذا يعني ترتب مدح ، وفواب على الفعل ، او ترتب ذم ، وعقاب عليه ؛ ولا يتوقف في ذلك .

وننتيجة لرايهم هذا قسموا الفعل من حيث الحسن والقبح الى ثلاثة اقسام :

القسم الأول : ما يدركه العقل - حسناً او قبحاً - بالضرورة كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وهذا القسم يدركه العقل دونما توقف على الشرع ، واذا جاء الشرع به ، فانه لا يكون الا مؤكداً لما تمكن العقل من ادراكه .

القسم الثاني: ما يدركه العقل - حسناً او قبحاً - بالنظر كحسن الكذب النافع ، وقبح الصدق الضار ، واذا ورد الشرع بأي من هذا يكون ذلك تأكيداً لما تمكن العقل من ادراكه قبلاً .

القسم الثالث : ما يخفى حسنه او قبحه على العقل ، فلا يدركه لا بالضرورة ، ولا بالنظر ، كحسن صوم اول يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال ؛ ويتوقف العقل في هذا ، واذا اخطأ فيه جاء الشرع مبيناً للواقع ، ووجب على العقل اتباعه فيه .

وانطلاقاً من ذا التقسيم فان العبد مكلف عقلاً بالاتباع بما يدركه العقل - حسنه ، او قبحه - بالضرورة ، او بالنظر ، وليس له ان ينتظر ورود شرع ببيان ذلك مطلقاً ، واذا قام المكلف بأي منهما امتثالاً ، او امتناعاً ترتب عليه مدح وفواب - ان كان حسناً - او ذم ، وعقاب في الدنيا والاخرة - ان كان ..

تبيحا - ولا يتوقف ذلك على ورود شرع به .

وأما ما لا يدركه لا ضرورة ولا نظرا، فقد اختلفوا في ذلك فذهب بعضهم أنه على الحظر ، وآخرون منهم أنه على الإباحة مطلقا ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها(١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت في حكم الأفعال قبل ورود الشرع .

وجه نظر

أولا : ان ما يتخيله بعض بان المعتزلة ينسبون الى العقل الحكم ينسبفي ان يعلم الاخلاق حقيقتيا بين المعتزلة ، واهل السنة بان الحاكم هو الله لقوله ((ان الحكم الا لله))(٢) والعقل لا يحكم بشيء بالكلية ، بيد ان العقل عندهم يدرك احكام الله في الأفعال قبل ورود الشرع ، وأما اهل السنة فان العقل لا يستقل بادراك ذلك دون افتقار الى الشرع ، وليس للعقل في اثبات الاحكام ، وانشائها أي اثر بتاتا .

ثانيا : ان ما ذهب اليه القاضي هو الأخرى بالترجيح ، وهو الذي يؤيده نصوص كثيرة من القرآن الكريم كتقوله تعالى ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)) (٣) .

والمراد - بطبيعة الحال - بهذا الخلاه هو بيان حكم الله في أولئك الذين لم تبلغهم الدعوة ، أو ماتوا قبل البعثة

١- المعتمد لأبي الحسين ج ٢ ص ٢٨٨ ، الاحكام للآمدي ج ١ ص ١١٩

٢- سورة يوسف آية : ٤

٣- سورة الإسراء آية : ١٥ .

وهم أهل الفترة ؛ وما لو أريد لهذا الموضوع أن يكون عمليا
في حياتنا فإن الصواب في ذلك أن يقال :
أن الحرام من الأفعال بينه الشرع ، وما لا يكون داخلا فيه ،
فإنه مباح مطلقا تصديقا لقوله تعالى ((هو الذي خلق لكم ما
في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو
بكل شيء عليم)) (١) .

الفصل الثالث

آراء القاضي في مباحث المحكوم عليه

تمهيد

يقصد بالمحكوم عليه عند علماء الأصول المكلف وهو الشخص الذي تعلق خطاب الشرع على فعله ، ويحكم على تصرفاته بالقبول والرد .

وأساس التكليف عند أكثر الأصوليين - ان لم يكن كلهم - هو العقل والبلوغ .

وهناك نقطة خلاف بينهم في اعتبار هذين الأساسين واجبي التوفر فيمن يحكم على فعله بالصحة ، والبطلان عند توجيه الخطاب الشرعي اليه .

وقد عنيت في هذا الفصل بالتطرق الى ما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين ، وكان للقاضي رأي فيه كتكليف المعدوم ، وتكليف المكره " بفتح الراء " ، وتكليف الصبي المميز .
ولذا فقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : رأي القاضي في حكم تكليف المعدوم .

المبحث الثاني : رأي القاضي في حكم تكليف المكره .

المبحث الثالث : رأي القاضي في حكم تكليف الصبي المميز .

المبحث الأول تكليف المعدم عند القاضي

المعدم هو نقيض الموجود .

يختلف الأصوليون في تكليف من كان على تقدير الوجود ، بمعنى هل يتوجه خطاب الشارع الى من كان على تقدير الوجود ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه يجوز تكليف من كان على تقدير الوجود قريبا ، أو بعيدا .
واستدل على ذلك :

الدليل الأول : اجماع الأمة على أن الله عز وجل أمر أمم محمد - صلى الله عليه وسلم - بالعبادات ، ودخل في هذا الأمر كل من كان موجودا وقتئذ ، ومن كان غير موجود في الحال ، وإذا ثبت ذلك فإن الذين لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ولكنهم وجدوا بعدئذ لم يؤمروا بأي أمر آخر مخالف لما أمر بهئك الذين كانوا موجودين عند توجه خطاب الشارع اليهم ، ولم يجدد في حق الذين وجدوا بعدهم أي أمر آخر ؛ وهذا دليل على أن المعدومين وقتئذ ، وهم الذين وجدوا بعد ذلك ، قد دخلوا في الأمر الأول الذي أمر به الشارع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه - عليهم رضوان الله تعالى - .

الدليل الآخر: التابعون الذين جاؤوا بعد ذلك لم يزالوا يحتجون بالأدلة التي ثبتت في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه ، على الرغم من أنهم لم يكونوا موجودين أثناء توجيه الخطاب الأول ، وإن كانوا على تقدير الوجود ؛ ولو لم يكلفين بالأمر الأول لما صح الاحتجاج بتلك الأدلة بتاتاً .

نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١)، وآل تيمية (٢) والجراعي (٣) ذهب المعتزلة الى ان المعدوم ليس مكلفا بدليل انه غير حاضر، فلا يتوجه اليه الخطاب ، ولانه يلزم من التكليف امر ونهي ، ويستحيل وجود امر ، او نهي دون وجود مأمور او منهي عنه ، ولهم أدلة اخرى على ذلك ، يرجع اليها في مظاهرها (١).
وجهة نظر

يبدو ان ذا الخلاف كلامي المنشأ بين الأشاعرة والمعتزلة ، ذلك ان الأشاعرة يرون ان كلامه عز وجل نفسي فقط ، وليس بحرر ولا بصوت ، وفي الوقت نفسه هو شيء واحد لا تعدد فيه ، وقديم انلي لا يتجدد (٢).

واما المعتزلة فانهم ينفون عنه تعالى هذا الكلام النفسي، لان الكلام من صفات الافعال ، وكلامه تعالى مطلق ، ويوجد فيما لا يزال ، وعليه فالمعدوم ليس مكلفا ، وانما المكلف هو ذلك الموجود المهية لفهم الخطاب ، واما المعدوم فانه ليس كذلك، ولا يكون مكلفا .

وبطبيعة الحال فان مرمى القاضي من رايه ذاك هو ان المعدوم ليس مكلفا بالاتيان بالعبادات مفلا في حالة عدمه ، ولكن

١- المنحول للغزالي ص ١٢٤

٢- المسودة لآل تيمية ص ٤٥

٣- شرح المختصر للجراعي ص ٣٩٣

٤- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٨٥ ، المنحول للغزالي ص ١٢٤ ،

الاحكام للامدي ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية السؤل لالسنوي ج ١ ص ١٨٠

٥- الفتاوى لابن تيمية ج ١٢ ص ١٦٢ ، ١٧٣ .

الطلب القديم بذات الله عز وجل للفعل من المعدوم بتقدير وجوده ، وتهديته لفهم الخطاب يصير مكلفنا بهذا الطلب القديم ، اذا وجد مهية للتكليف ، لا يتجدد التكليف في حقه ، وانما يبقى مأمورا بالامر الاول لان كلامه تعالى ازل ، قديم ، ثابت ..

ومهما يكن من شيء فان الصحيح الذي ينبغي اتباعه من كل هذا هو ان كلامه تعالى اسم لمجموع اللفظ والمعنى ، وهو صوت وحرف ، يتجدد ، وقد تكلم ، وكلم من شاءه من رسله ، وملائكته ولا يزال يتكلم ، وسيتكلم يوم القيامة ، وسيكلم الناس اهل الجنة ، واهل النار كما اخبر بذلك كله في القرآن الكريم .
واخيرا فان الخوض في هذه المسائل خوض في المسائل العقيدية لذا اكتفي بهذا القدر .

المبحث الثاني
تكليف المكره عند القاضى

المكره هو : من يخوف ، ويخطر الى ان يحرك يده مثلا على اقتدار ، واختيار (١).

يختلف الاصوليون في جواز تكليف هذا في حالة الاكراه ، وعدمه . يرى القاضى انه يجوز تكليف المكره ، وليس هناك ما يمنع تكليفه ، واستدل على ذلك :

الدليل الاول : ان المكره يمكنه فهم الخطاب ، والامتثال به مطلقا ، وان كان في حالة اكراه ، وكل من يمكنه فهم الخطاب ، فلا يمتنع تكليفه باي حال من الاحوال ..

الدليل الثاني : هناك اجماع على تحريم قتل النفس ، ولو في حالة الاكراه ، ومن اكراه على قتل نفس ، لم يجز له الاقتداء عليه مطلقا ؛ وعليه فمن زعم بانه يمتنع تكليفه ، عليه الا يؤلف المكره اذا قتل نفسا في حالة الاكراه ، لانه غير مكلف ولا اثم عليه .. نقل عنه هذا الراي الجويني (٢) وابن العربي (٣) وابن السبكي (٤) ، والاسنوي (٥).

وذهبت المعتزلة (٦) الى ان المكره يمتنع تكليفه مطلقا ،

١- الابهاج لابن السبكي ج ١ ص ٦٢

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ١٠٧

٣- المحصول لابن العربي ص ١٨٣

٤- الابهاج لابن السبكي ج ١ ص ١٦٢

٥- نهاية السؤل للاسنوي ج ١ ص ١٦٢

٦- التهيد للزنجاني ص ٢٧ ، مختصر روضة الناظر للطوفى ص ١٢ ،

شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٥٠٨ .

بناء على أصولهم في وجوب اطفاء المكلف أي أن المكلف مضاف على قيامه بالتكليف دونما إكراه ، وإما المحمول على التكليف فغير مضاف إطلاقاً ، لذلك فإن المكره غير مكلف لأنه غير مضاف عليه لكونه محمولا عليه .

وترى طائفة بالطف (١) أن الإكراه إذا وصل إلى حد الإضرار وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل نسبة حركة المرتعش إليه ، فإنه لا يجوز تكليفه حينئذ بإيجاد ذلك الفعل ، وإن كان ذلك جائزاً عقلاً بيد أنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله - صلى الله عليه وسلم - :

"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه" (٢) .
وجه الدلالة في هذا الحديث هو رفع المؤاخذه ، وذلك مستلزم لرفع التكليف . فم إن الفعل المكره عليه واجب الوقوع في هذه الحالة ، وضده ممتنع ، ومعلوم أن التكليف بالواجب ، والمحال ممتنع وإما إذا لم يصل إلى حد الإضرار ، فإنه مختار ، وتكليفه جائز عقلاً وسمعاً .

رد - القاضي على هؤلاء بأن هذه الحالة الأولى المذكورة ليست إكراهاً عند المحققين ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، وعليه فلا يوصف ما ذكره بأنه حالة إكراه .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .
وجه نظر

١- الأحكام للأدي ج ١ ص ٢٠٣

٢- المقاصد الحسنة للسخاوي ج ١ ص ٢٢٩ ، وتلخيص الحبير لابن حجر ج ١ ص ٢٨٣ ، وذكر ابن حجر أن في الحديث انقطاعاً ، وإن كان رجاله بثقات ، لأن بشر بن بكر رواه عن الأوزاعي فدخل عبید بن عمير بين عطاء ، وابن عباس .

لا شك أن رد القاضي على الطائفة الشافعية يبرهن على أن الخلافة بينه، وبين المعتزلة فقط، لأنه إذا وصل الإكراه إلى حد الاضطرار اتفقا يمتنع التكليف عنده وعند الجميع. كما يوضح رده أن الخلافة في حالة الإكراه الذي لا يصل إلى حد الاضطرار.

وان لرأي القاضي في جواز تكليفه وجهة، وسدادا لما يترتب على الزعم بعدم تكليفه من أمور جسام في الدين لا مفر للمعتزلين به غير الاعتراف به، كما هو الحال فيمن أكره على قتل نفس، فإنه لا يجوز له الإقدام على فعل ذلك، انطلاقا من المساعدة التي تقول: "الضرر لا يزال بمطله" وإذا أقدم على الفعل المكروه عليه - وهو الاعتداء على نفس - أقيم عليه العصاص؛ ولولم يكن مكلفا لم يصح إقامة العصاص عليه.

وأضف إلى هذا أن شرطي التكليف - الاختيار، والقدرة - متوفران في ذاك المكروه، ولم يرفعنا عنه؛ لأنه مازال يملك القدرة على فعل المكروه عليه وتركه، وما فتىء يتمتع بالاختيار بين الفعل، وتركه ومادام ذلك كذلك فلا يمتنع تكليفه عقلا، ولا سمعا، وإذا اختار الفعل على الترك وكان الفعل حراما، حط عنه اثم الإمتثال، وإذا اختار الترك على الفعل كتب له بغواب ترك المحرم تصديقا للحديث الآنف الذكر.

فمن أكره على ترك فريضة من فرائض الصلاة، فإن اثم تأخيرها الصلاة عن وقتها يرفع عنه، ولا يرفع عنه الفريضة؛ إذ لا بد له من الإمتثال بها لأنه مازال مكلفا، وهذا هو مقتضى الحديث (١).

١- وذلك عند الذين يرون إلا - عموم للمقتضى الذي يتوقف عليه صدق الكلام، وأوصحته عقلا، أو شرعا، والتقدير فيه يكون للضرورة، والضرورة تغدر بقدرها، وهي هنا رفع المؤاخاة فقط. انظر كشف الأسرار للبخاري ج ٢ ص ٢٣٧.

المبحث الثالث

تكليف الصبي المميز عند القاضي

من المتفق عليه أن الصبي غير المميز ليس مكلفا اطلاقا، ويكاد يكون ذلك محل اجماع بينهم (١) ؛ بيد أن هناك خلافا في تكليف الصبي المميز الذي قارب البلوغ ، وعدم جواز ذلك . يرى القاضي أن الصبي المميز الذي قارب البلوغ لا يختلف عن الصبي غير المميز مطلقا في عدم التكليف ، ولا يوجه اليه خطاب التكليف مادام هو صبيا . واستدل على ذلك :

الدليل الأول : ما ورد في الحديث : " رفع القلم عن الغافق : النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم - أو يبلىح - ، وعن المجنون حتى يعقل - أو يفيق - " (٢) .

وجه الدلالة : أن قوله " الصبي حتى يبلىح " عام في كل صبي مميزا كان أم غير مميز ، لأن " ال " من الفاظ العموم ، وعليه فكل صبي مرفوع عنه القلم مطلقا ؛ وقوله " حتى يبلىح " دليل على أن الصبي ولو قارب البلوغ ، فليس مكلفا ؛ لأن حرف " حتى " من حروف الفايحة ، وما بعد الفايحة وهو البلوغ مخالف لما قبلها وهو الصبا ، ومعنى هذا أن الصبي غير مكلف مطلقا .

الدليل الثاني : أن العقل والنظم في الصبي المميز حفي، وغير منضبط ، ولا يصح ربط الأحكام بالتمييز ، لأن التمييز حفي، غير منضبط ، بخلاف البلوغ الذي يعتبر وصفا منضبطا ؛ لذلك نصبه

١- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٨٣، الاحكام للآمدي ج ١ ص ١٩٩

٢- السنن لابن ماجه م ١ ص ٦٥٨، السنن لابي داود م ٤ ص ٥٦٠، السنن للترمذي م ٤ ص ٣٢٢ وقال : حديث حسن .

الشارع ضابطا مميزا.. اذن الصبي مميزا وغير مميز ليس مكلفا.

الدليل الثالث : ان عقل الصبي المميز ناقص ، وما كان كذلك فلا يتوجه له خطاب التكليف مطلقا .
نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) .

وذهب جماعة من الاصوليين الى ان الصبي المميز الذي قارب البلوغ يكلف ؛ لانه عندئذ يصبح ممن يفهم الخطاب ، وخطاب التكليف يوجه الى كل من يفهمه ، وقد فهمه هذا الصبي ، فصح تكليفه ، ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢).

وجهة نظر

ان لي صفوا الى ترجيح ما ذهب اليه القاضي ، وذلك لقوة ادلته وخاصة ذلك الحديث الشريف الذي عتم كل صبي ، ولم يفرق بين مميز ، وغير مميز ، ولان من الصعب حقا ايجاد ضابط معين ، متفق عليه للتمييز حتى يترب عليه تكليف من يتوفر فيه ذلك الضابط .

واضح الى هذا انه يترتب على تكليفه امور كثيرة ، لم يامر الله بها ، حيث يصبح مستحقا لجزاءات تجوز عنه فيها ، فلو ترك الصلاة عمدا يكفر لانه اصبح مكلفا ، ولا احد من العلماء المعتبرين يرى ذلك ولا مفر لمن رأى انه يكلف الا ان يؤول الحديث ، ومعلوم ان الاصل عدم التاويل .

اذن ماذهب اليه القاضي هو الاولى والاحق بالترجيح .

١- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٨٤

٢- شرح المختصر للجراعي ٣٨٥ ، القواعد والفوائد لابن

الباب الثماني

آراء القاضى فى مباحث الأدلة

فى هذا الباب نقلت آراء القاضى فى مباحث الأدلة الشرعية وقد تناولت فيه الأدلة المتفق عليها عند كثير علماء الأصول ، وهى : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وبعض الأدلة المختلف فيها كالمصالح المرسله ، وقول الصحابي الخ ... وجاء ترتيب فصول هذا الباب كالآتى :

أولاً : آراء القاضى فى الأدلة المتفق عليها عند كثير علماء الأصول ، وكان تحته هذه الفصول :

الفصل الأول : آراؤه المتعلقة بالمباحث المختصة بالكتاب .

الفصل الثانى : آراؤه المتعلقة بالمباحث المختصة بالسنة .

الفصل الثالث : آراؤه المشتركة بين الكتاب والسنة .

الفصل الرابع : آراؤه فى مباحث الاجماع .

الفصل الخامس : آراؤه فى مباحث القياس .

الفصل السادس : آراؤه فى مباحث الأدلة المختلف فيها .

ثانياً : آراء القاضى فى الأدلة المختلف فيها ، وقد ضم هذه الأدلة فصل واحد ، تحته خمسة مباحث :

المبحث الأول : آراؤه فى الاستحسان .

المبحث الثانى : آراؤه فى الاستصحاب .

المبحث الثالث : آراؤه فى المصالح المرسله .

المبحث الرابع : آراؤه فى قول الصحابي .

المبحث الخامس : آراؤه فى شرع من قبلنا .

الفصل الأول

آراؤه في المباحث المختصة بالكتاب .

وقصدت بآرائه هنا ما كانت مختصة بالكتاب فقط ، ولا يصدق على غيره ، مثل البسملة ، ووجود الفاظ اعجمية في القرآن .
وكما سبق ان اشرت ان القاضي لم يدرج هذه المباحث عند ترتيبه ابواب اصول الفقه ، ولذلك فان له آراء قليلة في هذه المباحث .

ونظرا لذلك فان هذا الفصل اشتمل على مبحثين ، وهما :

المبحث الأول : رايه في وجود غير عربية الاصل في القرآن .

المبحث الثاني : رايه في كون البسملة الآية الاولى في بداية كل سورة ، او كونها جزء من الآية الاولى في بداية كل سورة من القرآن الكريم .

المبحث الأول

مدى وجود اللفظ غير عربي في القرآن عند القاضي

احتدم خلاه أخاله نظريا ، لا عمليا بين الاصوليين في وجود اللفظ غير عربي في القرآن الكريم ، وعدم وجوده . يرى القاضي ان القرآن الكريم عربي كله ، وليس فيه اللفظ اعجمية ، وكل لفظ فيه عربي اصلا ، واستعمالا . واستدل على ذلك :

الدليل الأول : قوله تعالى ((ما يقال لك الا ما قد هيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عتاب اليم ، ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي ، وعربي ، هل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد)) (١) .
الشاهد قوله "ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي" وجه الدلالة : نعت هذه الآية ان يكون القرآن اعجميا وذاك دليل على ان القرآن كله عربي ، ولا وجود لأي لفظ غير عربي فيه طلاقا .

الدليل الثاني : قوله تعالى ((ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين)) (٢) . الشاهد قوله "لسان الذي يلحدون اليه اعجمي" وجه الدلالة :
نعت العجمية عن القرآن ، وابشبت له العربية ، مما يدل على انه

١- سورة فصلت آية : ٤٣ ، ٤٤

٢- سورة النحل آية : ١٠٣ .

لا وجود لأي لفظ غير عربي فيه ..

الدليل الثالث : لو كان فيه اللفاظ العجمية لما صح كونه

عربيا محضا، كما مر ذلك في الآيتين وإنما كان يصح أن يقال :
انه قرآن عربي ، واعمجي ، واذ لم يقل دل ذلك على أن القرآن
كله عربي محض ، لا اعمجي فيه ..

الدليل الرابع : لو كان فيه اللفاظ العجمية لصح لتريش

أن يدعوا عجزهم عن الإتيان بالالفاظ غير العربية لغرابتها ، لا
عن الإتيان بالالفاظ العربية ، ولو ادعوا ذلك لما صح التحدي ،
والاعجاز ولكنهم اذا لم يفعلوا ، دل ذلك على أن القرآن كله
عربي محض ، لا اعمجي فيه ، وخاصة أن تريشا كانوا حريصين كل
الحرص، وولعين كل الولع على الإتيان بمثل تلك الدعوى ، ومع
ذلك لم يفعلوا ..

وارجع القاضي تلك الالفاظ التي يدعى أنها غير عربية الى

اصول عربية ، وزعم أن تلك الالفاظ اصولها كلها عربية ، لكنما
القوم هم الذين غيروا فيها تغييرا كما غير العبرانيون بعض
الالفاظ بمثل "اله" الى "لاهوت" ، و"ناس" الى "ناسوت" ، وهلم جرا .

نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) والامدي (٢) وابن السبكي (٣)

والسيوطي (٤) والزركشي (٥) ، وابن النجار (٦) .

١- المستمضى للغزالي ج ١ ص ١٠٥

٢- الاحكام للامدي ج ١ ص ٥٠

٣- الابهاج لابن السبكي ج ١ ص ٢٨١

٤- الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ١٠٥ ، والمهذب للسيوطي ص ٥٧

٥- البرهان للزركشي ج ١ ص ١٩٣

٦- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ١٩٣ .

وذهب آخرون منهم الغزالي الى القول بوجود اللفاظ غير
 عربية فيه ، وواقع القرآن خير شاهد على ذلك .
 ورد الغزالي كل أدلة القاضي ؛ وقال :
 ان اشتمال القرآن على كلمتين ، او ثلاث كلمات ، اطها
 اعجمي وقد استعملتها العرب، ووقعت في السننهم لا يخرج القرآن
 عن كونه عربيا ، و عن اطلاق هذا الاسم عليه .
 ثم ان وجود مثل هذه اللفاظ فيه لا يتهد للعرب حجة، ذلك
 ان الشعر الفارسي يسمى فارسيًا ، وان كانت فيه آحاد كلمات
 عربية اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس ، ولم
 ادلة اخرى على هذا يرجع اليها في مظانها (١) .
 وسلك ابو عبيدة مسلك التوفيق بين الرايين، وزعم الاختلاف
 بينهما لان هذه اللفاظ اصولها اعجمية ، ولكنها وقعت للعرب
 فعربتها بالسنن وحولتها الى اللفاظها ، عندئذ صارت عربية،
 ثم نزل القرآن والحالة هذه .
 وعليه فمن قال ان هذه اللفاظ عربية فهو صادق بالنظر
 الى ما صارت عليه .. ومن قال انها اعجمية ، فهو الآخر صادق
 بالنظر الى ما كانت عليه قبل (٢) .

وجه نظر

اولاً : دعوى التوفيق بين الرايين غير قائمة ، وذلك لان
 ما يراه القاضي مختلف تماما عما ذكره ابو عبيدة ، فليست
 اصول هذه اللفاظ اعجمية عنده ، وانما هي عربية ولكننا القوم
 هم الذين غيروا فيها ايما تغيير .

١- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٠٦ ، الاحكام للامدي ج ١ ص ٥٠

٢- المهذب للسيوطي ص ٦٥ .

وعليه فلا يصح عنه ما قاله أبو عبيدة ، ولا وجه للتوثيق .
 فثانياً : وإذا ترك ذلك جانباً ، والتفتت الى الرايين ،
 فتجد نفسي مرجحاً ما ذكره الغزالي ، وما ذكره القاضي آتت
 عليها بالإبطال دليلاً قديلاً .

دليله الأول : وهو قوله ((ولو جعلناه قرآناً عربياً
 لقالوا لولا فصلت آياته .)) سياق هذه الآية لا يدل بتاتا على ما
 يريده القاضي ، لأنها حكاية عن سؤال قالته قريش للرسول -
 صلى الله عليه وسلم - كما ذكر ذلك ابن جرير عن سعيد بن جبير
 أن قريشا قالت : لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً ، وعربياً ،
 فأنزل الله هذه الآية (١) .

ويؤيد هذا الآية التي تسبقتها ان فيها طمأننة للرسول -
 صلى الله عليه وسلم - بالآية التي خرجت من سؤالهم السخيف ، وأنه
 في مواجهة المظالم التي استلقت الجارفة ((ما يقال لك إلا ما قد
 قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة ، وذو عقاب أليم)) .
 اذن سياق الآية ينفي ما يريده القاضي منها ، فلا ينهض حجة له .
 دليله الثاني : ((لسان الذي يلحدون اليه أعجمي ..))
 هذه الآية هي الأخرى لا يدل سياقها من بعيد أو قريب على ما ذكره
 القاضي ، ومصدرها خير دليل على ذلك ، وقد سيقت لنفي تلك التهمة
 الخارجة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - عندما زعمت قريش
 بأن ذلك النصراني - جبر الرومي - (٢) هو الذي يعلمه بهذا
 القرآن ، فجاءت الآية أصالة لرد ذلك الزعم ، وبينت أن هذا
 الذي ينسبون اليه تعليم الرسول لسانه أعجمي ، وليس عربياً ،
 ومن كان لسانه أعجمياً أنى له كل هذه فصاحة والبلغة ؟

١- جامع البيان للطبري م ١١ ج ٢٤ ص ٨٠

٢- المصدر نفسه م ٧ ج ١٤ ص ١١٩ .

تنسبون تعليمه الى هذا الاعجمي ؟ .

اذن ليس في هذه نفني وجود اللفاظ اعجمية ، وكل ما فيها نفني كون القرآن كله اعجميا ، وليس في ذلك ما يسهف ما ذهب اليه .
واما دليله الثالث : فانه محل نظر لان وجود اللفاظ قلائل فيه لا يترتب عليه ازالة وصف العربية عن القرآن .

وما المانع ان تكون اصول هذه اللفاظ اعجمية ، ثم ينزل القرآن ، وقد استعربتها العرب ، واضحت بعدئذ اللفاظ عربية ، كما ذكر ابو عبيدة ، وخاصة ان ذلك معهود في اللغة العربية ؟
لان اللفاظ فيها نوعان :
(١) اللفاظ عربية محضة .

(ب) اللفاظ مستعربة اي اصولها غير عربية ، وهذا النوع هو المراد هنا .

ولكن نظرا لاستخدام العرب لها صارت عربية مع مرور الزمن واي مانع من ان تكون في القرآن اللفاظ اصولها اعجمية ، ولا يؤدي ذلك باي حال من الاحوال الى نسبة الاعجمية الى القرآن ؟
واما دليله الرابع : فهو استدلال منه بمفهوم المخالفة ، وليس من القائلين به كلا ، كما سيأتي بيان ذلك ، فلا يصلح ان يكون له حجة هنا . ثم لا يعدو ان يكون ما ذكره مجرد احتمال لا قوة فيه ، وليس هناك من مانع ان تكون قريش امتنعت عن الاعتراض ، ولها ادركت ان هذه اللفاظ باتت عربية بالاستعمال ، ولم تعد اعجمية ، وقد استعملتها قبل نزول القرآن ، لذلك لما نزل القرآن ببعضها لم يكن هناك ثمة عرابية او اي التفتت الى اصولها ، وهكذا دواليكم ..

واذا كان القاضي قد تكلف بالحاق اصول تلك اللفاظ الى اصول عربية ، فهذا التكلف يعوزه الدليل الصحيح ، وليته ذكر لنا اصول تلك اللفاظ كلها من مشكاة ، واستبرق ، ولب ، و.. وهم جرا ؛ ولست اخاله متمكنا من فعل ذلك ..

المبحث الثاني

البسمة في القرآن عند القاضي

يتفق جميع الأصوليين والفقهاء أن البسمة آية من القرآن في سورة النمل، ومن أنكر ذلك فانه يكفر؛ لأنه ينكر بذلك أمرا معلوما من الدين بالضرورة.. ولكنهم اختلفوا في كونها آية في كل سورة من سور القرآن .

يرى القاضي أن البسمة ليست آية في أول كل سورة من سور القرآن، وهي في الفاتحة لإبتداء الكتاب على عادة الله عز وجل في كتبه ، وهي كذلك جاء بها للفصل بين سور القرآن ، فما عدا سورة النمل فانها ليست آية في أي من سور القرآن ، ويقطع بتخلفه من حال ذلك ، ولا يكفتره لعدم ورود نص قاطع في ذلك . واستدل على هذا :

الدليل الأول : أنها لو كانت آية في كل سورة من سور القرآن لكان واجبا على النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يبين ذلك للناس بيانا قاطعا دابركل شك وكل احتمال ، واذ لم يبين ، دل ذلك على أنها ليست آية في كل سورة من سور القرآن .

الدليل الثاني : لا يمنع هذا من الاعتراف بأن البسمة منزلة على الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع أول كل سورة وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمره - عليه الصلاة والسلام - كما في حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يعرف ختم سورة ، وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام - بالبسمة ، لأنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن .

وعليه فان كونها مكتوبة مع القرآن بخطه ليس دليلا على أنها آية في كل سورة من سور القرآن ...

نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) ، الآمدي (٢) ، العطار (٣) .
 وذهب جماعة أخرى منهم الإمام الشافعي في قول إن البسلة
 آية برأسها في أول كل سورة من سور القرآن ما عدا "براءة" ،
 وفي قول آخر عنه :
 إنها جزء من آية في أول آية من كل سورة .

وكلا هذين القولين يخالف ما ذهب إليه القاضي ، لأنه سواء
 كانت آية برأسها في أول كل سورة أم كانت جزء من أول آية من
 كل سورة يترتب عليه أنها آية من كل سورة من سور القرآن ...
 واستدلوا على هذا بأدلة كثيرة من أهمها :

الدليل الأول : الخبر المروي عن ابن عباس الأنصف الذكر .
 الدليل الثاني : كانت تكتب بخط القرآن في أول كل سورة
 بأمر الرسول ، ولم ينكر أحد من الصحابة على من كتبها بخط
 القرآن بعد وفاة الرسول على الرغم من حرصهم الشديد ، وتحريمهم
 الإكيد في صياغة القرآن عما ليس منه ، وكل هذا دليل على أنها
 آية أولى في كل سورة من سور القرآن ولذلك كتبت بخطه .
 الدليل الثالث : وأضف إلى هذا الإصحاح المروي عن ابن عباس
 أنه قال : سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعض
 الصحابة قراءة البسلة في أول السور ؛ ولم ينكر أحد منهم على
 ابن عباس قوله هذا ، مما يدل على أنها آية في أول كل سورة
 من سور القرآن ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مفاهاها (٤) .

١- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٠٢

٢- الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢١٦

٣- حاشية للعطار ج ١ ص ٢٩٦

٤- الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢١٦ .

وجهة نظر

ان هذه المسألة ذات بال هام فى الدين ، ولا بد فيها من ترجيح لأحد الرأيين ، فم العمل به مطلقا ، وليس ذلك ميسورا بطبيعة الحال ، ومع ذلك فاني سأحاول أن أبدي وجهة نظري ، وذلك بمناقشة الأدلة التي استدلت بها كل طائفة .
أولا : ادلة القاضي :

قوله : أنها لو كانت آية في أول كل سورة من سور القرآن لبينها الرسول - صلى الله عليه وسلم - ذا استدلال بمفهوم المخالفة أو بمعنى أدق استدلال منه بمفهوم الحصر، فكأنه يرى أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بين بيانا شافيا قاطعا دابر كل شك واحتمال كل ما هو من القرآن ، فما لم يدخل في بيانه ليس ذلك من القرآن لأن بيانه فيه حصر لكل ما هو من القرآن الكريم .

في حقيقة الأمر لا يستقيم له هذا الاستدلال لأنه ينكر مفهوم المخالفة - جملة - الذي منه هذا المفهوم وان كان يرى أنه - مفهوم الحصر - قد يفيد الحصر ، وقد يرد للتأكيد ، ليس له أن يستدل به هنا لأنه اذا كان يفيد الحصر فلا بد له من أن يرد معه "انما" ولم يرد هذا معه هنا ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : استدلاله غير قوي لعدم وجود نص قاطع على أن الرسول بين كل ما هو من القرآن ، وان كان ذلك قد يفهم من خلال بعض النصوص التي فيها بيان اكمال الدين ، واتمامه .

فم ان نقائل أن يقول معترضا : لو كانت البسمة آية من كل سورة من سور القرآن لبين الرسول ذلك كما بين أن الفتوت، والتشهد ليس من القرآن ، وان لم يفعل دل ذلك على أنها آية من كل سورة .

إذا تبدى ضعف ما استدل به القاضي كان الالتفات الى الأدلة
مخالفيه :

أولاً : الأثر المروي عن ابن عباس من أن الرسول لم يكن
يعلم ختم سورة وابتداء أخرى إلا بالبسملة ، ليس في هذا ما
ينهض حجة ، ذلك أنه من غير المستبعد أن يكون جاء بها
لتكون علامة فصل بين سورة ، وأخرى ، ولا حجة في كون جبريل
ينزل بها لأنه من غير المستحيل أن ينزل بغير قرآن ، كما هو
الحال في الأحاديث القدسية .

ثانياً : ولما استدلوا به من كونها كتبت بخط القرآن ،
فليس في ذلك ما يدل على أنها آية من كل سورة من سور القرآن
لأن أسماء السور كتبت بخط القرآن غير أنها ليست آيات من
القرآن ، وهكذا واليك .

ثالثاً : الأثر المروي عن ابن عباس من أن الشيطان سرق
من القرآن آية ...

ليس في هذا حجة لهم ، بل إنه حجة عليهم ، وذلك لأن الصحابة
- عليهم رضوان الله - أنى لهم أن يتركوا قراءة آية هي من
القرآن ؟ وما تركهم قراءتها إلا لأنها ليست آية من كل سورة
من القرآن .

ومهما يكن من شيء فإن لي ميلا الى ترجيح ما ذهب اليه
القاضي على الرعم من الضعف الذي يعتري أدلته ، وإنما صفوت
الى هذا لأن الأصل في مفسر هذه القضايا أن لا يكون فيها خلاه ،
وذلك انطلاقاً من أنه لم يرد خلاه - حسب نظري - حول قرآنية أي
من آيات القرآن الكريم ، وكل ما يذكر من خلاه ، فإنه يدور
حول دلالة النصوص القرآنية على القطعية والظنية .

ولذا فإن ما اختلف اليه القاضي هو الأولى بالترجيح والقبول .

الفصل الثماني

آراؤه في المباحث المختصة بالسنة.

وقد قصدت بآرائه هنا ما نقل عنه حول بعض المباحث التي
تتفرّد بها السنة النبوية دون غيرها .. وتناولت ذلك في ابني
عشر مبحثاً وهي :

المبحث الأول : معنى التماسي عنده .

المبحث الثاني : ما يجب على المجتهد فعله عند ورود فعل
عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - .

المبحث الثالث : حكم فعله المجرّد المجهول الصفة .

المبحث الرابع : تعدية حكم التقرير الى غير المقر عليه

المبحث الخامس : تعريف الخبر .

المبحث السادس : الخبر المتواتر وتحتّه مطالب :

١- افادته العلم الضروري . ب - عدد روايته . ج - تلف حصول
العلم مع كمال عدد روايته .

المبحث السابع : حجية خبر الواحد .

المبحث الثامن : العدالة في الرواية وتحتّه مطلبان :

١- رواية الفاسق المتأول الجاهل بفسق نفسه . ب - رواية
الصبي المميز .

المبحث التاسع : حجية خبر المرسل .

المبحث العاشر : انكار الشيخ روايته وتحتّه مطلبان :

١- انكار الشيخ رواية فرعه عنه . ب - القراءة على الشيخ .

المبحث الحادي عشر : الاجازة .

المبحث الثاني عشر : الجرح والتعديل وتحتّه مطالب :

١- ألفاظ الجرح والتعديل . ب - طرق الجرح والتعديل . ج - اطلاق

الجرح والتعديل . د - اشتراط العدد في الجرح والتعديل .

المبحث الأول

معنى التأسى عند القاضي

التأسى فى اللغة (١)

مصدر لفعل تأسى به، ويراد به اتباع فعل المتأسى به، والتأسى من الأسوة؛ وهى تعنى: ما يأتى به الحزين المتعزى به، ويقال: تأسى به أى اقتدى به.

والتأسى فى الاصطلاح عند القاضي:

"هو اتباع الفعل على الوجه الذى أوقعه عليه المقتدى به مع اتحاد القصد فى الإيقاع".

بمعنى إذا كان المقتدى به أوقع الفعل ندبا، فإن عسى المتأسى أن يوقعه كذلك ندبا، وإذا أوقعه المتأسى وجوبا مخالفا لقصد المقتدى به لم يتحقق التأسى شرعا..

وعليه فإن التأسى برسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعنى اتباعه فى فعله على الوجه الذى أوقعه لأجل أنه أوقعه، فما أوقعه واجبا ومباحا، إذا أوقعه المتأسى به مندوبا لم يكن شرعا متأسيا به، ولم يتحقق معنى التأسى به - عليه الصلاة والسلام -، وكذلك الحال فيما لو أوقع - صلى الله عليه وسلم - فعلا وكان قصده الندب، فإذا أوقع المكلف ذاك الفعل، وكان قصده فيه الوجوب لم يصح التأسى شرعا، ولم يتحقق معناه، وذلك لاختلاف القصد فى الفعلين.. نقل عنه هذا الراى أبو شامة (٢).

وذهب طائفة من الأصوليين الى أن التأسى يتحقق بموافقة

المتأسى به مطلقا، وتكون تلك الموافقة لصفات الفعل الظاهرة

١- مختار الصحاح للراى ص١٧

٢- المحقق لأبى شامة ص١٠٢.

دون صفاته الباطنة ، مما يعني إلا اعتبار البتة بناحية القصد في الفعل سواء من جانب المتأسي أم من جانب المتأسي به مطلقا بل يكفي أن يفعل ما فعله غيره لأنه فعله ، وهذا انطلاقا من المعنى اللغوي الذي لا يختلف عندهم عن المعنى الشرعي إلا قليلا .. ولهم أدلتهم على هذا يرجح اليها في مظاهرها (١) .
وجهة نظر

إذا كان لابد من توضيح لنقطة النزاع بين القاضي ومن خالفه ، فإنها تكمن في جزئية هامة جدا وهي : القصد ، وبطبيعة الحال ، لا خلاف على أن القصد المراد هنا ، قصد نوعية الفعل من وجوب ، أو نذبا أو إباحة ؛ وليس النزاع في قصد الفعل ذاته المتمثل في موافقة فعل المتأسي لفعل المتأسي به ؛ لأنه إذا لم يتحقق ذلك فليس هناك ثمة ما يسمى التأسسي شرعا .
وأيا ما كان الأمر فإن لي ميلا أكيدا إلى ترجيح رأي القاضي في هذا النزاع ، لأن حقيقة التأسسي غير متحققة إذا لم يكن هناك ثمة تساوي بين القاصدين ، أن وجوبا فوجوبا ، وأن نذبا فنذبا ، وهلم جرا .

وإذا ما اختلف القاصدان وجوبا ، أو نذبا لم يتحقق التأسسي الحقيقي وإن سمي ذلك تأسيا ظاهريا ، وهذا هو الأولى والأحق .. وإذا اعترض على هذا بأنه يقتضي التوقف حيال أفعاله - عليه الصلاة والسلام - التي لم يعرف فيها قصده وجوبا ، أو نذبا أو إباحة .
رد ذلك الاعتراض بأن التوقف المعني إنما هو لحين العفور على دليل يزيله ، وإذا لم يعفر على أي شيء كان الالتفات إلى أدلة أخرى ، وهي بمثابة المخلص النهائي ، ولو كان ذلك أخذًا بالبراءة الأصلية .

المبحث الثاني

ما يجب على المجتهد عند ورود فعل
عنه - صلى الله عليه وسلم - عند القاضي

يرى القاضي انه اذا ورد عن الرسول - عليه الصلاة والسلام -
فعل عام مطلق، فان عليه ان يبحث اذا كان ذا الفعل ورد بيان
لخطاب عام ، او تقييدا لحكم لازم عام ، فاذا عطر على شيء
دال على احد الامرين اخذ به ؛ واذا لم يعطر على أي منهما
يستحب له عندئذ ان يبحث عن كون هذا الفعل مندوبا، او واجبا،
او مباحا ، او واجبا موسعا ، او مضيقا .

ثم ان الذي يحتاج الى البيان من فعله - عليه الصلاة
والسلام - هو كل ما يتطرق اليه احتمال ، كالمجمل ، والمجاز ،
والمنفقون عن وصفه ، والمنفقون بتصرف الشارع ، والعام المحتمل
للخصوص ، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره ،
ومعنى قول " افعل " انه للنذب او للوجوب ، وانه على الفور
او التراخي، وانه للتكرار او للمرة الواحدة، والجمل المعطوفة
اذا عقت باستثناء، وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال
والفعل من جملة ذلك .

واذا بين لنا بفعله ندبا ، فانه يكون فعله واجبا من حيث
انه بيان واجب لانه تبليغ الشرع ، ومن حيث انه فعل يكون ندبا ،
وليس صحيحا ما ذهب اليه بعض القدرية من ان بيان الواجب
يكون واجبا، وبيان المندوب يكون مندوبا ، وبيان المباح مباحا ؛
لانه يلزم من ذلك القول ان يكون بيان المحذور محظورا ، والا
فان كان بيان المحذور واجبا ، فلماذا لا يكون بيان المندوب
والمباح واجبا ؟

وهي أحكام الله على عباده ، والرسول - عليه الصلاة والسلام - مأمور بالتبليغ وبيانه بالقول أو الفعل، وهو مخير بينهما، فإذا أتى بأحدى خطتي الواجب يكون فعله واقعا عن الوجوب ، يعني أن ذلك كأحدى خصال الكفارة المخيرة ... نقل عنه هذا الرأي أبو شامة (١) .

وهذا الرأي يمثل تقعيذا هاما لما يجب على المجتهد فعله إذا بلغه فعل من أفعاله - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن ذلك مشغوعا بأي بيان ، ويمثل أيضا تقعيذا لما يستحب له إذا تعذر الوقوف على أي من أنواع البيان من نسخ، أو تخصيص، أو تفكيك ، ويمثل توضيحا لما يحتاج الى البيان من فعله - عليه الصلاة والسلام - ، وأن بيانه بفعله ندبا واجب من حيث انه تبليغ عن الشارع ، وان كان ذلك لا يؤدي الى اعتبار الامتثال بذاك الفعل واجبا ، وإنما التبليغ واجب ، سواء أكان الفعل مندوبا ، أم واجبا ، أم محظورا وهلم جرا ..

المبحث الثالث

فعله - عليه الصلاة والسلام - المجرّد

المجهول الصفة عند القاضي

إذا ورد عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - فعل مجرد ، غير مفترن بأي بيان لا نفني ، ولا اثبات ، فإما أن يظهر فيه قصد القرينة أو لا يظهر فيه ذلك ، وفي كلا الحالتين اختلاف بين الأصوليين ..

يرى القاضي أن فعل الرسول المجرّد المجهول الصفة يتوقف فيه مطلقاً سواء ظهر فيه قصد القرينة أم لم يظهر فيه ، ولا يصح حمله على الوجوب أو النّدب ، أو غير ذلك إطلاقاً .. واستدل على ذلك :

الدليل الأول : صورة ذاك الفعل لا ينبئ عن وجوب أو نّدب ، أو إباحة ، ولا يصح حمله على أي منها ، لأنه لو حمل على الوجوب مسفلاً ، فإنه يحتمل أن يكون الرسول أوقعه نّدباً وكذلك الحال فيما لو حمل على النّدب ، يحتمل أن يكون أوقعه وجوباً ؛ وكذلك لا يحمل على الإباحة لذات السبب ؛ ثم إنه لا يعلم إذا كان الفعل خاصاً به - صلى الله عليه وسلم - وإذا تعارضت ذى الاحتمالات ، ولا مرجح لأحد منها على الآخر وجب عندئذ التوقف إزاء ذاك الفعل .

الدليل الآخر : قصد الرسول في هذا الفعل غير متحقق منه ، فلم يصح حمله على وجوب ، أو نّدب ، أو إباحة ؛ لأن التماسي لا بد فيه من موافقة فعل التماسي به حكماً ، وصورة ؛ إن وجوباً فوجوب ، وإن نّدباً فنّدب ، وإن إباحةً فإباحة ، وهكذا دواليك ..

نقل عنه ذا الرأي أبو شامة (١) .

وذهبت طائفة أخرى أن فعله هذا يحمل على النذب مطلقا ، سواء ظهر فيه قصد القربة أم لم يظهر ذلك فيه ؛ لأنه إذا ظهر فيه قصد القربة كانت القربة دائرة بين الوجوب والنذب ، وحمله على الوجوب لا بد له من دليل ؛ لأنه أمر زائد على مجرد القربة ، فكان لا بد من حمله على النذب ، ولأن الغالب على أفعاله النذب ، لذلك يحمل على النذب ، وإن لم يظهر فيه قصد القربة ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١) .

وترى طائفة ثالثة أنه يحمل على الوجوب مطلقا ، سواء ظهر فيه قصد القربة ، أم لم يظهر فيه ، لأن ذلك هو الإحوط بالنسبة إلينا ، ولأن فعله أعظم أجرا ، فيكون اليق بحقه .. ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٢)

وترى طائفة رابعة أنه يحمل على الإباحة مطلقا ، لأن الفعل المجرد لا يفهم أكثر من رفع الحرج ، وهو القدر المشترك بين الوجوب والنذب ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) وترى طائفة خامسة أنه إذا كان في العبادات حمل على الوجوب ، وإذا كان في العادات حمل على النذب .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٤) ..

- ١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٩١ ، الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٢٩ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٣٤٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٣٢
- ٢- الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٢٨ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٣٤٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٣٢ .
- ٣- الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٢٩ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٣٤٦ .
- ٤- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٢١٥ .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع ، وهناك آراء أخرى لا تختلف كثيراً عن هذه يرجع إليها في مظانها (١) .

وجهة نظر

ان ما ذهب إليه القاضي ، له وجاهته ، وقوته ، وخاصة في فعله المجرد المجهول الصفة الذي لم يظهر فيه قصد القرية ، لأن التماسي كما سلف لا بد فيه من التساوي بين الفعلين - التماسي و التماسي به - كما ، وصورة ، ولأسبيل الى ذلك في ذا الفعل الذي لم يظهر فيه قصد القرية ، اذ لو ظهر فيه قصد القرية ، لهان الأمر ، ولقتيل : انه قصد بفعله النذب ، أو الوجوب ، أو الإباحة ، وهلم جرا .

وعليه يتوقف في ذا الفعل ، ولايحمل على وجوب ، أو نذب ، أو اباحة ، أو غير ذلك ، وهذا التوقف ، انما هو لحين العطور على بيان من دليل ، يفصل بين هذه الاحتمالات .

وإذا كنت قد ملت الى هذا الجزء من رأي القاضي، بيد اني ارى انه لا يصح التوقف في الفعل المجرد الذي ظهر فيه قصد القرية ، وذلك لأن قصد القرية يخرج ذا الفعل عن حكم الإباحة الى حكم ما فوق الإباحة ، وهو النذب ، لذلك ينبغي حمل الفعل الذي ظهر فيه قصد القرية على النذب باعتبار ان قصد القرية الذي ظهر في ذا الفعل قريبنة دالة على ان الرسول - عليه الصلاة والسلام - وقع ذلك الفعل نذبا، فيتناسى به عند ايقاعه ؛ وهذا هو الأسلم في نظري ..

١- الاحكام للإمدي ج١ ص٢٢٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٣٢ ،
 ٢فعال الرسول للاشقر ج١ ص٣٢٢ ، ٣٧٢ .

المبحث الرابع
تعديّة حكم التقرير لغير
المقر عليه عند القاضي

يختلف الأصوليون في تعديّة حكم التقرير لغير المقر عليه ، هل يتعدى ، أم لا يتعدى الى غير المقر عليه ؟ يرى القاضي أنه اذا أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - شخصا على قول أو فعل ، أو أي تصرف ، فإنه يثبت بذلك أن ما أقره عليه غير محظور ، ولكنه لا يقتضى بكونه مباحا ، أو واجبا ، أو ندبا ، وإنما يجتمع فيه هذه الاحتمالات فينتوقف فيه . ثم ان انتفاء الحظر عن ذاك الشيء يختص به ذلك الشخص ، ولا يتعداه الى غيره بتاتا الا بدليل .. واستدل على هذا :

الدليل الأول : التقرير ليس له صيغة لتعم جميع المكلفين واذا ما أقر الشرع أحدا على قول أو تصرف ، دل ذلك على ارتفاع الحظر في حق ذلك الفرد وحده ، ولا يتعدى الى غيره .. الدليل الثاني : ليس هناك دليل من اجماع يدل على أن ما رفع في حق فرد من حظر يرتفع في حق الكافة ، واذا انعقد اجماع على ذلك ، وجب المصير الى أن تقريره أحدا على فعل ، أو قول ، أو أي تصرف يسري حكم انتفاء الحظر فيه على الكافة ، والا فلم يصح التعديّة الى غير المقر عليه .

ورد القاضي على الذين ذهبوا الى أن ترك الرسول - عليه الصلاة والسلام - نكيره على من صدر منه تصرف مع سلامة الحال ، وموانعه من الإنكار كان ذلك لعلمه أو غلبته ظنه أن من أنكر عليه لا يتركه بنكيره ، وأنه يغيره بكونه جائزا لهذه العلة ، ولذلك فإن هذا لا يصح اعتباره تقريراً على رفع الحظر في ذلك التصرف .

يرى القاضي أن هذا ليس بصحيح ، لأنه إذا لم يكن منه بيان متقدم لكونه منكراً ، وجب عليه انكاره ، وإن خاف الإغراء بأمثاله وأن تركه للنكير يوهم إباحته ، وذلك ممتنع في صفته ، فيجب عليه انكاره ، وإن لم يجتنبه فاعله ، أو كان مغرياً له بالمقام عليه ، وعلى ما هو أعظم منه ، ليعلم أنه منكر ، وربما يوهم أيضاً من كان سمح تتقدم انكاره لذلك أنه نسخ بتقريره - عدم انكاره - حظر الفعل إلى الإباحة ، لأنه زمن النسخ ، وهو جائز في تبديل حكم ذلك الفعل ، فيجب إزالة هذه الشبهة .

ويجب على هذا القول تجديد انكاره للمنكر الذي يفعل بحضرتة ، تقدم منه بيان انكاره ، أو لم يتقدم ، لأنه إن لم يتقدم ، وجب ابتداء الإنكار وإن تقدم ، وجب في حقه تكراره لئلا يتوهم نسخه . وإذا لم يفعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - شيئاً من ذلك ، دل ذلك على أن حظر الفعل قد رفع بتقريره إن كان قد تقدم الحظر عليه .

وإن قيل إنه يجب على ذلك تكراره لأنكار مذاهب اليهود والنصارى ، وعدوهم إلى الكنائس والبيع ...

رد القاضي على هذا الاعتراض : بأنه - عليه الصلاة والسلام - قد علم أن تمسكهم بذلك مضمن بتكذيبهم له ، ونفي نفبوته ، وقد علم ضرورة من دينه اكفان كل من دان بذلك في سائر الأحوال ، فيبطل إذا الاعتراض ..
نقل عنه هذا الرأي في بوشامة (١) .

وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه جمهور الأصوليين وهو أن حكم التقرير يتعدى لغير المقترعليه مطلقاً ، ولهم أدلة

كثيرة على ذلك ، من أهمها :

الدليل الأول : ما ورد في الحديث : حكى على الواحد

حكى على الجماعة (١)

وجه الدلالة : مادام قد أقر شخصا على تصرف ما ، وذلك يتضمن حكمه له ، فليكن ذلك الحكم على الجميع لنص هذا الحديث .

الدليل الثاني : إجماع المسلمين قاطبة على أن خطابه -

عليه الصلاة والسلام - لأصحابه في عصره يتعدى إلى سائر المسلمين من بعدهم ، ويدخل في هذا تقريره لهم قياسا على قوله .

الدليل الثالث : عمل الصحابة - رضوان الله عليهم - فقد

كانوا يرجعون إلى حكم الرسول - عليه الصلاة والسلام - على

أحد الأمة في الحوادث ، إن قولا فقولاً ، وإن تقريرا فتقريراً ،

وهذا دليل على أن تقريره يتعدى إلى غير المقر عليه ، ولهم

أدلة أخرى على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٢) .

وجهة نظر

إن ما ينبغي تقريره من كل هذا رأيا للقاضي هو أن كل

فعل أقر عليه الرسول - عليه الصلاة والسلام - شخصا ، ولم يكن

هناك شئ من مانع من الإنكار ، فإنه يفيد رفع الحظر عن ذلك

الفعل ، سواء تقدم عليه حظر ، أم لا ، ويستثنى من هذا ما

علم من دين الرسول - عليه الصلاة والسلام - إنكاره مطلقا ،

كالكفر والنفاق ، وغير ذلك ، وسكوته عند صدور ذلك من أحد -

كذهاب اليهود إلى الكنائس والبيع - لا ينتج ذلك رفع الحظر

عن الكفر ، لأن كل ذلك علم من الدين بالضرورة على أنه لا يرفع

حظره أبدا .

١- المقاصد الحسنة للسخاوي ص ١٩٢

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٩٩ .

هذا تقرير رآيه في حكم تقريره عليه الصلاة والسلام أحدا على تصرف... ورآيه هذا فيه القوة والوجهة في نظري ، ويدل دالة واضحة على أن التقرير حجة عنده قد يستفاد منه رفع الحظر . ولكن الذي ذهب اليه الى أن تقريره ذاك لا يتعدى حكمة الى غيرالمقتر عليه ، فان كل ما استدل به لقوة فيه البتة .

فدليله الأول : الذي ذكر فيه أن التقرير لا صيغة له ، هذا اقرار منه على أن للتقرير صيغة وهي كونها للخصوص ، لا يتعدى الى غير المقتر عليه ، ذلك لأن الصيغ اما أن تكون موضوعة للعموم ، أو موضوعة للخصوص ، أو للاشتراك بينهما ، وقد اختار القاضي - دون شعور منه - الخصوص للتقرير صيغة موضوعة له ، ولذلك لم يقبل بتعديته الى غير المقتر عليه ، بينما اختار الجمهور العموم صيغة له ، وهي العموم ، لذلك ذهبوا الى تعديته المقتر له .

ودليله الثاني : هو الآخر على ضعفه ، وهزال لاسند فيه اطلاقا ، ذلك لأنه لو اشعقد اجماع على ذلك يكون الدليل على التعديده اجماع وليس التقرير ، فلا التفات الى ما ذكره مادام الأمر كذلك . واذا ما استبان ضعف أدلة القاضي جملة وتفصيلا ، كان لابد من مناقشة أدلة الجمهور أيضا لأنها هي الأخرى فيها بعض الضعف .

أولا : قياسهم التقرير على القول فيه نظر ، لأن القول أقوى بكنشير من التقرير وأكد منه تشريعا ، وهو الأصل الذي اليه المال عند البحث عن دليل أي حكم شرعي لذلك فان التساوي بينه وبين التقرير - قياسا - بحاجة الى دليل أبين ، وأوضح .

ثانيا : الحديث الذي استدلوا به فيه كلام ، بل ان السخاوي قال : انه لا أصل له بهذا اللفظ ، وان كان قد ورد ما في معناه تقريبا ، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام - لما بايع النساء : " انما قولي لمائة امرأة واحدة " . وفي رواية :

" ما قولى لامرأة واحدة إلا كقولى لمائة امرأه" (١).

ومهما يكن من أمر فهل يتناول هذا الحديث التقرير ، أم أنه قاصر على القول الذي عليه مدار الأمر والنهي فى الشرع ، أم لا ؟ لعل هذا الأخير هو المقصود ، بل هو عبارة النص الذي من أجله سبق هذا النص له أصالة ؛ وعليه فلا يصدق على ما يريده الجمهور من النص ، اللهم إلا اذا قيل فيه بالقياس كما قيل مثل ذلك فى دليلهم الأول .

ثالثا : رجوع الصحابة الى ما حكم به الرسول على آحاد الأمة ، لا ينهض ذلك دليلا ، لأن الأحكام التي رجعوا اليها ليس فيها أحكام تقريرية مجردة عن كل القرائن ، بل حف جليا - ان لم يكن كلها - بقرائن دالة على تعدية حكمها لغير المقر عليه .. إذن لا وجه لما تمسكوا به ..

والذي آراه لائقا بالترجيح هو أن ينظر الى التقرير ان كان معتزنا بتريئته دالة على أنه خاص بالمقر عليه ، أو أنه عام يسري حكمه على الجميع عندئذ يلحق حكمه عاما ، أو خاصا بما دلت عليه التريئته ..

وإذا خلا التقرير من كل تريئته ، ينظر ان كان هناك دليل آخر لحكم الحادثة ، كان الاختلاف الى ذلك الدليل ، وان لم يكن شئت دليل فيتوقف فيه ... وعليه فانه ينبغي أن يقال : ان التقرير لا يتعدى حكمه على اطلاقه لغير المقر عليه ، ولا يحصر حكمه على الفرد على اطلاقه ، وانما لابد فيه من النظر الى القرائن التي يحف بها الحكم ، فان كانت دالة على تعدية حكمه تعدي ، وان كانت دالة على قصره قصر ، واذا لا تريئته يتوقف فى تعديته ، وقصره .. وما أقل الأحكام التقريرية حلت من تريئته لفظية أو حالية !

هذا الذي ينسجم مع الأحكام التشريعية التي وردت في الشرع ، اذ منها ما دلت على التخصيص ، ومنها ما دلت على التعميم ، ولم يهد الى ذلك شيء سوى القرائن اللفظية ، او الحالية ...

ومما يلحق بذى المسألة عند القاضي :

اذا علم من حال الرسول - عليه الصلاة والسلام - انكاره للفعل قبل وقوعه ، وبعد وقوعه ، واستقر ذلك شرعا ثابتا ، وحكما راسخا لا يحتمل التغيير ، ولا النسخ ، فلو خالف مخالف ذلك الحكم الشرعي في حضرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسكت الرسول ، ولم ينكر عليه ، وانما صدر منه ما يدل على الرضا ، كان تبرق اسارير وجهه ، ويسر بذلك التصرف الذي صدر من المكلف ، فهل يكون ذلك دليلا قويا على صحة التقرير ، يثبت به الحكم الشرعي ، ام لا ؟

يرى القاضي ان ذلك لا يكون دليلا على صحة التقرير ، ولذلك فان حديث عائشة حول القيافة ، الذي فيه ان رسول الله - عليه الصلاة والسلام - دخل على مسرورا تبرق اسارير وجهه ، وقال : " ألم ترأي ان مجزرا المدلجي نظر انفا الى زيد بن حارثة ، واسامة بن زيد ، فقال : ان بعض هذه الاقدام لمن بعض " (١) . لا يدل هذا الحديث على صحة جواز اثبات النسب بالقيافة . واستدل على هذا :

الدليل الاول : ان قول مجزر المدلجي كان موافقا لظاهر الحال ، وكان المنافقون ايامئذ يبدون عمزة في نسب زيد واسامة - رضي الله عنهما - قاصدين بذلك اذاه - عليه الصلاة

والسلام - وقد كان الشرع حاكما بالتحاق أسامة بزيد ، وجرى قول مجزئ منطبقا على وفق الشرع ، والظاهر ، والأمر المستفيض الشائع ..

الدليل الثباني : وهذا بمثابة ما لو قال فاسق مردود الشهادة هذه الدار لفلان ، يعزيها الى مالكها ، وصاحب اليد فيها ، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله ، لم يكن ذلك حكما منه بأقوال الفسقة ، في مجال النزاع ، وقيام الحاجات الى إقامة البيئات .

نقل عنه هذا الجويني (١) ، وأبو شامة (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي مخالف لما عليه الإمام

الشافعي والجمهور ، وهو :

أن استبشار الرسول بفقول مجزئ المدلجى دليل على صحة اشبات النسب بالتيافة ، وجواز التيافة شرعا ، لأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لايسره إلا الحق ، فإذا سره قوله تبين أنه من مسالك الحق (٣) .

رد القاضي على هذا الاستدلال بأنه يمكن أن يحمل سرور

الرسول - صلى الله عليه وسلم - على علمه برجوع العرب الى أقوال القافة ، والتيافة لم تنزل مرجوعا اليها عندهم ، وهي من أبواب الكهانة ، وكان المغمز منهم ، فلما رأى الرسول ما يكذبهم ، سره ما ساءهم .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٥٠٠

٢- المحقق لأبي شامة ص ١٧٩

٣- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٩٩ ، المحقق لأبي شامة ص ١٧٩ .

وأضف الى هذا أن أقصى ما يمكن أن يقال في استبشاره ذاك هو: أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لو لم يكن معتقدا قول القائل ، لعدده من الزجر والقتال والحدس ، والتخمين ، ولما أبعد أن يخطيء في مواضع ، وان أصاب في مواضع ، فإذا تركه - الرسول - كان الكلام على الأنساب بطريق القياس ، فهذا الوجه قد يدل على أنه مستند الأنساب ، وهذا هو الممكن في ذلك .

وأما ما كان الأمر ، فإن الصواب في هذا هو ما ذهب اليه الإمام الشافعي ، وهو الأولى ذلك لأنه لو لم تكن القياس حقا لما سر بها الرسول ، ولرد على ذلك القائل ، ولبيان له أن القياس باطل ، ولا يعتمد عليها ، وذلك لأن الرسول في موقفه البيان ، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وان كان تأخيره الى وقت الحاجة جائزا على التحقيق كما سبق ...

المبحث الخامس
الخبر عند القاضي
المطلب الأول
تعريف الخبر

الخبر لغة : مشتق من الخبر وهي الأرض الرخوة ، لأن
الخبر يثير العائدة ، كما أن الأرض الخبر تثير الغبار إذا
قرعها الحافر (١).

وأما الخبر في الاصطلاح : فقد عرفه العلماء تعريفات عدة ،
لعل من أدقها وأشملها تعريف القاضي له ، الذي يقول :
" هو ما لا يخلو أن يكون صدقا أو كذبا ، وبعبارة أخرى هو ما
يدخله الصدق أو الكذب " نقل عنه هذا التعريف الجويني (٢) ،
و أبو اسحاق الشيرازي (٣).

شرح ذا التعريف :

أولا : استخدم القاضي حرف "و" الذي يدل على الإبهام ،
والشك أحيانا ، للتنويع فقط .

ولأن "أو" أمثل من " و " لأن من قال : ما يدخله الصدق والكذب ،
أوهم ذلك أمكان اتصالهما بخبر واحد ، ولذا اختار حرف " أو"
احترازا من الوقوع في ذلك الإبهام ، ولأن المعرف لماهية الخبر
أمر واحد وهو أمكان تطرق هذين الوصفين - الصدق و الكذب -
إليه .. ويفهم من هذا التعريف أن الخبر عنده أنواع ثلاثة :

النوع الأول : الأخبار الصادقة قطعا ، وهي أخبار الله ،
وأخبار الرسول - عليه الصلاة والسلام - المتواترة .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٥٦٤

٢- شرح الملح للشيرازي ج ٢ ص ٥٦٧ ، الوصول للشيرازي ص ٧١ .

النوع الثاني : الإخبار الكاذبة قطعاً ، وهي الإخبار التي تنهاض وتخاله أخبار الله عز وجل ، وأخبار الرسول المتواترة .
النوع الثالث : الإخبار التي تحتمل أحد هذين الوصفين كإخبار الأحاد ، والإسرائيليات .

ومصير هذه إلى أحد النوعين الأولين عند التحقيق ، فإما أن تكون موافقة لإخباره تعالى ، وإخبار الرسول المتواترة ، فتكون حينئذ صادقة ؛ أو تكون مخالفة لإخباره تعالى ، والإخبار المتواترة فتكون كاذبة عندئذ . . . إذن هذا النوع لا يستقل بنفسه . هذا هو شرح تعريف القاضي للخبر ، وقد رد على الذين عرفوه بأنه :

" ما يحتمل الصدق ، والكذب لذاته " .

فنذكر أن خبر الله ، وخبر رسوله - صلى الله عليه وسلم - لا يحتمل الكذب بأي حال من الأحوال ، لذلك لا يصح هذا تعريفنا للخبر (١) .

المطلب الثاني

إطلاق اسم الخبر على الأمر والنهي عند القاضي

ذكر القاضي تعليلاً لإطلاق اسم "الخبر" على كل ما نقله الرواة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - على الرغم من كون معظمها أوامر ، ونواهي ، أرجح ذلك الإطلاق الى أمرين :

الأمر الأول : أن حاصل جميع الأوامر والنواهي آيل الى الخبر ، فالأمور به في حكم المخبر عن وجوبه ، وكذلك في النواهي ، ولهذا دلت المعجزة على وجوب قبولها منه ، ذلك أن المعجزة تدل على الصدق ... والسر أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - ليس أمراً على الاستقلال ، وإنما الأمر حقا هو الله وموضع صيغ الأمر من الرسول - عليه الصلاة والسلام - في حكم الإخبار عن أمر الله .

الأمر الثاني : أن هذه الأوامر والنواهي سميت إخباراً لنقل النقلة المتوسطين ، وهم مخبرون عن روى لهم لأن الذين عاصروا الرسول لم يكونوا يقولون إذا بلغهم أمر أو نهي : أخبرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وإنما كانوا يقولون : أمر الرسول بكذا ، ونهى عن كذا ، وهذا دليل على أن المنقول لم يستجد اسم الخبر إلا في المرتبة الثالثة الى حيث انتهى وهكذا ..

من أجل ذين الأمرين أطلق اسم الخبر على كل ما نقله الرواة عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - وان كان فيه أوامر ونواهي ... نقل عنه هذا الرأي الجويني (١)

المبحث السادس
الخبر المتواتر
المطلب الأول
افادة الخبر المتواتر العلم
الضروي عند القاضي

يختلف الأصوليون فيما يفتيده الخبر المتواتر من علم ، هل هو العلم النظري أم العلم الضروي ؟ يرى القاضي أن الخبر المتواتر يفتيد العلم الضروي مطلقا ، فإذا أخبر رواته عن خبر ، وكانوا صادقين ، ولم يكن منهم معتد ، ولا مخمن ، علم اضطرارا أن ما أخبروا به صدق . واستدل على هذا :

قول رواة الخبر المتواتر يورث العلم ضرورة إذا بلغوا عدد التواتر عند الله تعالى ، لأنه لو لم يورث العلم الضروي دل ذلك على نقصان العدد المطلوب في الخبر المتواتر ؛ ولم يجز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم لأنه يعلم عندئذ اشتغالهم على كاذب ، أو متوهم ..

فهم أنه مادام خبر رواة المتواتر يفتيد العلم الضروي فلا يصح قول من زعم أنه يفتيد العلم النظري ، لأن افادته العلم الضروي يكون من باب الإجماع .

ورد القاضي على من اعترض عليه قائلًا : كيف علم افادة هذا الخبر يفتيد العلم الضروي ، هل بالضرورة ، أم بالنظر ؟ فان قيل : علم كونه ضروريا بالضرورة ، يكون ذلك محالا ؛ ولنا لا نعلمه كذلك .

وان قيل : علم ذلك بالنظر كان ذلك تناقضا ؛ لأنه كيف يتصور أن يعلم الشيء ضرورة ثم يعلم كونه ضروريا بالنظر ؟

رد القاضي على ذا الاعتراض، وذكر أن هذا استبعاد مجرد،
 لأننا نعلم كون بغداد بالضرورة ، ونعلم بالنظر .
 نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) الغزالي (٢) ابن برهان (٣) .
 وذهبت المعتزلة أنه يفيد العلم النظري، وليس الضروري.
 ولهم أدلتهم ، يرجع إليها في مظانها (٤).
 وترى طائفة ثالثة أنه يفيد العلم الضروري ، بيد أن
 ذا العلم لا يتلقى من أقوال المخبرين ؛ وإنما يتلقى من الحرائر
 الدالة على الصدق الحاسمة لخيال الكذب .
 ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٥).
 هذه هي أهم الآراء الواردة في هذا الموضوع ، وهناك من يرى
 أنه لا يفيد علما مطلقا ، لا ضرورة ، ولا نظرا ؛ وهذا رأي شاذ
 لا اعتبار له (٦) .

- ١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٧٢٢
- ٢- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٤١ ، المنحول للغزالي ص ٢٣٧
- ٣- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٤٥
- ٤- المعتمد لأبي الحسين ج ٢ ص ٥٥٢ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٥٧٩ ،
 الأحكام للأمدي ج ٢ ص ٢٠ ، الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٤١ ،
 التبصرة للشيرازي ص ٢٩٣
- ٥- المنحول للغزالي ص ٢٣٧ ، المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٤١
- ٦- المنحول للغزالي ص ٢٣٥ ، التبصرة للشيرازي ص ٢٩١ ، ونسبه
 الغزالي إلى السمنية وهم فرقة كانت قبل الإسلام ، وتقول
 بالتناسخ - الفرق بين الفرق للاسفرائيني ص ٢٧٠ .

وجهة نظر

لا شك أنه لا خلاه جوهريا بين القاضي وأصحاب الرأي المطالب
اللهم إلا في الطريقة التي يحصل بها هذا العلم الضروري؛ فعند
القاضي يحصل من أخبار أولئك ، ولا حاجة إلى القرائن مطلقا ،
مادام هؤلاء بلغوا عدد رواة المتواتر .

وأما عند أولئك فإنه يحصل ذلك من القرائن الدالة على
صدقهم ، ولا يخفى أن هناك تقاربا بين الرأيين ، وخاصة إذا
اعتد بعدد المخبرين في المتواتر فريضة ، ويؤدي ذلك إلى
إزالة ذا الاختلاف الجزئي بينهما .

وأيضا ما كان الأمر فإن سبب الخلاف في هذه المسألة عائد
إلى اختلافهم في تحديد معنى كل من العلم " النظري " و
" الضروري " ، وليس هناك ثمة اتفاق بينهم في ذلك .
ثم إن هذه المسألة عديمة الجدوى عمليا ، وهي بحق كما
قال عنها أبو الحسين لا يحتاج إليها في أصول الفقه (١) ،
فليكن ذلك كذلك ولا داعي للإطالة فيها .

المطلب الثاني

عدد رواة الخبر المتواتر

عند القاضي

ليس هناك اتفاق بين المحدثين والأصوليين حول العدد الذي يثبت به الخبر المتواتر .

يرى القاضي أنه لا يكفي في ثبوتة قول أربعة رجال فقط ، وإنما ما زاد على خمسة رجال كافي ، وصالح لأن يكفي في ثبوت الخبر المتواتر .

وأما قول خمسة من الرواة فيثبوت فيه ، ولا يقال : أنه يثبت الخبر المتواتر بقولهم ، أو لا يثبت بقولهم . واستدل على هذا الرأي :

الدليل الأول : أن قول الأربعة من الرواة قاصر ، وناقص بالإجماع ، فلو أفاد قولهم التواتر أفاد العلم بالمخبر عنه قول كل أربعة ، لأنه يحصل حينئذ شرط التواتر ، ولم يحتج إلى تزكية شهود الزنا ، إذا كانوا أربعة مادام قول كل أربعة يعيد العلم ، وخاصة العلم الضروري .

وإذا لا قائل بهذا ، فإنه لا يثبت الخبر المتواتر بقول كل أربعة ، وإنما توفقت في قول خمسة ، لأنه لم يتم في ذلك دليل من الإجماع على قبول قول كل خمسة ..

الدليل الثاني : أن قول الأربعة لا ينبغي أن يحصل به التواتر لأنه بينة شرعية ، لا يجوز للقاضي إجماعاً وفتها على المذكيين لتحصل غلبة الظن ، ومعلوم أن الظن لا يطلب فيما علم ضرورة ، وهو التواتر إذا ثبت ..

ونظراً لهذا الرأي ، فإن القاضي يرى أن اشتقاق الخبر في

عصر الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يتواتر ، لأن هذا ..

الانشقاق حصل في وقت لم يكن مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - الا اشخاص معدودون لم يبلغوا عدد التواتر ، وكان وقت استرسال ثوب الغنلة على الناس ، وكانوا وقتئذ نياما ، مما يؤكد انهم لم يبلغوا عدد التواتر .

نقل عنه هذا الراوي الغزالي (١) الرازي (٢) الا مدي (٣) القرافي(٤) ، ابن السبكي (٥) ، آل تيمية (٦) ، العطار(٧) ، الاصفهاني (٨) ، العبري (٩) ، السيوطي (١٠) .
ويرى اصوليون آخرون ان اقل عدد ينسبت بقوله الخبر المتواتر خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة ، بينة شرعية ، يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن فيها .
ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (١١) .

-
- ١- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٣٧ ، المنخول للغزالي ص ٢٤٠ ، وقد تولى نقل رأي القاضي في حادثة الانشقاق ، والافراد بالاقامة في المنخول ص ٢٤٨ ، ٢٤٩
 - ٢- المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ٣٧٠
 - ٣- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٨
 - ٤- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٥٢
 - ٥- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٢٩٠
 - ٦- المسودة لآل تيمية ص ٢٣٦
 - ٧- الحاشية للعطار ج ٢ ص ١٤٨
 - ٨- شرح المنهاج للاصفهاني ج ٢ ص ٥٢٨
 - ٩- شرح المنهاج للعبري ص ٣٢٣
 - ١٠- تدريب الراوي للسيوطي ج ٢ ص ١٧٦
 - ١١- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٤٧ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٤٢ .

وترى طائفة ثالثة ان اقل عدد يثبت به التواتر اثنا عشر رجلا ؛ وذلك بعدد نقتباء بني اسرائيل ؛ لان الآية القرآنية خصت عدد النقتباء باثني عشر لحصول العلم بخبرهم .

والآية هي قوله تعالى: ((ويعفنا منهم اثنى عشر نقتيبا)) (١)(٢) .

وترى طائفة خامسة ان اقل عدد يحصل به عشرون لقوله

تعالى : ((ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين)) (٣)

وقد خصت الآية هؤلاء لحصول العلم بقولهم ، لذلك يثبت الخبر

المتواتر بقولهم (٤) .

وترى طائفة سادسة ان اقل عدد يحصل به العلم هو سبعون

رجلا ؛ لقوله: ((واختر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا)) (٥) .

لقد اختار موسى - عليه السلام - هؤلاء السبعين لحصول العلم بخبرهم لذلك يثبت الخبر المتواتر بقولهم .. (٦) .

هذه هي اهم الآراء التي وردت في هذا الموضوع ؛ وهناك آراء اخرى اكبرها تخمينات ، واحتمالات لا تقوم على اساس قوي يذكر ، لذلك اتجاوزها ، ويرجع اليها في مضانها (٧) .

١- سورة المائدة آية : ١٢

٢- شرح التنقيح الفصول للقرافي ص٣٥٢ ، الاحكام للامدي ج٢ ص٣٨

ارشاد الفحول للشوكاني ص٤٢

٣- سورة الانفال آية : ٦٥

٤- الاحكام للامدي ج٢ ص٣٨

٥- سورة الاعراف آية : ١٥٥

٦- الاحكام للامدي ج٢ ص٣٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٤٢

٧- المستصفي للغزالي ج١ ص١٣٧ ، المنخول للغزالي ص٢٤٢ ، الاحكام للامدي ج٢ ص٣٨ ، المحصول للرازي ج٢ ص٣٧٠ ، الوصول لابن برهان ج٢ ص١٤٨ ، شرح التنقيح للقرافي ص٣٥٢ ، المعتمد لابي الحسين ص٥٦٥ .

وجهة نظر

ان النظر المتأمل الدقيق في هذه الآراء يؤدي الى القول بأنه ليس فيها رأي يقوم على دليل قوي ، سليم ، وكل ما ذكر من رأي لا يعدو الا أن يكون مجرد تحكم لا طائل من ورائه ، لأن كل ما افترض من عدد قد يحصل به الخبر المتواتر ، وربما لا يحصل به ؛ ثم انه لا يخفى بطلان الأدلة أولئك الذين ايتدوا آراءهم بنصوص قرآنية لا تمت بأدنى صلح الى ما يريدون منها ، ولا تدل من قريب أو بعيد على أنها جاء بها لتدل على ما ذكره البتة .

واذا كان لا بد من ذكر ضابط يلجأ اليه في تعيين الأقل عدد يثبت بقوله الخبر المتواتر ، فإنه يمكن القول بأن كل ما حصل به العلم ضرورة صلح أن يكون العدد الأقل الذي يثبت به الخبر المتواتر ؛ وقد يكون ذلك أربعة ، بل قد يكون ذلك بفلافة ، أو عشرة ، أو غير ذلك ..

ولا بد من أن يكون للمكان ، والزمان دور في تحديد هذا العدد ؛ ذلك لأن الناس يختلفون في تمسكهم بالصدق ، والكذب زمانا ومكانا .. وقد ألمح القاضي الى عامل الوقت في عدم اعتداده حادثة الانشقاق متواترة (١) ، وهو على صواب في ذلك .

وما ذكره حول الافراد في الاقامة هو الآخر فيه السداد لأن المتواتر لم يسم متواترا الا لشهرته ، وشيوعه لدى اكبر الناس ، ولا حجة في قول من قال :

ان الافراد في الاقامة يقطع بتواتره في العصر الاول ، وأن النقلة هم الذين ا ضربوا عن نقله حينما استغناء بالاستفاضة ،

١- وترى طائفة أخرى أنه تواتر حادثة الانشقاق ، وقد رواها عدد بلغوا حد التواتر ، ولهم أدلتهم على هذا ، يرجع إليها في مظانها . المنحول للغزالي ص ٢٤٨ .

وما حدث التفنيّة فيها إلا في عصر بعض التابعين (١) .
لاحجّة في هذا ؛ لأنه لو كان تواتر حيناً، لما انقطع تواتره في
حين آخر ؛ ولم يكن ليحصل في شأنه تعارض ، ولا اختلاف بين
العلماء كما هو الحال في كل الأخبار المتواترة التي هي محل
اتفاق بينهم .
ومهما يكن من شيء ، فإنه ينبغي الأخذ بما ذكرته ...

١- المنخول للغزالي ص ٢٤٩ ، المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ٤٢٣ .

المطلب الثالث

تختلف حصول العلم مع كمال عدد
التواتر عند القاضي

عدد المخبرين في الخبر المتواتر ، اما ان يكون ناقصا ،
فلا يفيد العلم ، او يكون كاملا فيفيد العلم الضروري ، او قد
يكون زائدا ، فيحصل العلم ببعضه وتفتح الزيادة فضلا عنه (١).
هل التصديق يحصل بالعدد الكامل في كل الوقائع ، ولا يمكن ان
يختلف هذا التصديق في بعض الوقائع مع كمال العدد ، ام يمكن
ان يختلف حصول ذلك ؟
اختلف الاصوليون في ذلك .

يرى القاضي ان العدد الكامل الذي يحصل به العلم الضروري
في واقعة ، لا يتصور الا يفيد العلم الضروري في بعض الوقائع
ويستحيل ذلك مطلقا مادام العدد كاملا.
واستدل على هذا :

لان كل ما يفيد العلم في واقعة ، يفيد العلم في كل واقعة
مطلقا ، واذا حصل العلم لشخص ، فلا بد من ان يحصل لكل شخص
يشاركه في السماع ، ولا يتصور ان يختلف ذلك ، ومادام ذلك كذلك
، فان العلم الذي يحصل بالعدد الكامل في واقعة يحصل كذلك في
كل واقعة ، ولا يمكن ان يختلف ذلك ، وليس هناك من حاجة الى
قرائن او اي شيء آخر .

نقل عنه هذا الرأي الغزالي (٢) ، وابن النجار (٣) .

١- المستمعى للغزالي ج ١ ص ١٣٤

٢- المصدر نفسه ج ١ ص ١٣٥

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٣٤٣ .

— وترى طائفة أخرى أن العدد الكامل الذي يحصل به العلم الضروري، إذا افتقرت بقرائن تدل على التصديق، فإنه يتصور ألا يفيد العلم الضروري في كل واقعة، وإن حصل به العلم الضروري في واقعة، بل قد تختلف فيه الوقائع، والأشخاص فيختلف نتيجة ذلك حصول العلم الضروري، وعدمه لأنه يجوز أن يورث مجرد الأخبار العلم عند كثرة المخبرين، وإن لم تكن هناك ثمة قرينة، كما أن مجرد القرائن قد يورث العلم، وإن لم يكن فيها أخبار، لذلك فلا يستبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، فلا محالة إذن في تخلف حصول العلم، وفي حصوله ولو لم يكن العدد كاملاً.. ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١).

وجهة نظر

عديفا حاولت أن أعبر على فكرة عملية فقهية لذا الاختلاف، غير على ذلك، ومع ذلك فإن رأي القاضي قوة، وسداداً، وذلك إذا أخذ في الاعتبار أن الضابط الذي ينبغي الأخذ به في حصول العلم الضروري بالخبر المتواتر هو العدد؛ عندئذ ينزل العدد منزلة العلة في الحكم حيث يدور مع الحكم وجوداً وعدمًا.. وعليه فلا يصح تخلف الحكم مع وجود العلة، ويكون ذلك نقضاً إذا وقع؛ لذلك كلما وجد العدد الذي حصل به العلم في واقعة يحصل الحكم وهو العلم الضروري مطلقاً دونما حاجة إلى قرائن خارجية؛ ولا يعني هذا تفتيل دور القرائن وتأثيرها في الأحكام؛ بل يمكن اعتبار ضابط العدد في المتواتر من القرائن التي لها تأثير في حصول العلم الضروري عند كمال عدد رواة الخبر المتواتر... وإيما ما كان الأمر فإن رأي القاضي في ذا الموضوع أسلم، وأكثر ضبطاً..

المبحث السابع

حجية خبر الواحد عند القاضى

يعرف بعض الأصوليين خبر الواحد بأنه :

"الخبر الذي يرويه عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - اثنان أو جمع لم يبلغ حد التواتر ، ولا سبيل الى القطع بصدقه ، أو كذبه " (١). يختلف الأصوليون في حجية هذا الخبر ، وهل يجب العمل به بالسمع فقط أم بالسمع والعقل ؟ يرى القاضى أنه حجة ، يجب العمل به مطلقا ، وقد ثبت وجوب العمل به سمعا ، لا عقلا . واستدل على ذلك :

الدليل الأول : اجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - على قبول هذا الخبر في وقائع شتى لا حصر لها ، فقد كانوا اذا نزلت بهم المعضلات يرجعون الى خبر الواحد ، ويستكشفون عن اخبار الرسول عند وقوع الحادثات ، فما ان يروى لهم خبر في ذلك حتى يسرعوا الى العمل به ، ولا سبيل الى جحد ذلك عنهم ، ولنا في هؤلاء قدوة . واذا اعترض على هذا بان الرسول رد خبر ذي اليمين لأنه كان واحدا ولم يقبله الا بعد ان سأل ابا بكر ، وعمر ، ثم عمل به بعدئذ ، وكان ذلك دليلا على عدم قبول خبر الواحد .. يرد هذا الاعتراض بان هذا حجة عليهم ، ذلك لان من انكر العمل به ، ينكر العمل بخبر الثلاثة ، لأنه يصدق عليه ما يصدق على خبر الواحد بأنه الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر ، ومادام هذا كذلك فإنه يجب العمل به لأنه قد عمل به الرسول كما في خبر ذي اليمين السالف الذكر ..

وإذا اعترض بأن أبا بكر ، وعمر - رضي الله عنهما -
 رداً خبر الواحد ، فقد رفض أبو بكر خبر المغيرة في ميراث
 الجد إلا بعد موافقة محمد بن مسلمة له ، وكذلك رد عمر خبر
 أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له زيد، وهكذا دواليك ؛
 فلو كان خبر الواحد حجةً يجب العمل به لما رده هؤلاء مطلقاً .
 يرد هذا الاعتراض بأنه حجة على من تمسك به ، ذلك لأن من
 ينكر خبر الواحد ، يجب أن ينكر خبر الإثنين ، وخبر الثلاثة لأنه
 يدخل كل ذلك في خبر الواحد ، وقد عمل كل من أبي بكر ، وعمر
 بخبر الواحد ، لأن كل خبر لم يبلغ حد التواتر يسمى خبر الواحد .
 وأضاف إلى هذا أن الصحابة كان موقفهم من خبر الواحد لا يخلو
 من أمرين :

الأمر الأول : كان منهم من يتناهى في البحث عن عدالة
 الراوي الباطنة ، ولا يقتنع بالعدالة المعلنة ، فيقبل الخبر
 بعدئذ ، لذلك استقصاء لمعرفة عدالة الراوي ، كان بعضهم
 يحلته الراوي قبل أن يأخذ بخبره ، وبعضهم كان يطالب الراوي
 بشهادة أحد معه ، وهكذا كانوا يفعلون .

الأمر الثاني : كان منهم من لم يكن يتناهى في البحث عن
 عدالة الراوي ، بل كان يكتفي بالعدالة الظاهرة فقط ، فيقبل
 الخبر مطلقاً ، ويعمل به ، وكان أكثرهم من هذا الصنف ؛ ولم
 يكن منهم أحد يشترط التواتر لقبول الخبر ، مما يدل دلالة
 واضحة على أنهم كانوا يعملون بخبر الواحد مطلقاً .

الدليل الثاني : السنة الفعلية ، ذلك أن من المعلوم
 اضطراباً أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - كان يرسل الرسل ،
 ويحملهم تبليح الأحكام ، وتفصيل الحلال والحرام ، وربما كان
 يصحب مع بعضهم الكتب ، وقد كان نفل هؤلاء جميعاً لأوامره على
 سبيل الأحاد ، ولم تكن العصمة لهم ، بل كان خبرهم في مظنة ..

الظنون وجرى هذا مقطوعا لا يمكن انكاره الا اذا انكر المتواتر
لذلك فانه يجب العمل به مطلقا .
واذا اعترض على ان ما فعله الرسول - عليه الصلاة والسلام -
كان يفعله بطريق الرسالة ، واخذ الزكاة ، والقضاء ، والفتوى ،
وبتعليم الاحكام .

رد هذا الاعتراض بان المنصف المطلع في الاخبار والسير
لايمتري ان الاحاد الذين ارسلوا ، وبعثوا ، كان منهم الذاهب
للقضاء ، والخارج لتبليغ الاحكام ، والساثر لغير ذلك ، وقد كان
معهم كتب الرسول ليدعوا الى دينه ويقيموا الحجة على الذين
ارسلوا اليهم ، وعلى ذلك جرت عادته - عليه الصلاة والسلام -
وقد بلتوا ما ارسلوا به ، وتلقاه سامعوهم بالقبول غير ناظرين
الى خبر آخر يعضده ، ويصيره متواترا ، الامر الذي يدل دلالة
ساطعة على ان اهل بقاع كثيرة ، وقرى متفرقة ، لم تبلغهم
الدعوة ، والاحكام الا مع الاحاد ، ومع ذلك فقد عملوا بها
ممتثلين ، ومكلفين بما بلغهم على يد الاحاد ..
وهذا دليل على انه يجب العمل بخبر الواحد مطلقا .

الدليل الثالث : ثم ان العمل به كان من اجل اننا
وجدنا معتصما مقطوعا به ، ولو لم نجد ذلك قطع برده ، وان لم
يظهر له قاطع ناص في الرد ؛ لان المعتمد في العمل به قطعا
هو اجماع من قبلنا ، فحيث لانجد قاطعا لانحكم بالعمل ؛ اذ لو
حكمتنا به لكننا بانين القطع بالعمل على غير القطع ، وهذا ما
لا سبيل اليه .. نقل عنه هذا الراي الجويني (١) ، ابن السبكي (٢) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٤٤

٢- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٠٩ .

وذهبت طائفة أخرى من العلماء الى انه حجة يجب العمل به ، وقد ثبت ذلك بالسمع ، والعقل معا ، ولهم أدلة كثيرة على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة ثالثة انه لا يجب العمل به لا سماعا ، ولا عقلا ، وانقسمت هذه الطائفة على نفسها ، فمنهم من ذهب الى انكار العمل به لانه لم يثبت على وجوب العمل به دليل ، فوجب القطع بعدم العمل به مطلقا .

ومنهم من ذهب الى ان الدليل السمعي قام على انه غير حجة ، ولا يجوز العمل به .

ومنهم من ذهب الى ان الدليل العقلي يمنع العمل به مطلقا .

ولهم أدلتهم يرجع اليها في مظانها (٢) .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

وجهة نظر

لا بد من الإشارة الى ان الفرق القائم بين رأي القاضي ، ومن رأى ان وجوب العمل به ثبت بالسمع ، والعقل ، له اثر كبير جدا ، ويتمثل ذلك في ان انكار ثبوت العمل به عقلا ، يراد منه منع العمل به في العتائد مطلقا لانه لو وجب العمل به سماعا ، وعقلا ، فانه ينبغي ان يجب العمل به في الاحكام العملية ، والعتائد معا .

ولا يرى القاضي ذلك مطلقا ، ولذلك كان يرى ان وجوب

- ١- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٠٦ ، الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٠٠ ، الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٦٥ ، المعتمد لأبي الحسين ج ٢ ص ١٠٦ ، الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٧٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٤٣ .
- ٢- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٠٠ ، الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٦٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٤٣ .

العمل به ثبت بالسمع فقط (١) كما تضمن ذلك أدلته الإثنية ذكرها .
 وأما أولئك الذين يرون أن العمل واجب سماعا وعقلا ، فإن
 غايتهم وجوب العمل به في الأحكام العملية ، والعقائد مطلقا .
 وهذا هو الصواب الذي ينبغي ترجيحه ، لأن الفصل بين الأحكام
 العملية ، والعقائد لا مبرر له إطلاقا ؛ وخاصة أن كل الأحكام
 العملية قائمة على العقائد .

ومادام يجب العمل به في الأحكام العملية فلماذا لا يعمل به
 في العقائد ؟
 وهل للعقائد اعتبار دون الأحكام ، أم للأحكام اعتبار دون
 العقائد ؟

إذن لا حجة في التفصيل بينهما .

وأضف إلى هذا أن كل ما استدل به القاضي نفسه من أدلة
 دليل على أن الرسول لم يبعث أولئك كلهم لتبليغ الأحكام
 العملية ، وإنما لتبليغ العقائد أيضا ، وقد كان ذلك أول ما
 قام به أولئك البعثة ، فلقنوا الناس بالتوحيد أولا ، ثم
 علموهم الأحكام بعد أن أسلموا ، وهذا دليل على أنهم بلغوا
 العقائد إلى من أرسلوا إليهم بطريق الإحاد ، لذلك يجب العمل
 به سماعا وعقلا ، مطلقا .

وإذا ترك هذا الجانب ، كان لا بد من الرد على أولئك
 الذين منعوا العمل به ، وإيتا ما كان دليلهم في ذلك ؛ فإنه
 يقال لهم :

١- لذلك يقولون : إن خبر الواحد لا يفيد العلم ، بل الظن ،
 ولا تثبت العقائد بما هو ظن ، وما دام ذلك كذلك ، فإن
 العمل به لا يجب عقلا . البرهان للجويني ج ١ ص ٦٠٦ المستصفي
 للغزالي ج ١ ص ١٤٥ ، الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٧٢ . .

ان الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل بخبر الواحد في وقائع كثيرة ، وكذلك أصحابه - رضوان الله عليهم - من بعده ، والسلف الصالح ، فأنتمى لهم انكار العمل بما عمل به الرسول ، وأصحابه ، والسلف الصالح ..

نعم ان الأمة أجمعت على وجوب الاحتجاج بالسنة مطلقا ، والأدلة على ذلك من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والمعقول ، لا تعد ولا تحصى وليس من ضمن تلك الأدلة دليل على تخصيص ذلك العمل بالسنة المتواترة دون الآحاد ، كما لم يرد ذكر لكل تلك الشروط التي اشترطها بعض القوم في العمل بخبر الواحد .

"وأي معنى للاتفاق على العمل بالسنة ، اذا رد معظمها لأنها اخبار آحاد التي لم تبلغ حد التواتر ، أو اذا قيد العمل بها بما يتوهم من شروط زائدة على كون الخبر ، توفّر فيه شروط الصحة" (١). لا معنى للاحتجاج بالسنة مطلقا في هذه الحالة ..

وإذا كان قد روي أن الرسول رد خبر ذي اليمين ، ورد أبو بكر خبر المغيرة ؛ وعمر خبر أبي موسى الأشعري ؛ وخبر فاطمة بنت قيس وغير ذلك .. أفلا يعتبر كل ذلك استثناء من القاعدة

الأصلية التي هي وجوب العمل بخبر الواحد عندهم جميعا. وما المانع أن تكون هناك أسباب طارئة هي التي جعل الرسول، وبعض أصحابه يردون تلك الأخبار ، و إلا فإنهم كانوا يعملون بخبر الواحد مطلقا وذلك هو الحق الذي ينبغي المصير اليه ، ثم ان كون هذه الأخبار مشهورة خير دليل على أن الأصل كان العمل بخبر الواحد مطلقا ، وأخبار الآحاد التي قبلها الرسول ، وأصحابه

١- مجلة دراسات العلوم الإنسانية - الجامعة الأردنية - م ١٣ ،

عدد ١ ، سنة ١٩٨٦ م ، لعويضة ص ١٠٢ ، وما بعدها ..

أكثر من أن تعد أو تحصى ، لذلك لم تذكر كما هو الشأن في كل قاعدة يكتفى فيها بذكر ما كان شادا عنها .

وعلى كل ، فإنه لا دليل قويا يذكر عند أولئك الذين سنتوا بدعة التفريق بين الأخبار ، فتقبلوا بعضها في الأحكام ، وردوا بعضها في العقائد ، ولا دليل كذلك عند أولئك الذين وضعوا شروطا ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا كانت معروفة لدى الصحابة - رضوان الله عليهم - . . . كما لا دليل يذكر عند أولئك الذين ردوا الأخبار الصحيحة بدعوى أنها أخبار آحاد ، فتركوا العمل بها اتباعا للظن الذي لا يغني عن الحق شيئا ؛ لأن كل خبر صح عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - يجب العمل به ، سواء كان في الأحكام أم كان في العقائد ، ما دام قد اكتمل فيه شروط الصحة المتفق عليها شرعا ، وهذا هو الذي ينبغي اتخاذه معيارا عند العمل بأي خبر عن الرسول المصطفى - عليه صلوات ربي وسلامه ما هبت النسائم ، وما نأحت على أريك الحمام - .

المبحث الثامن
العدالة في الرواية
المطلب الأول
تعريف العدالة عند القاضي

العدالة لغة :

مصدر لفعل عدل يعدل عدلا ، وعدالة ، وتعني الاستقامة ؛ ويقال :
طريق عدل أي مستقيم ، وتطلق العدالة على استقامة السيرة
والدين (١) .

وأما العدالة شرعا فتعد عرفها القاضي بآنها :
" اتباع أمثال الله تعالى على الجملة ، ومخالفة أمثال الله تضاد
العدالة " . نسقل عنه هذا التعريف الجويني (٢) .

وعرف القاضي العدل بآنه :

" هو من عرف بإداء فرائضه ، ولزوم ما أمر الله به ، وتوقي
ما نهى عنه ، وتجنب الفواحش المسقطه ، وتحري الحق والواجب
في أفعاله ، ومعاملته ، والتوقي في لفظه مما يظلم الدين
والمروءة ، فمن كانت هذه حاله ، فهو الموصوف بآنه عدل في
دينه ، ومعروف بالصدق في حديثه .

ويمضي القاضي في تناول صفات العدل ، فيقول :
وليس يكفي في ذلك اجتناب كبائر الذنوب ، التي يسمى فاعلها
فاسقا ، وإنما لا بد له من أن يكون مع ذلك متوقيا لما يقول ..

١- لسان العرب لابن منظور ج٢ ص٧٠٦

٢- التلخيص للجويني ج٢ ص٧٥٢ .

كثير من الناس : انه لا يعلم انه كبير ، بل انه يجوز ان يكون صغيرا كالكذب الذي لا يقطع على انه كبير ، ونحو التطفيف بحب ، وسرقه باذنجان ، وغش المسلمين بما لا يقطع عندهم على انه كبير من الذنوب لاجل ان القاذورات وان لم يقطع على انها كبائر يستحق بها العقاب ، ومن وجد فيه هذا فان من المتفق عليه على انه غير مقبول الخبر والشهادة ؛ لانه اذا لم يتوق كل ما ذكر لا يوصف بانه عدل " .. نقل عنه هذا الخطيب البغدادي (١) .

اذا كان القاضي قد ذكر الاوصاف الواجب توفرها في العدل ، فانه لم يهمل دور القاضي في تحديد بعض ما يقترح في مروءة العدل لانه كان يرى ان هناك امورا من المباحات لا يصح القطع بان على العدل ان يتوقها ، كما لا يصح القطع بانها تقدر في المروءة ، وانما للقاضي وحده ان يفصل في ذلك ، وطريقته في الفصل في ذلك يكون بالنظر الى حال من يفعل ذلك ، ومراعاة عرف الناس ؛ لانه رب شخص في نهاية التورع ، والتدين ، ولكن قد يبدر منه مثل هذا ، كان يجلس على قوارع الطريق ، ولعل قصده في ذلك ترك الرياء ، وتجنب التكلف ، والابتعاد في الوقت نفسه عن الكبرياء ، ومادام هذا قصده ، فليس هناك من سبيل الى اتهام مثل هذا الشخص ، بارتكاب ما هو قاذح في مروءته . واضف الى ذلك انه ربما يصدر منه ذلك لانه قليل المبالاة ، والاهتمام ، الامر الذي يجعل اعتبارا صدر منه قاذحا في مروءته . ومعنى هذا ان القاضي وحده هو الذي يملك صلاحية تحديد مدى تأثير مثل ذلك في مروءة الراوي ، او عدم تأثيره في مروءته مطلقا ...

ذا هو رأي القاضي ازاء بعض المباحث التي قد تصدر ممن وجد فيه كل صفات العدل .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، والخطيب البغدادي (٢) .

ودونما شك فان ما قاله يوافق ما عليه نقاد وحفاظ الحديث (٣) الذين يركزون في تعريفهم العدالة على انه يجب ان يكون الراوي سالما من اسباب الفسق ، وخوارم المروءة ، وقد فصل القاضي هذا الاجمال ، كما سبق .

ويعني هذا الا غبار ، ولا ماخذ تذكر على تعريفه عند الاصوليين والمحدثين .

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٧٥٥

٢- الكفاية للخطيب ص١٣٨

٣- علوم الحديث لابن الصلاح ص١٠٤ ، تدريب الراوي للسيوطي ج١

ص٣٠٢ ، الكفاية للخطيب ص١٣٨ ..

المطلب الثاني
رواية الفاسق المتأول الجاهل
بفسق نفسه عند القاضي

الفاسق المتأول الجاهل بفسق نفسه لا يحلو من حالتين عنده :
الحالة الأولى : أن يكون فسقه مظلوماً به ، كأن يعتقد
أنه على صواب لمستند حصل له ، والصحيح بطلان ذلك المستند ،
وإن كان لا يقطع ببطلانه .
يرى القاضي - كغيره - من الأصوليين قبول رواية من كان
هذا حاله مطلقاً (١) .

الحالة الثانية : أن يكون فسقه مقطوعاً به ، كما لو كان
فسقه في الأصول ؛ مثل التجسيم ، والتعطيل ، والاعتزال ، وغير
ذلك من البدع المستحدثة ، هذا الفسق له حالتان :
١- أن يكون صاحبه ممن يرى الكذب ، ويتدين به ، لنصرة
عقيدته ، وبدعته ، مثل الخطابية من الرافضة (٢) .

١- الأحكام للامدي ج ٢ ص ٩٥

٢- الخطابية فرقة من الشيعة تنسب إلى محمد بن أبي زينب
الأسدي الأجدع مولى بني أسد ، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي
جعفر محمد الصادق ، فلما وقف الصادق على علوه الباطل في
حقه ، تبرأ منه ، ولعنه ، وأمر أصحابه بالبراءة منه ،
وشدد القول في ذلك ، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه ،
وزعم أبو الخطاب : أن الأئمة الأنبياء ، نعم آله ، وقال بالوهمية
جعفر بن محمد الصادق ، والوهمية آبائه ، وأن الألوهية نور
في النبوة ، وزعم أن جعفرًا هو إلهه في زمانه ، ولما وقف ..

يرى القاضي أنه لا يقبل رواية من كان هذا حاله مطلقا ،
ويكاد هذا يكون محل اتفاق بين الأصوليين أيضا(١).

ب_ أن يكون صاحبه ممن لا يثدين بالكذب ، ويعتقد حرمة ،
ولو لنصرة عقيدته وبدعته ، فقد اختلفوا في هذا :

يرى القاضي أنه لا يقبل روايته أيضا ، ولو اعتقد حرمة
الكذب لنصرة عقيدته .

واستدل على هذا :

الدليل الأول : ان مخالفة هذا للتواضع تقتضي القطع
بفسقه ، ويدخل تحت قوله تعالى ((يا أيها الذين آمنوا ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين)) (٢) ..

الدليل الثاني : في قبول روايته ترويجا لبدعته ، وتنويها
لمذهبه ، وخاصة اذا كان ممن يدعو الى بدعته ، لذلك يجب رد
روايته مطلقا ، مادام فسقه مقطوعا به .

الدليل الثالث : ان المانع من قبول روايته - وهو كونه
فاسقا - متحقق ، واذا افتقرن ذلك بجهله بفسق نفسه ، كان ذلك
مؤكدا لرد روايته لأنه يكون ضم جهل الى فسق ، فنترد روايته
مطلقا ...

عيسى بن موسى - صاحب المنصور - على خبث دعوته ، فنته
بالكوفة ، وافتترقت الخطابية بعده فرقا...
ومن مبادئهم جواز الشهادة لأحدهم بمجرد قوله ، وهم
المجسمة ، ويرون جواز الكذب على مخالفينهم ... الملل
والنحل للشهرستاني ج١ ص ١٧٩ .

١- الاحكام للإمدي ج ٢ ص ٩٥

٢- سورة الحجرات آية : ٦ .

نقل عنه هذا الرقي الغزالي (١) ابن برهان (٢) ، الرازي (٣) ،
والامدي (٤) والقرافي (٥) وابن السبكي (٦) والاصفهاني (٧)
وابن النجار (٨) الصنعاني (٩) .

وترى طائفة من العلماء انه يقبل رواية من كان منهم
يعتقد حرمة الكذب ، ولا يتدين به ، ولو لنصرة عقيدته .

واستدلوا على هذا بالدلة كثيرة ، من أهمها :

١- قوله - صلى الله عليه وسلم - " انما احكم بالظاهر ،
والله يتولى السرائر " (١٠) .

١- المستمضى للغزالي ج ١ ص ١٦٠

٢- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٨٢

٣- المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ٥٧٣

٤- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٦٣

٥- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٩٥

٦- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣١٤

٧- شرح المنهاج للاصفهاني ج ٢ ص ٥٤٩

٨- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٤٠٥

٩- توضيح الافكار للصنعاني ج ٢ ص ١٠٧

١٠- قال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة ص ٩١ :

لا وجود له في كتب الحديث المشهورة ، ولا في الاجزاء
المنفورة .. واما اسماعيل بن علي الجنزوي فقد رواه في
كتابه " ادارة الحكام " في قصة الكندي والحضرمي اللذين
اختصما الى الرسول - عليه الصلاة والسلام - فقال المقضي
عليه : قضيت علي ، والحق لي ، فقال الرسول - صلى الله
عليه وسلم - : انما افضي بالظاهر والله يتولى السرائر ..

وجه الدلالة : أن ذا الفاسق محترز عن الكذب ، متدين بتحريمه ، لذلك كان صدقه في خبره ظاهرا ، فيدخل تحت عموم الحديث ، وتقبل روايته .

٢- قبول الصحابة - رضوان الله عليهم - روايات الخوارج ، وقتل عثمان - رضي الله عنه - على الرعم من كونهم فسقة ، ولم ينكر أحد منهم على من قبل ، فكان ذلك اجماعا ، ودرج التابعون من بعدهم على ذلك ، وهذا دليل على قبول رواية من لم يكف من الفسقة متدينا بالكذب ، ومن كان يعتقد حرمة مطلقا ، ولو لنصرة عقيدته المبتدعة...ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١) .

وجه نظر

إذا كان لا بد من الترجيح بين ذين الرايين ، فإن للرأي الثاني القوة ، والوجاهة ، وهو الأولى ، وإن كان لا يصح ما ادعوا من اجماع الصحابة على قبول رواية ذا الفاسق ، فإنه لو كان اجماعا لم يكن إلا الاجماع السكوتي الذي هو محل خلاف ، ونقاش بين الأصوليين ، كما سيأتي تفصيل ذلك . وإنما رجحت ذلك الرأي ، لأن واقع المرويات يؤكد ذلك ، ويشهد له ، وخاصة إذا تبين أن الشيخين البخاري ، ومسلما ، وغيرهما من أصحاب السنن ، وكتب الصحاح قد رووا مرويات بعض الخوارج ،

١- المستصفي للغزالي ج ١ ، ١٦٠ ، الوصول لابن برهان ج ٢ ص ١٨٢ ، الاحكام للأمدى ج ٢ ص ٩٥ ، شرح المنهاج للأصفهاني ج ٢ ص ٥٤٧ .

كابن حطان الخارجي (١) وفتادة السدوسي القدري (٢) ، وغيرهما من التسعة الذين كانوا يعتقدون حرمة الكذب ، ولو لنصرة عقيدتهم الباطلة .

وهذا الذي عليه معظم نقاد وحفاظ الحديث ، كما ذكر ذلك ابن الصلاح (٣) .

١- هو عمران بن حطان البصري ، خرج له البخاري ومسلم ، وقال عنه أبو داود : ليس من أهل البدع أصح حديثا من الخوارج ، وذكر عمران بن حطان .. ووفته ابن حبان.. . وقيل انه رجع عن رأي الخوارج قبل وفاته .. تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٨ ص ١٢٧ .

٣ - فتادة بن دعامة السدوسي حافظ ، ثبت ، ثقة ، مدلس ، ولد كنه ، ولازم ابن المسيب ، ولما قتل ليحيى بن سعيد : ان عبد الرحمن يقول : اترك كل من كان رأسا في بدعة يدعو اليها ، قال : كيف تصنع بفتادة ، وعمر بن بارز ، قال يحيى : ان تركت هذا الضرب ، تركت ناسا كثيرا ..

تهذيب التهذيب ج ٨ ص ٣٥٦ ، ميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ٣٨٥ .

٣- المقدمة لابن الصلاح ص ٥٤ ، تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ٣٢٤ الباعث الحفيث لابن كثير ص ٩٩ ، جواهر الاصول للفارسي ص ٥٧ .

المطلب الثالث

رواية الصبي المميز عند القاضي

لا خلاف معتبرا بين المحققين ، والأصوليين على أن رواية الصبي غير المميز مردودة مطلقا ؛ ولكنهم اختلفوا في قبول رواية الصبي المميز ، وخلافهم في هذا إنما هو فيما لو تحمل الصبي المميز الرواية في صباه ، وأدى الرواية قبل أن يبلغ ، وليس فيما لو تحملها صبيا، ثم أداها بعد بلوغه إذ - اتفاقا - تقبل روايته حينئذ .

يرى القاضي أن رواية الصبي مميزا كان ، أو غير مميز ، غير مقبولة مطلقا ، وقد انعقد الإجماع على ذلك .
واستدل على ذلك الرأي :

الدليل الأول : الصبي مميزا أو غير مميز ليس مؤاخذا بالكذب شرعا ، لأنه غير مكلف ، وليس هناك بعت وأزع يزرعه عن الكذب، وإذا علم الصبي بهذا، فإنه يكون في ما من من اللائمة، والعتاب ويترتب على ذلك أنه قد ينقل الإعجاب ، لأن النفوس مجبولة على نقل ذلك ؛ وعليه فلا تقبل روايته مطلقا .

الدليل الثاني : لم ينقل عن الصحابة - رضوان الله عليهم - أنهم راجعوا الصبيان الذين كانوا يخالطونه - عليه الصلاة والسلام - على الرعم من مسيس الحاجة الى الوتوف على دقائق حياة الرسول ولأنهم كانوا يلجون على ستوره - صلى الله عليه وسلم - .. وأضف الى هذا أن الذين اتفقوا ، وعنوا بتأليف المسندات ، لم ينقلوا عن أحد من الصبيان، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن رواية الصبي مميزا، وغير مميز -

غير مقبولة مطلقا .

الدليل الثالث : ان الأصل في قبول خبر الواحد هو ارساله - عليه الصلاة والسلام - كتبه ورسله ، وبعثه ولاته الى الافاق ، ولم يثبت عنه قط انه ارسل صبيا واحدا ، ولم يثبت عنه ايضا انه حمل صبيا اداء بيان حكم الشريعة ، الامر الذي يدل دلالة على عدم قبول رواية الصبي مطلقا .

الدليل الرابع : اذا كان الفاسق مردود الرواية ، والشهادة فمن باب اولى رد رواية الصبي مطلقا لعلة الصبا ، لان الفاسق يدرك مخبة الكذب ، وما يترتب عليه من زوال لصفة العدالة عنه ، واما الصبي فانه لا يدرك ذلك ، ولا يامن منه صدور ما يخرم المروءة ويسبب الفسق ؛ لذلك ترد روايته مطلقا .

نقل عنه هذا الراي الجويني (١) الغزالي (٢) آل تيمية (٣) .
 وذهبت طائفة من الاصوليين الى قبول رواية الصبي المميز ، اذا لم يجرب عليه الكذب ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٤) .

والذي يظهر لي ان ما ذهب اليه القاضي هو الصواب الذي ينبغي المصير اليه لقوة ادلته ووجاهتها ، وليس لمخالفيه سند قوي يذكر ، كما ذكر ذلك السيوطي (٥) .

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٧٥٢ ، البرهان للجويني ج١ ص٦١٢

٢- المنحول للغزالي ص٢٥٧

٣- المسودة لآل تيمية ص٢٥٨

٤- علوم الحديث لابن الصلاح ص١٠٤ ، المسودة لآل تيمية ص٢٥٨

٥- تدريب الراوي للسيوطي ج١ ص٣٠٠ .

المبحث التاسع

الخبر المرسل عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين (١) الخبر المرسل بأنه :

" كل ما لم يتصل سنده الى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مطلقا "

ويختلف الأصوليون في حجية هذا الخبر، وعدم حجيته .

يرى القاضي أن الخبر المرسل ليس بحجة مطلقا، ولا يجوز

الاحتجاج به ، واستدل على ذلك :

الدليل الأول : رواية من لم تتبين عدالته غير مقبولة ،

ويصدق ذلك على الخبر المرسل لأن الساقط في الرواية ، عدالته غير متبينة ، لذلك لا يحتج به .

الدليل الثاني : في الخبر المرسل جهل ، لأن الراوي لو

ذكر شيخه ، ولم يعدله ، وبقي مجهولا ، فإنه لا تقبل روايته ،

وإذا كان ذلك كذلك ، فما بالك إذا كان الراوي فيه لم يسم -

شيخه ، ويدل هذا على أن الجهل فيه أتم بكفير من ذلك الذي لم

يعدل شيخه فقط ، وكما يقال : من لا تعرف عينه ، فكيف تعرف

عدالته ؟

وعليه فلا يحتج بالخبر المرسل مطلقا ..

الدليل الثالث : ليس من مستبعد أن يكون رواية الخبر

المرسل روه من غير تفبغت بل لعله توسع منهم في الكلام ، وما

كان هذا حاله ، فلا قبول له اطلاقا ..

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) الباجي (٢) الغزالي (٣) ابن السبكي (٤) العلائي (٥) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي ، يوافق رأي جماهير علماء الحديث ونقاد الأثر في سقوط الاحتجاج به ، والحكم بضعفه ، كما ذكر ذلك ابن الصلاح (٦) .

والمشهور عن الأئمة أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد في رواية صحة الاحتجاج بالخبر المرسل ، وإن اختلفوا فيما بينهم في الشروط التي يجب توافرها في المرسل ، وفي الخبر المرسل نفسه ... ولكل منهم أدلته فيما ذهب اليه في ذلك يرجع إليها في مظانها (٧) .

ونقل الجويني عن القاضي أنه كان ينتصر لرأي الشافعي في قبول بعض المراسيل إذا توفرت فيها شروط معينة (٨) .
ونقل عنه الغزالي أيضا أنه يقبل الخبر المرسل ، إذا كان

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٢٠٩

٢- احكام الفصول للباجي ج١ ص٢٧٢

٣- المستصفي للغزالي ج١ ص١٦٩

٤- الإبهاج لابن السبكي ج٢ ص٣٣٩

٥- جامع التحصيل للعلائي ص٣١

٦- المقدمة لابن الصلاح ص٢٦

٧- الوصول لابن برهان ج٢ ص١٧٧ ، الاحكام للأبي ج٢ ص١٣٦ ،

احكام الفصول للباجي ج١ ص٢٧٢ ، جامع التحصيل للعلائي

ص١٤ ، التقييد والإيضاح للخطيب العراقي ص٧١ ، نزهة

الخطار لابن حجر ص٣٧

٨- البرهان للجويني ج١ ص٦٣٦ .

راويہ اماما ، عدلا ، ولا يقبل من الفقهاء ، والمتوسعين
في الكلام ، لأنه لعلمهم قد يقولون ذلك لا عن تثبت (١) .
وجه نظر

لا بد من تحقيق رأي القاضي في ذه المسألة ، لأنه ما نقله
عنه الجويني في البرهان ، يختلف عما نقله عنه في التلخيص ،
وكذلك يتعارض نقل الغزالي عنه في المنحول مع ما نقله عنه
في المستصفى ؛ فلما ما ذكره الجويني أن القاضي كان ينتصر
لرأي الشافعي فذا القول منه يعوزه الدليل الصحيح، لأن القاضي
لا يقبل من المراسيل شيئا، ولو توفرت فيه الشروط التي اشترطها
الشافعي، بل انه يرد على تلك الشروط التي ذكرها، فلما اشترطه
الشافعي (٢) من أن يكون الخبر يروى مسندا من وجه آخر .

رد القاضي هذا الإشتراط ، وذكر أنه لا طائل من وراء ذلك،
لأن الخبر اذا روي مسندا من وجه آخر لم يكن هناك ثبوت حاجة
الى الخبر المرسل ، وبساطل أن يكون الخبر المسند دليلا على
صحة الخبر المرسل ..

واما ما اشترطه الشافعي أيضا من أن يكون الخبر المرسل
يروى من وجه آخر مرسلا ، ولكن من غير رجال المرسل الأول .
فقد رد هذا أيضا ، وذكر أن ما لا يصلح أن يكون حجة لا
يكون حجة ولو وافقه خبر آخر، لأن رواية الضعيف لا يحكم بصحتها
ولو وافقها رواية عدل ، وكذلك الحال هنا ، فلا يمكن أن يحكم
بصحة الخبر المرسل لكونه يروى من غير رجال المرسل الأول ..

١- المنحول للغزالي ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦

٢- الرسالة للشافعي ص ٤٦٢ .

وقد نقل عنه الجويني (١) ذين الردين على شرطي الشافعي ،
والنتى يصح للجوينى بعد ذلك ان ينسب اليه انه كان ينتصر
لمذهب الشافعي ! .

واضف الى هذا ما نقله عنه ابن السبكي انه قال :
" ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ، ولا فى الاماكن التى قبلها
فيها الشافعي حسما للباب " (٢) .

اذن لم يكن ينتصر لمذهب الشافعي ، وليس رايه مثل راي
الشافعي مطلقا .

واما الاضطراب الذي يكتنف نقل الغزالي عنه ، فانه يزول عند
ما يرجح ما نقله هو نفسه عنه فى المستصفى ، واستنادا الى
ما نقله عنه ابن السبكي صريحا ، وما نقله عنه الباجي الموافق
له فى مذهبه الفقهى .

واضف الى ذلك ان الغزالي نفسه هو الذي تكفل بنقل ادلته على
رد الخبر المرسل مطلقا ، وهل بعد تلك الادلة يقبل شيئا من
المراسيل ؟

وايا ما كان الامر فانه ينبغي المصير الى ان رايه هو رد
الخبر المرسل مطلقا .

والجدير ذكره هو ان نوع الكلام - عند القاضي - فى الخبر
المرسل ، قجولا ، وردا ، اجتهاد ، ليس الا ؛ لانه لم يرد فى
شان ذلك نص يفصل بين الآراء (٣) .

١- التلخيص للجوينى ج ٢ ص ٢٠٩

٢- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٣٩

٣- التلخيص للجوينى ج ٢ ص ٨١٠ .

المبحث العاشر

انكار الشيخ روايته عند القاضي

المطلب الاول

انكار الشيخ رواية فرعه عنه

اذا روى بفتح عن بفتح حديثا ، ثم روج البفتح الاول المروي عنه فنحنى ان يكون حديثا له ، وانكر ذلك ، فان انكاره هذا ، لا يخلو من ان يقول :

لا اعرف الحديث الذي رواه عني ، او لا اذكره .

او يقول : ان الراوي غلط علي ، او كذب علي ، لم احدثه بدا الحديث فهل يعتبر ذلك قدحا في الحديث ، وراويه ، ام لا ؟
اختلف الاصوليون ، والمحدثون في ذلك .

يرى القاضي ان انكاره اذا كان بالصيغة الاولى ، وهي قوله :

لا اعرف الحديث ، او لا اذكره ، لم يكن ذلك قدحا في الحديث ، ولا في روايه مطلقا ، وتصح رواية ذلك الحديث عنه ، لان قوله ذاك مما يقتضي جواز نسيانه ، ومعلوم انه يجوز العمل بالحديث الذي يرويه ثم ينساه .

واما لو كان بالصيغة الثانية ، وهي قوله : غلط علي ، او كذب علي فان ذلك يكون قدحا في الحديث الذي يرويه عنه ، ولا يكون قدحا في الراوي .

واستدل على هذا :

ان كلاما من الشيخ ، والراوي ، قد جزم برأيه ، عندئذ تعارض الجزمان ، ومعلوم ان الجاحد منهما وهو الشيخ ، لذلك .

وجب رد رواية فزع عنه ، إلا أن ذلك لم يقدح في عدالته ، لأن كلا منهما مكذب لآخر في نفيه ذلك ، وليس قبول جرح أحدهما أولى من جرح الآخر ، لذلك يتساقط الجرحان ، ولا يؤثر في عدالة أي منهما .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) آل تيمية (٢) السيوطي (٣) . وهذا الذي ذهب إليه هو ما اختاره ابن الصلاح (٤) ، ونسبه إلى الجمهور من المحدثين .

وترى طائفة من المحدثين أن إنكاره بالصيغة الثانية لا يقدح في رد الحديث مطلقاً ، بل أنه يصح رواية ذلك الحديث عن الشيخ .. ولهم أدلتهم يرجع إليها في مظانها (٥) .

وترى طائفة بالصفة أن الحديث لا يرد ، ولكن يترتب على إنكاره بالصيغة الثانية تعارض ، الأمر الذي يدعو إلى الترجيح بينهما ، فتعمل بالراجح .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٦) .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع في حالة إنكار الشيخ رواية تلميذه عنه ، إذا كان ذلك الإنكار بالصيغة الثانية .
وإما إذا كان بالصيغة الأولى فإن الجمهور يرون عدم قدح ذلك في الحديث ، وفي روايه مطلقاً .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٥٠

٢- المسودة لآل تيمية ص ٢٧٩

٣- تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ٣٣٦

٤- علوم الحديث لابن الصلاح ص ١١٧

٥- تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ٣٣٦

٦- المصدر نفسه ج ١ ص ٣٣٧ .

وأما جمهور الحنفية - ان لم يكن كلهم - ذهبوا الى أن
انكاره بالصيغة الأولى يؤدي الى سقوط الحديث ، ورده مطلقا ،
ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مضافها (١) .

وجه نظر

ان الذي يظهر لي أن انكار الشيخ اذا كان بالصيغة الأولى
ينبغي ألا يقدح ذلك في الحديث ، لأن واقع كثير من الأحاديث ،
لم يسلم من ذلك ، كحديث :

" قضى الرسول - عليه الصلاة والسلام - باليمين مع الشاهد " (٢)
يرى جمهور العلماء قبول ذا الحديث مطلقا ، بيد أن الحنفية
يردون ذا الحديث ، لأن سهيلا أنكر على ربيعة أن يكون قد روى
عنه ، وكان انكاره بالصيغة الأولى ؛ كما قال عبد العزيز أنه
قال هذا الحديث لسهيل ، فقال له سهيل :

أخبرني ربيعة - وهو عندي بفتح - أنني حدثته اياه ، غير أنني
لا أحفظه (٣) .

١- كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص٦٢ ، ٦٤ .

٢- أخرجه مالك في الموطأ ج٢ ص٧٢١، ومسلم في صحيحه ج٣ ص١٣٣٨

٣- تدريب الراوي للسيوطي ج١ ص٣٣٥ .

ويذكر المؤرخون أن سهيلا كان أصابته علة ، أذهبت بعض عقله ، ونسي بعض أحاديثه .

لذلك فأي مانع من أن يكون ذا الحديث مما نسيه ؟ ولماذا يرد الحديث مادام قد عثر على علة كافية على أن النسيان قد طرأ على هذا الشيخ ؟

إذن لا حجة قوية في رد الأحاديث إذا كان إنكار الشيخ لها بالصيغة الأولى ، وذلك هو الأولى مطلقا .

وإما لو كان إنكاره بالصيغة الثانية ، فالأولى هو رد الحديث وحده ، مادام الشيخ ، والراوي عنه يفتتن ، وذلك نظرا إلى تعارض الإنكارين ، أعني نفى الشيخ الجازم ، وإثبات الفرع الجازم ، وقد تحقق التعارض ، ولا مرجح ، فوجب رد الحديث ، لأن ذلك بمثابة تعارض قطعيين من الأدلة التي لا يمكن الترجيح بينهما .

المطلب الثاني

القراءة على الشيخ عند القاضي

إذا كان الحديث يقرأ على الشيخ ، وهو لا يحيط علما بما يحرفه القارئ ، ولو فرض منه تحريف وتصحيح ، ولم يكن الشيخ ينظر في نسخة يعتمدها ، فهل تصح رواية ذلك الحديث عنه ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه لا تصح الرواية عنه ، ولا يصح هذا طريقا لتحمل الحديث واستدل على ذلك :

التحمل مرتب على التحميل ، فإذا لم يحمل الشيخ السامع الرواية ، فكيف يحملها بنفسه ، وليس هناك نعت فرق بين شيخ يسمع أصواتا ، ودقات أجراس لا يأمن تدليسا ، ولا التباسا ، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه ، لذا فإنه لا تصح رواية كهذه إطلاقا ..

ولكن إذا قرئ على الشيخ ، ولم يكن بيده نسخة ، وإنما كانت النسخة بيد ناظر عدل ، مؤتمن لا يالو جهدا في التأمل في تلك النسخة ، فهل يصح ذلك طريقا لتحمل الحديث ، أم لا ؟ يرى القاضي أن ذلك لا يصح طريقا لتحمل ، لأن الشيخ ليس على دراية فيما قرئ عليه ، فلم ينهض متهما ومحملا ، ولا عبرة بنظر ذلك العدل المؤتمن في النسخة ، لأنه لو جاز الإكتفاء بنظر الغير جاز الإكتفاء بقراءة القارئ المعتمد من النسخة المصححة وإذا لا يجوز ذلك طريقا لتحمل ، فكذلك لا يجوز هذا .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ...

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما عليه معظم أهل الحديث كما ذكر ذلك ابن الصلاح (١) ، ذلك لأنهم يرون أن مثل ذاك السماع صحيح مطلقا ، ويعتد به لأنه لو كانت النسخة بيد الشيخ نفسه لصح السماع ، ومن باب أولى أن يصح هذا السماع ، مادام النسخة بيد من هو عدل ، مؤتمن ، لأن في ذلك تعاضد ذهني شخصين .

والذي يظهر لي أن لرأي القاضي قوة ، ووجاهة ، وهو الأولى مادام لا يرى المحدثون الاكتفاء بقراءة القارئ المعتمد من النسخة المصححة طريقا للتحمل .

المبحث الحادي عشر

الإجازة عند القاضي

يعرف بعض المحدثين (١) الإجازة بأنها:

" قول الراوي لغيره : قد اجزت لك ان تروي عني كذا ، او يكتب اليه بذلك "

يختلف الاصوليون ، والمحدثون في جواز الرواية بالاجازة ، وعدمها .

يرى القاضي انه يجوز الرواية بها اتفاقا ، ولا خلاف في ذلك مطلقا ، وانما الخلاف في جواز العمل بها .. نقل عنه دعوى الاجماع على جواز الرواية بالاجازة ابن النجار (٢).

وهذا الذي ذهب اليه يوافق ما عليه جمهور المحدثين ، والاصوليين ، والفقهاء ، ولهم ادلة كثيرة على ذلك يرجع اليها في مظاهرها (٣).

١- هناك انواع كثيرة للإجازة عند المحدثين ، واعلاها : اجازة معين لمعين ، كما هو الحال في التعريف المذكور ، ويرجع الى معرفة بقتية انواعها في كتب المصطلح ، كالمقدمة لابن الصلاح ص٧٢ ، جواهر الاصول للفارسي ص٧٠

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص٥٠٠

٣- المقدمة لابن الصلاح ص٧٢ ، جواهر الاصول للفارسي ص٧٠ ، كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص٤٣ ، احكام الفصول للباجي ج١ ص٢٨٤ ، شرح تنقيح الفصول للترافني ص٣٧٨ .

والذي يظهر لي أن دعوى الإجماع على جواز الرواية بالاجازة غير قائمة ، ولم ينعقد إجماع على ذلك ، بل إن المسألة ذات نقاش وخلاف معتبر بين المحدثين ، وبين الأصوليين أيضا ، وليس أدل على ذلك أن أمثال شعبة ، وإبراهيم بن اسحاق الحربي ، وأبو زرعة الرازي ، ورواية عن الإمام الشافعي كانوا أجمعهم يرون عدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا كما ذكر ذلك ابن الصلاح (١) .. فأنسى ينعقد إجماع أي إجماع مع خلاف هؤلاء الغطاط من العلماء ، بل أي إجماع انعقد على جواز الرواية بها ، هل هو إجماع صريح ، أم هو إجماع ضمني ؟ فإذا كان الأول فإنه لا يمكن انعقاده ، وإذا كان الثاني وهو المتبادر إلى الذهن ، فإن القاضي نفسه ، لا يرى ذلك إجماعا ، ولا حجة .

إذن لم ينعقد إجماع صريحا كان ، أو ضمنيا على ذا الذي ادعى القاضي الاتفاق عليه ، ومع ذلك فإن ما ذهب إليه من جواز الرواية بها هو الصواب الذي ينبغي الاختلاف إليه ، كما يشهد بذلك واقع المرويات التي هي بأيدي الناس ، وهو الأولى ..

" لأن كل محدث لا يجد من يبلغ إليه ما صح عنده ، ولا يرغب كل طالب إلى سماع جميع ما صح عند شيخه ، فلو لم تجز الرواية بها ، لودى ذلك إلى تعطيل السنن الكفارة ، واندراسها" (٢) ..

١- المقدمة لابن الصلاح ص ٧٣

٢- كشف الأسرار للبخاري ج ٣ ص ٤٣ .

المبحث الثاني عشر
الجرح والتعديل
المطلب الأول
الفاظ التعديل والجرح عند القاضي

إذا كان المحدثون يرون أن هناك ألفاظاً معينة ، يثبت بها التعديل، والجرح .
فإن القاضي يرى أنه ليس هناك ألفاظ بعينها، يشترط فيهما ، وإنما يكفي فيهما كل لفظ ، يخبر عن العدالة ، والرضى ، بحيث تنتفي عنه كل الاحتمالات ، والتجويزات ، وكذلك الحال في الجرح أيضاً .
نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الباجي (٢) .
وذا الذي اختلف إليه يخالف ما عليه أكثر المحدثين ، أن لم يكن كلهم ، إذ يرون أنه لا بد للتعديل من ألفاظ معينة ، كأن يقول المعدل : إنه عدل، رضي ، وغير ذلك ، ثم إن هناك مراتب لألفاظ التعديل ، وليست كلها سواء ، وهناك خلاف بينهم في تحديد مراتب هذه الألفاظ ، فيرى بعضهم أنه لا يقبل منها إلا ما كانت صيغته : عدل ، مقبول الشهادة علي ، ولي ، والبعض الآخر يكفي فيه أن يقول : لا أعلم إلا خيراً .. وهكذا ، وليس هناك ثمة اتفاق في ذلك ، ويرجع إلى أدلة كل منهم في ذلك إلى

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٧٦٠

٢- أحكام الفصول للباجي ج ١ ص ٢٩٩ .

مضانها (١) .

وجهة نظر

ان لرأي القضاي وجاهة ، وقوة ، ذلك لان كل ما يدل على التعديل ، او الجرح ينبغي ان يكون صالحا ، ومقبولا مطلقا ، وذلك هو الاسلام من الدخول في متاهات طوال ، حول أي لفظ اعلى من آخر ، لذا هناك خلاف جذري بين اولئك الذين ذكروا اللفاظ والزموا بها، لان بعضهم رتب اللفاظ الى اربع مراتب ، والبعض الآخر الى خمس مراتب ، وليس هناك اتفاق على أي مرتبة ، فما يراه بعضهم اعلى المراتب ، يراه آخرون انه رابعها ، او ثالثها وهكذا دواليك .

وإذا اضيف الى ذلك ان كل ماذكروه من اللفاظ ، ومراتب ، لا دليل قويا عليها ومرجع كلها الى اللغة فحسب ، الأمر الذي يجعل ما ذهب اليه القاضي اسلم ، وأريح ، واتوم بطبيعة الحال ..

٣- علوم الحديث لابن الصلاح ص١٢٢ ، تدريب الراوي للسيوطي ج١ ص٣٤٢ ، ١٢٤ ، المقدمة لابن الصلاح ص٢٣ ، احكام الفصول للباي ج١ ص٢٩٩ ، الكفاية للخطيب ص٢٣ ، جواهر الاصول للفارسي ص٦٠ ..

المطلب الثاني

طرق التعديل والجرح عند القاضي
عمل العدل ، وتركه خبر الراوي

يذكر المحققون والإصوليون طرفاً كثيرةً يثبت بها التعديل ،
والجرح ، وليس هناك اتفاق على كل الطرق ، وإنما على بعضها ،
ومما اختلفوا فيه :

لو عمل العدل بخبر راو ، أو ترك العمل بخبره .

فهل عمله بخبره يعتبر تعديلاً له ، أم لا ؟

وهل تركه العمل بخبره يعد ذلك جرحاً فيه ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه إذا عمل العدل بخبر راو ، لا يكون ذلك
تعديلاً له على إطلاقه ، وإنما ينظر إذا كان الخبر الذي عمل به
، لا يجوز له أن يكون قد عمل به لدليل آخر ، وإنما اعتمد ذا
الخبر في عمله ، ولم يستند إلى أي دليل آخر ، عندئذ يكون
عمله بخبر ذلك الراوي تعديلاً له ..

وأما إذا كان يمكن أن يكون قد عمل بموجب الخبر بدليل

آخر ، فإنه لا يكون عمله ذاك تعديلاً للراوي ، لأنه لم يعتمده ،
بل هناك دليل آخر هو الذي اعتمده في عمله ..

والفرق بين الأمرين هو : أنه في الحالة الأولى ، يكون

العدل قد عمل بخبر الراوي عينه ، وهو لا يجوز له أن يعمل
برواية غير العدل ، وإلا كان ذلك قدحا في عدالته .

وأما في الحالة الثانية فإنه لم يكن تعديلاً ، لأن العدل

لم يعتمد خبر الراوي في عمله ، بينما اعتمد خبره في الحالة
الأولى .

وإذا ترك العمل بخبر الراوي لم يكن ذلك جرحاً فيه ،
وانما ينظر ، اذا لم يكن هناك ثبوت دوافع ، ولا موانع دعت
الى ترك العمل بخبره وكان الخبر الذي يرويّه ، مضمونه الوجوب ،
ومع ذلك ترك العدل العمل بخبره ، يكون تركه العمل به عندئذ
جرحاً للراوي .

واما اذا كان الخبر مضمونه النذب ، وترك العدل العمل
به دون ان يبين قصده من تركه العمل بخبره لم يكن ذلك جرحاً
فيه ، والفرق بين الحالتين ان الخبر اذا كان مضمونه يقتضي
الوجوب ، لم يصح للعدل ترك العمل به ، والا اظم وجرح ، ولم
يعد عدلاً بعدئذ ؛ واما لو كان مضمونه يقتضي النذب ، فان
تركه العمل به ، وعدوله عنه ، لا يدل ذلك على جرح راويه ،
لاحتتمال ان يكون ترك العمل به لامر ما ، لم يبينه العدل ،
ولاحتتمال ان يكون تركه لانه يراه مندوباً ، لا واجباً ، وذلك يسوع
له تركه .. نقل عنه ذا الرأي الجويني (١) ابن السبكي (٢)
الشوكاني (٣) .

وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما عليه اكثر علماء الحديث ،
كابن الصلاح (٤) ، ذلك انهم يرون ان عمل العدل بخبر ، وتركه
العمل ، لا يتضمن ذلك تعديلاً ، ولا جرحاً للراوي الخبر ، ولهم
ادلته على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٥) .

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٧٦٠

٢- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٢٣

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٥٩

٤- علوم الحديث لابن الصلاح ص ١١١ ، التدريب للسيوطي ج ١ ص ٣١٥

٥- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٥٩ ، علوم الحديث لابن الصلاح

ص ١١١ ، تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ٣١٥ .

وترى طائفة بالصفة أن عمله بالخبر، يتضمن تعديلا لراويه ، كما أن تركه العمل به يتضمن هو الآخر جرحا لراويه مطلقا . وقد ادعى الامدي الاجماع على هذا (١) ، ولهم ادلتهم على ذا ، يرجع اليها في مظانها (٢).

وجهة نظر

أن رأي القاضي في ذه المسألة جدير بالتأمل ، والترجيح ، وهو الذي ينسجم مع رأيه في صحة اطلاق التعديل ، والجرح ، لكونه - العدل - بصيرا بهذا الشأن . ومن غير المقبول أن يترك العدل العمل بخبر موجه الوجوب ، إلا أن يكون ذلك انطلاقا منه الى عدم قبوله ذلك الخبر ، وذلك لعدم ثبوت عدالة ذلك الراوي ، بل لعلة متهم ، والا كيف يتسنى له - وهو العدل - أن يترك خبرا دالا على الوجوب ؟ واذا اصر على أن ذلك لا يعتبر قدحا ، وجرحا لراوي الخبر ، فإنه لا بد من القبح في عدالة العدل نفسه ، لأن من شروط العدالة السلامة من اسباب التسق ، وخوارم المروءة ، أي فسق اعظم ، بل أي جرم أشد من أن يترك المرء امرا واجبا ، دونما أي سبب ! .. اذن لا تتم عدالة هذا العدل إلا أن يكون تركه العمل بهذا الخبر دليلا على جرح ذا الراوي ، أو على جرحه هو ..

١- الاحكام للامدي ج٢ ص١٠٠

٢- علوم الحديث لابن الصلاح ص١١١، ارشاد الفحول للشوكاني ص٥٩.

وإذا اُضيف إلى هذا أن من شروط صحة الحديث أن يرويه عدل ضابط عن مثله إلى منتهاه ، فلا يصح للعدل أن يعمل بخبر لا يتوفر فيه ذى الشروط ، فإما أن يكون الراوي عدلاً ضابطاً ، فيصح العمل بخبره ، أو يكون غير عدل ، فيرد خبره مطلقاً ولا يعمل به ؛ ودونما شك ، فإن عمل العدل بخبر ذلك الراوي دليل على تعديل له ، وتركه العمل بخبره مع انتفاء الدواعي في ذلك دليل أيضاً على أن روايته غير عدل .

وعن خاف بطلان دعوى الإجماع التي ذكرها الإمامي ، والخلاف الآنف الذكر خير دليل على ذلك ..
والجدير ذكره هو أنه يلتفتي رأي القاضي ورأي الطائفة المالكية بيد أن رأي القاضي يتسم بالتحري ، والدقة الفاضلين ، مما دعاني إلى ترجيحه ؛ وإطلاق القول قبولاً أو رداً في هذه المسألة فيه التحكم ، وعدم الدقة ..

المطلب الثالث
اطلاق الجرح والتعديل عند القاضي

هناك اختلاف بين الأصوليين ، والمحدثين في حكم اطلاق الجرح والتعديل .

يرى القاضي أنه يصح الجرح والتعديل مطلقين ، ولا يشترط ذكر سببهما مطلقا . وعليه فإذا عدل عدل ، أو جرح لا يسأل عن سبب جرحه ، ولا عن سبب تعديله .
واستدل على ذلك :

الدليل الأول : ان اطلاق العدل والتعديل ، أو الجرح ، دون ذكر سبب أي منهما ، لدليل على أنه يعلم عدالة من عدله ، وأنه لا يعدل إلا اذا كان ذا بصيرة ، ودراية به ، ولو عدل دونما بصيرة دل ذلك على عدم عدالته هو ، وكذلك الحال في الجرح ، فإذا جرح ، انما يجرح على بصيرة ، ودراية ، وأنه لو جرح دون تثبت ، وتحقيق ، دل ذلك على فسقه هو . لأن وقوعه في أعراض الناس عندئذ سبب من أسباب الفسق ، ويوجب سخط الله عليه ، فيستحق الإنعام ، والعقاب يوم القيامة .. لذلك فإنه لا يسأل عن سبب جرحه مطلقا ..

الدليل الثاني : قياسا على الشاهد على البيع ، أو النكاح ، فكما لا يسأل ذلك عن لفظ العقد ، أو صيغته ، كذلك الحال في العدل اذا عدل ، أو جرح مطلقا ..

نقل عنه هذا الجويني(١)الغزالي(٢)الرازي(٣)القرافي(٤) ،
والامدي(٥) ، ابن السبكي(٦) ، العطار(٧) ، الاصفهاني(٨) ،
الاسنوي(٩) ، ابن النجار(١٠) ، الشوكاني(١١) .

وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما هو عليه نقاد وحفاظ
الحديث الذين يذهبون الى ضرورة التفريق بين اطلاق الجرح ،
واطلاق التعديل ... اذ يرى بعضهم انه يقبل التعديل المطلق ،
ولايشترط فيه بيان سببه ، واما الجرح المطلق ، فلا يقبل دون
بيان سببه ، واستدلوا على ذلك بادلج كثيرة من اهمها :
اسباب التعديل كثيرة ، ومن الصعب حصرها ، لذلك لم يحتج
فيه الى بيان ، ولانه - التعديل - هو الاصل ، واما الجرح فانه
ليس من الصعب حصر اسبابه ، والناس يختلفون في اسبابه ،
لذلك لابد فيه من بيان سببه ، ولانه قد يجرح الجارح بجرح ،
ليس ذلك الجرح معتبرا عند جارح آخر ، الامر الذي يوجب بيان

-
- ١- التلخيص للجويني ج٢ ص٧٦٥ .
 - ٢- المستمعي للغزالي ج١ ص١٦٢
 - ٣- المحصول للرازي ج٢ ق١ ص٥٨٧
 - ٤- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٣٦٥ .
 - ٥- الاحكام للامدي ج٢ ص٩٨
 - ٦- الابهاج لابن السبكي ج٢ ص٣٢١
 - ٧- الحاشية للعطار ج٢ ص١٩١
 - ٨- شرح المنهاج للاصفهاني ج٢ ص٥٥٣
 - ٩- نهاية السؤل للاسنوي ج٢ ص٣٤٧
 - ١٠- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص١٩١
 - ١١- ارشاد الفحول للشوكاني ص٦٠ .

سببه ، ولا يقبل اطلاقه ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في
مضانها (١) .. ومنهم من يرى أنه يقبل الجرح المطلق دون بيان
سببه ، وأما التعديل المطلق فإنه لا يقبل ، ويشترط فيه بيان
أسبابه .. ولهم أدلة كثيرة على هذا ، من أهمها :

العدالة مكتسبة يتعسر الاطلاع عليها ، ورب رجل يظهر صلاحا
بالتصنع بخلاف الجرح فإنه لا يمكن التصنع فيه مطلقا ، لذا فلا
بد من بيان سبب التعديل ليرتفع ذا الالتباس ، وأما في
الجرح فلا يحتاج الى رفع أي التباس ، ولهم أدلة أخرى يرجع
إليها في مضانها (٢) .

وقد نسب الجويني (٣) ، والغزالي (٤) ذا الرأي الى القاضي أيضا .
وترى طائفة رابعة أنه لا يقبل أي منهما الا مع بيان سببه
مطلقا ، ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مضانها (٥) .

وجهة نظر

أولا : ان الرأي الشافعي الذي نسب الجويني ، والغزالي
الى القاضي ، لا يخطو من أحد امرين :

-
- ١- علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٦ ، الكفاية للخطيب ص ١٠٨ ،
ارشاد الفحول للشوكاني ص ٦٠
 - ٢- علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٦ ، الكفاية للخطيب ص ١٠٨ ،
ارشاد الفحول للشوكاني ص ٦٠ ، شرح المنهاج للأصفهاني
ج ٢ ص ٥٥٣ .
 - ٣- البرهان للجويني ج ٢ ص ٦٢١
 - ٤- المنحول للغزالي ص ٢٦٢
 - ٥- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٦٠ ، الكفاية للخطيب ص ١٠٨ .

الأمر الأول : أن يكون رأيا له كان يقول به قبله، بيد أنه تراجع عنه بعدئذ ، وذلك إما لضعفه ، أو لعدم اقتناعه به اقتناعا كافيا ..

الأمر الثاني : أن يكون نسبة الجويني ، والغزالي ، غير دقيقة وخاصة أنهما ينتقلان عنه الرأي الأول ، دون تعليق منهما على الرايين ، رغم ما بينهما من تباين كبير ، وما كان لهما لينتقلا عنه كلا ذين الرايين ، ويتركاهما بلا تحقيق ..
وأيما ما كان الأمر فإن ميلي الكبير الى الأمر الأول ، احتراماً للاميين الحريصين على نقل كل آراء الحاشي .

بمانييا : اذا تبدى ترجيح نسبة الرأي الأول الذي نسبة اليه أكثر الاصوليين فإن النظر المتأمل في هذه الآراء الأربعة يؤدي الى صعوبة قبول رأيين منها - وهما الرأي الثاني ، والرأي الثالث - لأن أدلتهم لا تحلو من تخمين، واحتمال أكيد، ولا يشفع للرأي الثاني كونه مؤيدا من لدن نقاد وحفاظ الحديث أو كون واقع المرويات دليلا واضحا على تطبيقه ، وقبوله ، ذلك أن كل الأدلة التي ذكرت لا يسلم أي منها من ماخذ ، ولا تعدو من أن تكون احتمالات لا تقوم على أسس سليمة ، فعلى سبيل المثال قولهم ان هناك صعوبة في حصر اسباب التعديل بخلاف الجرح ، ان لا صعوبة في حصر اسبابه .

هذا الزعم مجرد افتراض لا واقع له ، لأنه كما يمكن حصر اسباب الجرح ، فكذلك يمكن حصر اسباب التعديل ، وذلك عن طريق وضع قيود معينة ، ولو كان ذلك انطلاقا من تعريف كل منهما تعريفا جامعا مانعا، فاذا اختلف قيد في أي منهما حكم حينئذ بالتعديل أو الجرح ..

وأما ما ذكروه من أن الناس يختلفون في أسباب الجرح ،
لذا كان لا بد من بيان سببه ، فذا الزعم هو الآخر غير مسلم
بطبيعة الحال ، لأن عين الاختلاف بين الناس قائم حول أسباب
التعديل أيضا ، وليس أدل على ذلك اختلافهم في تعريف العدالة ،
وما ذلك الاختلاف إلا نتيجة لاختلافهم في تحديد العدالة المعتمدة ،
وعليه فلا يستقيم ما ذكروه لذات السبب عندهم .

وإذا لم يسلم أي دليل من أدلتهم من مأخذ ، فإنه كذلك الحال
في الرأي الثالث ويقال فيه كل ما سبق أن قيل في الرأي
الثاني من مأخذ ، ولن يبقى حينئذ إلا رأي القاضي ، والرأي
الرابع .

وإن لي لصفوا أكيدا إلى الرأي الرابع ، لأن ذلك يكفر
احتياطاً وتشفهتاً ، كما أنه أرفع للثمة والريب ، إذ يذكر
الأسباب تنجلي الأمور ، ولا يبقى في خلد أحد شك ، أو ريب في
قبول تعديل ، وجرح من عدل ، أو جرح ، ويقبل ذلك على قناعة
تامة ؛ ولا شك أن في هذا مشقة ، ومع ذلك فإنه هو الأسلم ،
والأجدر ، وإنما لم ارتض رأي القاضي لذات السبب الذي ذكره
أصحاب الرأي الثاني في عدم

قبول الجرح المطلق ، لأن ما يكون جرحاً لدى جرح ربما لا يكون
ذلك جرحاً عند آخر ، مما يوجب بيان سبب الجرح ، ولا محالة .
وكذلك الحال في التعديل المطلق ، لا بد من بيان سببه لذات
السبب الذي ذكرته عند مناقشة الرأي الثاني .

المطلب الرابع
اشتراط العدد فى الجرح
والتعديل عند القاضى

هناك اختلاف بين الاصوليين ، وبين المحدثين فى اشتراط عدد فى الجرح ، والتعديل ، وهل يكفي فيهما تعديل أو جرح عدل ، أم لا بد من عدد بعينه ؟ يرى القاضى أنه لا يشترط فيهما عدد معين ، ويمكن أن يثبت الجرح والتعديل من عدل واحد فقط ، واستدل على ذلك :

لو أخبر واحد عن أفعال ، وأقوال الرسول - عليه الصلاة والسلام وكان عدلا ، بفتحة ، وجب العمل به ، لأن خبر العدل - ولو كان واحدا - يجب العمل به ، ومادام ذلك كذلك فإنه يثبت الجرح والتعديل بقول الواحد مطلقا ، إذا كان عدلا ، بفتحة ، لا يعدل عن هوى ، وعن تعصب .. نقل عنه هذا الجوينى (١) ، الغزالي (٢) ، القرافي (٣) الاصفهاني (٤) ، ابن السبكي (٥) ، الاسنوي (٦) ، الامدي (٧) ، الشوكاني (٨) .

-
- ١- التلخيص للجوينى ج ٢ ص ٧٥٩ .
 - ٢- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٦٢ .
 - ٣- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٩٧ .
 - ٤- شرح تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٦٥ .
 - ٥- شرح المنهاج للاصفهاني ج ٢ ص ٥٥١ .
 - ٦- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٢١ .
 - ٧- نهاية السؤل للاسنوي ج ٢ ص ٣٤٧ .
 - ٨- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٥٨ .

وهذا الذي ذهب اليه يوافق ما عليه معظم علماء الحديث كما ذكر ذلك ابن الصلاح (١) .
 وذهب آخرون الى انه يعتبر فيهما العدد في الرواية ،
 وفي الشهادة، ولهم ادلتهم على ذلك، يرجع اليها في مظانها (٢).

والذي يظهر لي ان تعديل اوجرح عدل واحد في باب
 الرواية، ينبغي قبوله ، لانه مادام يقبل خبر الواحد العدل ،
 فينبغي قبوله هنا ايضا .

ونظرا الى عدم اعتداد القاضي بعدد معين يثبت بقوله
 الجرح والتعديل، فانه يرى ثبوت الجرح والتعديل بقول المرءة،
 مادامت هي عدلا ، وقد نقل عنه ذا الرأي السيوطي (٣) ،
 الشوكاني (٤).

-
- ١- علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٨ ، الكفاية للخطيب ص ٩٦
 - ٢- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٩٧ ، علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٨ .
 - ٣- الكفاية للسيوطي ص ٩٨
 - ٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٥٩ .

الفصل الثالث

آراء القاضي في المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة
وتحتة ستة عشر مبحثا ، وهي :

المبحث الأول : وتحتة تسعة مطالب ، وهي :

١- تعريف الأمر .

ب - علم المكلف بالأمر قبل الإمكان عند القاضي .

ج - مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوجوب والندب .

د - مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوحدة والتكرار .

هـ - حكم الأمر المعلق بشرط ، أو وصف .

و - مقتضى الأمر من حيث دلالته على البدار والتراخي .

ز - الأمر المجرد عن القرائن بعد الحظر .

ح - حكم الاتيان بالمأمور ، وعلاقتة بالأجزاء .

ط - الأمر بالشيء وكونه نهيا عن ضده .

المبحث الثاني : مباحث النهي عند القاضي .

المبحث الثالث : النهي واقتضاؤه الفساد .

المبحث الرابع وتحتة ثمانية مطالب :

١- العموم من عوارض اللفاظ عند القاضي .

ب - مقتضى صيغ العموم المجردة عند القاضي .

ج - عموم نكرة الجمع في النفي .

د - أقل الجمع عند القاضي .

هـ - عموم حرف " ان " الشرطية .

و - عموم لفظ " سائر " .

ز - دخول النساء تحت حكم صيغ جمع الذكور .

ح - البحث عن المخصص قبل العمل بالعام .

المبحث الخامس وتحتة أربعة مطالب :

١- مصير العام بعد تخصيصه .

ب - العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ج - تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد .

د - تخصيص عام القرآن بالقياس .

المبحث السادس وتحتة أربعة مطالب :

١- حقيقة الاستثناء .

ب - حكم الاستثناء من غير الجنس .

ج - حكم استثناء الإكفر .

د - الاستثناء الواقع عقيب الجمل المعطوفة بالواو .

المبحث السابع : الإطلاق والتقييد .

المبحث الثامن وتحتة ثلاثة مطالب :

١- تعريف البيان .

ب - تأخير البيان عند القاضي .

ج - تحقق الإجمال في النفي المضاف الى الجنس .

المبحث التاسع وتحتة أربعة مطالب :

١- واجب المؤول .

ب - من علامات التأويل الباطل .

ج - ومن علامات التأويل الباطل .

د - تأويل حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه .

المبحث العاشر وتحتة عشرة مطالب :

١- تعريف النسخ .

ب - الفرق بين النسخ والتخصيص عند القاضي .

ج - طبوت النسخ في حق من لم يبلغ حكم النسخ .

د - حكم نسخ الخبر .

- ه - حكم النسخ لا الى بدل .
- و - الزيادة على النص وعلاقته بالنسخ .
- ز - النقصان من النص وعلاقته بالنسخ .
- ح - حكم نسخ المتواتر بالآحاد .
- ط - حكم النسخ بدلالة النص .
- ي - حكم النسخ بالقياس .
- المبحث الحادي عشر وتحتته مطلبان :
- 1- واضع اللغة .
- ب - اثبات اللغة بالقياس .
- المبحث الثاني عشر : اللفظ المشترك وعمومه .
- المبحث الثالث عشر وتحتته اربعة مطالب :
- 1- تعريف الحقيقة والمجان .
- ب - الفروق بينهما .
- ج - حكم الجمع بينهما .
- د - مدى وجود الحقيقة الشرعية .
- المبحث الرابع عشر : حكم مفهوم المخالفة .
- المبحث الخامس عشر : حكم النص والظاهر .
- المبحث السادس عشر : بعض حروف المعاني .

المبحث الأول
 الأمر عند القاضي
 المطلوب الأول
 تعريف الأمر عند القاضي

تعددت تعاريف الأصوليين للأمر ، وليس هناك ثمة اتفاق
 بينهم على تعريف بعينه ، ولعل تعريف القاضي له من أدتها ،
 وأهمها ، وان كان هو الآخر لم يسلم من اعتراضات ، وردود ،
 شأنه في ذلك شأن كل التعريفات .
 وقد عرف الأمر بأنه :
 " قول جازم يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به " .
 نقل عنه هذا التعريف الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، الرازي (٣) ،
 الأمدى (٤) ، الشوكاني (٥) .

شرح ذا التعريف :

قوله " قول " يريد به أن الأمر حقيقة في القول ، ومجان
 فيما عداه ، وفي هذا إشارة إلى رد رأي القائلين بأن الأمر

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٠٣

١- المنحول للغزالي ص ١٠٢

٢- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ١٩ ، وقد حذف عبارة " جازم " ،
 ولعل ذلك استغناء عنه لشهرته .

٣- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١٥٧

٤- ارشاد المنحول للشوكاني ص ٨١

٥- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ١٩ .

حقيقته في القول، والفعل، وكلمة " قول " جنس في التعريف يدخل فيه كل قول جائزاً ، كان أم غير جائز .

وقوله "جائز" يقصد به ما كان من القول يدل دلالة قاطعة على الامتثال، وهذا فصل في التعريف يخرج به كل قول غير جائز ، ولا يصح أن يطلق عليه أنه أمر ، وينطبق هذا على الأحكام التكليفيه التي لم يدل على القيام بها قول جائز من الشرع ، مثل المستحبات ، والمباحات ..

وقوله " يقتضي " يقصد به أن الأمر اقتضاء أي طلب ، وكل ما ليس بطلب لا يسمى أمراً ، وهو فصل آخر في التعريف يخرج به ما كان من الأفعال لا يقتضي طاعة مطلقاً مثل الدعاء ، والرغبة كما يخرج به الأفعال الجائزه التي لا تقتضي طلباً كالنصيحة بين الابن وأبيه ، اذا كانت من الأول ...

وقوله " طاعة المأمور " يقصد به أن هذا القول الجائز يجب أن يقتضي طاعة المأمور للأمر ، وهو فصل ثالث في التعريف يخرج به ما كان من الأفعال الجائزه مقتضياً عدم طاعة المأمور للأمر ، كما هو الحال في دعاء العبد ربه ..

وقوله " بفعل المأمور " يقصد به أن هذا القول الجائز المقتضي طاعة المأمور يتمثل في قيام ذا المأمور بالفعل المأمور به ، أي يتمثل لما يدل عليه قول الأمر الجائز ، وهو فصل رابع في التعريف يخرج به ما كان طاعة المأمور فيه غير فعل المأمور به ، كما يخرج به ما كان من الأفعال الجائزه لا يقتضي قيام المأمور بفعل المأمور به ؛ كأن يقول قولاً جائزاً لا يقتضي في حقيقته فعلاً ، ولا طاعة المأمور ..

هذا هو شرح تعريف القاضي ، ويظهر أنه قد وضع ذالتعريف ليمثل آراء يدعو إليها في مبحث الأمر في الأصول، بل قد وضعه ..

ليكون مرجعه ، ودليله الأقوى عند رفض أي رأي مخالف له .. فتأول لفظ فيه " قول " أراد به ابداء رأيه حيال ذلك الخلاف الشهير بين الأصوليين ، واللغويين حول لفظ الأمر ، هل هو حقيقة في القول ، ومجاز فيما عداه ، أم أنه مشترك بين القول والفعل ؟

فصل القضي في ذا الخلاف بأن بيتن أن الأمر حقيقة في القول ، ومجاز في الفعل ، وفي غيره ..

والجدير ذكره أنه قد وجه إلى هذا التعريف عدة اعتراضات ، وإبطلات ، ولعل من أهمها ما ذكره الرازي ، وتبعه عليه الآمدي (١) أن لفظي " المأمور " و " المأمور به " في التعريف مشتقان من " الأمر " ، ويمتنع تعريفهما إلا بالأمر ، وإذا عرفنا به ، ترتب على ذلك وقوع " الدور " (٢) وهو منبذ ، ومرفوض في التعريف ، وكذلك الحال في لفظ " طاعة " ، فإنه لا يمكن تعريفها إلا بالأمر لأنها تعني " موافقة الأمر " ، وإذا عرفت به لزم الدور ، وذلك ما لا يصلح في التعريفات .

وقد استدلل الرازي على رفضه تعريف القضي :

بأن المشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء ، وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال ...

وجهة نظر

إن هذا الاعتراض الذي ذكره الرازي آراه في محله ، وجديراً بأن يتحوض ذا التعريف من أساسه ، ومع ذلك فإنه ليس من اليسير ذكر تعريف يسلم من اعتراضات ، وماخذ .

١- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ١٩ ، الاحكام للآمدي ج ٢ ص ١٥٧

٢- الدور عند المناطقة : توقف الشيء على نفسه .

وعليه فإني لأجد نفسي مرتاحة لتعريف ذكره الشوكاني ،
 واعدته تصحيحا موفقتا لتعريف القاضي ، وهو قوله :
 " الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء " (١) .
 ذالتعريف يتضمن كل مآرام اليه القاضي في تعريفه ،
 ويسلم من الاعتراض الذي ورد على تعريف القاضي ، وهو " وقوع
 الدور " فيه ، ولا يخفى أن الشرح الذي ذكرته حول تعريف القاضي ،
 ينسجم بشكل كبير مع هذا التعريف ، الأمر الذي جعلني اعتبره
 تصحيحا لتعريف القاضي ، وفي الوقت نفسه اختاره من بين عدة
 تعاريف ، لم يسلم أي منها من طعن ، أو اعتراض .
 إذن يفضل تعريف الشوكاني مع إضافة كلمة "جازم" إلى لفظ "قول" .

المطلب الثاني

علم المكلف بالأمر قبل الإمكان عند القضي

إذا خص المكلف بالخطاب ، ووجه إليه الأمر ، أو كان مندرجا مع بفتية المكلفين تحت عموم الخطاب ، فهل يعلم كون نفسه مأمورا قطعا مادام مستجمعا لجميع شرائط المكلفين حال اتصال الخطاب به ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه يعلم كونه مأمورا قطعا ، في أول وقت توجه الخطاب إليه ، ولا يشترط فيه مضي زمان الإمكان .. واستدل على هذا :

الدليل الأول : المسلمون قاطبة مجمعون على أن المكلفين جميعا على علم بكونهم مأمورين مطلقا الأمر الذي لا يمكن لأحد أن ينكره إلا من كان مباهتا للشريعة ، ومراعيا أهل الإجماع ، ومادام ذلك هو الحال فإن ، المكلف يعلم كونه مأمورا مطلقا ، سواء مضي زمان الإمكان ، أم لم يمض ..

الدليل الثاني : إذا توجه الأمر على المخاطب ، ثم فرض موته في أول زمان الإمكان ، فإنه يتحقق حكم الخطاب بالقطع أولا ، وإذا انقطع الإمكان ، انقطع بانقطاعه ما كان قد ثبت قطعا في حقه - وهو حكم الخطاب - ، وعليه فإنه يعلم كونه مأمورا مطلقا ..

نقل عنه هذا الرأي الجويني(١)، ابن العربي(٢)، الغزالي(٣).

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٨٠

٢- المحصول لابن العربي ص ٣٠١

٣- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٦ ، المنحول للغزالي ص ١٢٢ .

وذهبت طائفة أخرى إلى أن المكلف لا يعلم كونه مأموراً في
 أول وقت توجه الخطاب عليه ، ما لم يمض زمان الإمكان عليه ،
 لأن المكلف لا يعلم ببقاء الإمكان له إلى وقت انقراض زمان
 يتسع فيه فعل المأمور به ، و من المعلوم أن الإمكان شرط
 التكليف ، والجاهل بوقوع الشرط جاهل بالمشروط ، لا محالة .
 ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١) .
 والذي يظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني فيه
 القوة ، والمتانة وإذا كان القاضي نفسه يسلم أن الإمكان شرط
 توجه الأمر ، ولا يؤمر إلا متمكن ، وتبين بعد تقرير اتصال الأمر
 زوال التمكّن ، فكيف يعتقد بقبول التكليف ، وقد بان آخره إلا
 إمكان ؟ مما يعني أن الأمر لم يكن متوجهاً .
 وعليه فلا يتوجه القطع بتوجه أمر التكليف إلا مع القطع
 بالإمكان ، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان (٢) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٨٠ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٦

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٨١ .

المطلب الثالث

مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوجوب
أو الندب عند القاضى

يختلف الأصوليون في حقيقة ما يدل عليه الأمر المجرد عن كل القرائن ، هل يقتضى الوجوب مطلقا ، أم يدل على الندب ، أم يدل على الإباحة ، أم هو مشترك بين هذه الأشياء ؟ يرى القاضى أن الأمر المجرد ، إذا ورد فإنه يتوقف فيه ، ولا يقال : إنه يقتضى الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة .. واستدل على ذلك :

ان اثبات مقتضى للأمر ، أما أن يكون بالعلم ، أو النقل ، وغير جائز ، أن يكون اثباته بالعلم ، ذلك لأن العلم لا مجال له في اثبات الأسماء ، واللغات .

فم أنه لو اثبت مقتضاه بالعلم ، لما احتاج أحد الى قراءة كتب الأدب ، أو المصنفات فى اللغة ، وما الى ذلك ، ولاكتفى فى ذلك بالسماع من أهل الخبرة ؛ اذن بطل كونه مثبتا بالعلم .

وعبر جائز أيضا أن يكون اثباته بالنقل ، لأنه لو كان ثبت مقتضاه بالنقل ، لما خلا الأمر من أن يكون ذلك ، قد نقل متواترا ، ويكون وقوع العلم به ضرورة مادام قد نقل متواترا ، ولكن ما كان طريقه الضرورات فى اثباته يشترك العقلاء جميعا فى معرفته ، وهذا لم يثبت بطبيعة الحال ، وإنما لم يشارك القائلين به ، الأمر الذى يدل على أنه لم ينقل متواترا .

وإذا كان قد تعذر كونه قد نقل متواترا ، فإنه يكون قد نقل اثبات مقتضاه آحادا ، ومعلوم أنه لا يثبت بذاك الطريق ، لأن المسألة أصل من الأصول ، واثبات أصل من الأصول بأخبار الآحاد غير جائز ، وعليه فلا يصح اثباته آحادا ..

اذن لم يثبت نقل مقتضاه مطلقا ، ومادام الأمر كذلك ، فإنه يجب التوقف فيه لحين ظهور قرينة مخصصة له باحدى جهات الاحتمال .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الباجي (٢) ، الغزالي (٣) ، ابن برهان (٤) ، الامدي (٥) ، الشيرازي (٦) ، ابن السبكي (٧) ، العطار (٨) الشوكاني (٩) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي ، يخالف ما عليه جمهور الأصوليين اذ يرون ان الأمر المجرى يقتضى الوجوب مطلقا ، واستدلوا على ذلك بالدلة كفيضة ، من أهمها :

- ١- قوله تعالى ((اطيعوا الله ، واطيعوا الرسول ، فان تولوا فانما عليه ما حمل ، وعليكم ما حملتم)) (١٠) . وجه الدلالة : ان الآية هددت من خالف امر الرسول ، والتهديد دليل الوجوب، لذلك فان الأمر المجرى يقتضى الوجوب ..
- ٢- قوله تعالى ((فليحذر الذين يخالفون عن امره ان

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢١٥

٢- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٤٢٣ ، المنحول للغزالي ص ١٠٥

٣- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٧٣

٤- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٣٧

٥- الاحكام للامدي ج ٢ ص ١٦٢

٦- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ١٠٦

٧- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٢٣

٨- الحاشية للعطار ج ١ ص ٢٧٠

٩- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٨٣

١٠- سورة النور آية : ٥٤ .

تصيبهم فتنة ، أو يصيبهم عذاب اليم)) (١) .
وجه الدلالة : حذرت الآية من مخالفة أمر الرسول ، والتحذير
دليل الوجوب لذلك فإن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب
مطلقا ..

٣- قوله - صلى الله عليه وسلم - لولا أن أشق على أمتي
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة " (٢) .

وجه الدلالة: دل ذا الحديث على أن أمر الرسول للوجوب ، ولذلك
لم يأمرهم لتلايشق ذلك عليهم ، وهذا دليل على أن الأمر المجرد
يقتضي الوجوب مطلقا .

٤- أهل اللغة يصفون من خالف ما أمر به عاصيا ، والعصيان
اسم ذم ، والذم في غير ما هو واجب ، ممتنع ، وهذا دليل على
أن الأمر يقتضي الوجوب مطلقا ، لذلك حسن من أهل اللغة ذم
الولد ، إذا خالف أمر أبيه .. ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في
مضانها (٣) .

وترى طائفة ثالثة أن مقتضى الأمر المجرد عن القرائن ،
الندب واستدلوا بأدلة كثيرة من أهمها :
قوله - صلى الله عليه وسلم - إذا أمرتكم بأمر ، فاتوا
منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء ، فأنتهوا " (٤) .

١١- سورة النور آية : ٦٣

٢- أخرجه مسلم في صحيحه ج ١ ص ٢٢٠

٣- الأحكام للملدي ج ٢ ص ١٦٢ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٢١٢ ،
أحكام الفصول للباي ج ١ ص ٧٣ ، المسودة لآل تميمية ص ٦ ،
الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٣٣ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ٤٢٣ ،
التبصرة للشيرازي ص ٢٦ .

٤- أخرجه مسلم في صحيحه ج ٢ ص ٩٧٥ ، ابن ماجه في سننه ج ١ ص ٣ .

وجه الدلالة : تفويض الأمر الى الاستطاعة دليل على أن مجردة للندب مطلقا .

وقالوا أيضا : لا فرق بين قول القائل لغيره : استغني ، وقوله له : أريدك أن تستغيني ، فليس هذا إلا مجرد الإخبار بكونه مريدا للفعل ، وليس فيه طلب للفعل ، وما ليس بطلب ، فإنه يكون ندبا.. لذا فإن الأمر المجرد يفتضي الندب فقط .
ولهم أدلة أخرى يرجع اليها في مظانها (١).

وترى طائفة رابعة أنه مشترك بين الوجوب ، والندب ، اشتراكا لفظيا ، وقيل : انه مشترك بين الوجوب ، والندب ، والإباحة اشتراكا لفظيا ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢).

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع ؛ وهناك آراء أخرى كالتى تقول انه اذا ورد مجردا ، فإنه يدل على الطلب المطلق ، وبعضها يقول انه يدل على ارادة الامتثال فقط، ولكل من هذه أدلتها يرجع اليها في مظانها (٣).

-
- ١- الاحكام للامدي ج٢ ص١٦٢ ، المسودة لآل تيمية ص٦ ، احكام الفضول للباجي ج١ ص٧٣ ، الوصول لابن برهان ج١ ص١٣٣ ، البرهان للجويني ج١ ص٢١٢ .
 - ٢- الاحكام للامدي ج٢ ص١٦٢ ، التبصرة للشيرازي ص٢٦ ، الوصول لابن برهان ج١ ص١٣٤ .
 - ٣- الوصول لابن برهان ج١ ص١٣٤ ، الاحكام للامدي ج٢ ص١٦٣ ، التبصرة للشيرازي ص٢٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٨٣ .

وجهه نظر

لعل ما ذهب اليه القاضي يلقي ارتياحا لدي ، واجدني
مرجحه لقوته ، وسداده وذلك لأنه اذا جاء أمر مجرد عن كل
القرائن ، فإنه ينبغي أن يتوقف فيه ، ويبحث عن قرائن تبين
ما يدل عليه ، وليس سليما ما ذكره كلا أصحاب القول الثاني،
والثالث ، وكذلك الرابع وكل ما ذكره من أدلة ، اذا دقق فيه
النظر ، تبدي أن الأمر في ذلك لم يدل على الوجوب ، أو الندب،
أو الإباحة ، إلا بعد ما حفت بقرائن ، وما أكثر أنواعها ...
وما دام وجد مع الأمر قرينة من القرائن، فإنه لا خلاف أنه يصار
إلى مادل عليه القرينة ، ان وجوبا فوجوبا، وان ندبا فنندبا،
وهلم جرا ؛ ويزول بذلك التوقف الذي يرمى اليه القاضي ..
وما أقل الأوامر التي ترد مجردة عن القرائن كل القرائن ...
وعليه فإن ما ذهب اليه القاضي لحن بالصواب ، وان كان
ذلك لا يمنع من الإشارة الى أن التوقف الذي ذكره القاضي محل
خلاف بين الذين نقلوه عنه ، وقد ذكر الشوكاني : أنه يتوقف في
تعيين ما وضع له ، هل هو الوجوب، أم الندب ، أم الإباحة ؟
وقيل معنى التوقف هو : في تعيين ما هو حقيقة فيه أصلا
وأما الغزالي فإنه يفسر توقف القاضي بأنه توقف لحين ظهور
قرينة ، مخصصة له بإحدى جهات الاحتمال ..
وهذا التفسير هو الأولى بالاختلاف اليه ، واليه ملت في
ترجيح رأي القاضي في ذا الموضوع .
وأما التفسيران اللذان ذكرهما الشوكاني فإنهما لا قوة
فيهما وغير مسلمين بطبيعة الحال ، بل الصحيح ، هو أن الأمر
حقيقته في الوجوب ، وقد تناول تعريف القاضي له ذلك المعنى ،
فكيف يخالف ذلك في هذه المسألة .

المطلب الرابع

مقتضى الأمر المجرد من حيث دلالته
على التكرار أو الوحدة عند القاضي

لا خلاف بين الأصوليين في أن الأمر إذا اقترن به ما يدل على أنه للتكرار يكون لذلك ، وإذا اقترن به ما يدل على الوحدة ، كان لذلك ، ولكنه إذا ورد مجردا عن كل القرائن الدالة على أحد الأمرين فهل يقتضي التكرار ، أم الوحدة ؟ يرى القاضي أن الأمر إذا ورد مجردا عن كل القرائن، فإنه يقتضي الإمتثال به مرة واحدة فقط عند إطلاقه، ولا ينبىء عن نفي ما عدا تلك المرة الواحدة ، كما أنه لا يوجب غيرها ، ولذلك يتوقف فيما زاد على تلك المرة الواحدة من الإمتثال ولكن إذا كرر لفظ الأمر دل ذلك على التكرار، ولا يتوقف فيه عندئذ .
واستدل على ذلك :

صيغة الأمر " افعل " ، وجملة صيغ الأفعال ، مشتقة عن المصدر ، والمصدر لا يقتضي تكرارا ، ولا يختص بالمرة الواحدة ، ومادام الأمر استدعاء للمصدر فإنه ينزل على حكمه ، أي كما لا يقتضي المصدر تكرارا فكذلك ينبغي ألا يقتضي الأمر المجرد تكرارا ، لأنه ينزل على حكمه ، ولذا وجب القطع باقتضاء المرة الواحدة فقط ، وما عداها ، فيتوقف فيه ، ولا يقال أنه يتضمن التكرار ، أو الوحدة لأن المصدر لم يوضع في حقيقته للتكرار ، أو الوحدة وان كان ذلك لا يمنع من أن يكون صالحا له ، إذا وصف به .. إذن ما زاد عن المرة الواحدة ، يتوقف فيه لحين ظهور قرينة ، دالة على التكرار ، أو الوحدة ..

نقل عنه هذا الجويني (١) ، ابن برهان (٢) ، آل تيمية (٣) ،
الشوكاني (٤) .

وترى طائفة أخرى أن الأمر مجرد إذا ورد ، فإنه يقتضي
التكرار على استيعاب الزمان مع الامكان ، ونقل الشيرازي ذا
الرأي عن القاضي (٥) .

واستدلوا بأدلة كثيرة ، من أهمها :

الأمر اقتضاء الثبوت ، والنهي اقتضاء انكشاف ، وهما
يجتمعان في أصل الاقتضاء ، والإطلاق ، فإذا تضمن أحدهما
استيعاب الزمان ، كان الثاني في معناه ، ويعني هذا قياس
الأمر على النهي ، لأن النهي يتضمن استيعاب الزمان مطلقا ،
لذلك يجب أن يتضمن الأمر التكرار ، كما هو الحال في النهي ،
بجامع كون كل منهما اقتضاء .

ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٦) .

وترى طائفة ثالثة أن الأمر إذا ورد مجردا عن كل القرائن
فإنه يقتضي الوحدة ولا يدل على التكرار ، وقد يحتمل التكرار
عند بعض هؤلاء .. ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٩٨

٢- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٤١

٣- المسودة لآل تيمية ص ٥٣

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٨٦

٥- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٢٢٠

٦- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٢٤ ، المنحول للغزالي ص ١٠٨ ،

المسودة لآل تيمية ص ٢٠ ، الأحكام للإمدي ج ١ ص ١٧٤ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص ٨٦ .

مضانها (١) .

وجهة نظر

لا شك أن نفل الشيرازي عنه فيه عدم الدقة ، ويستبعد أن يكون رأيا له ، وخاصة أنه نفل يخالف مانعته عنه الجويني ، وابن برهان ، وهما الحريصان على نفل آراشه .

وإذا تبين ضعف نفل الشيرازي عنه ، كان لا بد من تحرير محل النزاع في هذا الموضوع ، ومن ثم الترجيح بين الآراء ؛ أن النزاع في هذا يدور حول ما زاد على المرة الواحدة ، ذلك لأن القائلين بالتكرار ، لا يستقيم قولهم ، إلا إذا قالوا أولا : أنه يقتضي الامتناع ولو مرة واحدة ، كما أنه لا جدال معتبرا في أنه لا يمكن تحصيل المأمور به إلا إذا امتثل به ولو مرة واحدة . . وعليه فإن النزاع فيما زاد على ذي المرة الواحدة ، وإن لي صغوا إلى ترجيح رأي القاضي ، وهو التوقف لحين ظهور قرينة دالة على التكرار ، أو الاكتفاء بالمرة الواحدة .

١- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٤١ ، الاحكام للآمدي ج ١ ص ١٧٤ ،
 ارشاد الخحول للشوكاني ص ٨٦ .

المطلب الخامس

الأمر المعلق بشرط عند القاضي

يختلف الأصوليون في تكرار الحكم المعلق بشرط ، كلما تكرر الشرط ، وعدم تكراره مطلقا .

يرى القاضي أنه إذا علق أمر بشرط ، فإن ذلك لا يقتضي تكرار فعل الأمر كلما تكرر الشرط ، كل ما يمكن أن يقتضيه هذا الأمر المعلق بشرط ، هو الامتنثال به مرة واحدة فقط ، شأنه في ذلك شأن الأمر المجرد عن القرائن ، ويتوقفه لحين ظهور قرينة تدل على التكرار ؛ وإلا فلا .

واستدل على ذلك :

الدليل الأول : قياسا على الأمر المطلق المجرد عن القرائن ، فكما لا يقتضي ذلك إلا الامتنثال مرة واحدة ، كذلك ينبغي ألا يقتضي هذا الأمر المعلق بشرط ، إلا الامتنثال مرة واحدة ، بجامع عدم وجود قرينة في كليهما .

الدليل الثاني : لفظ الشرط لا يؤثر في تكثير الفعل ، وإنما يؤثر في حال ايقاعه ، فلو قال : اضرب زيدا؛ اقتضى ذلك ضربه على كل حال ، وقوله : اضرب زيدا قائما يقتضي ايقاع الضرب له على هذه الحال دون غيرها .

الدليل الثالث : لو أن قائلا قال لوكيله : طلق زوجتي ، اقتضى ذلك من الوكيل تطبيق زوجته بطلقة واحدة ، وما دام ذلك كذلك ، فلو قال له : طلق زوجتي ان شئت ، فإنه يقتضي طلقة واحدة أيضا، لأن ذلك هو القدر الذي يصدق عليه ايقاع الفعل .. لهذا فإن الأمر المعلق بشرط يقتضي الامتنثال مرة واحدة .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الباجي (٢) ، الرازي (٣) وهذا الذي ذهب اليه يوافق ما عليه جمهور الحنفية (٤) .
 وذهب طائفة أخرى الى أن الأمر المعلق بشرط ، يقتضي التكرار ، كلما تكرر الشرط . واستدلوا بأدلة كثيرة ، منها :
 ١- آيات كثيرة كتوله تعالى : ((يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا الى ذكر الله ، وذروا البيع ذلك خير لكم ان كنتم تعلمون)) (٥) .
 ٢- قياسا على العلة ، فكما يتكرر الحكم بتكرار العلة ، فإنه ينبغي أن يتكرر الأمر المعلق بالشرط بجامع أن الشرط كالعلة في التفسير على الحكم ...
 ٣- وقياسا على النهي فكما أن النهي المعلق بشرط ، يتكرر بتكرار الشرط كذلك الحال في الأمر المعلق بشرط بجامع كون كل منهما طلبا . ولهم أدلة كثيرة على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٦) .
 وترى طائفة ثالثة أن الأمر المعلق بشرط لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ، ولكنه يدل على التكرار من جهة القياس بناء

١- التلخيص للجويني ج ١ ص ٣٠٦

٢- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٩٢

٣- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٢٠٥

٤- كشف الاسرار للبخاري ج ١ ص ١٢٣ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٧

المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٢٢٩

٥- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٩٢ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٧

٦- سورة الجمعة آية : ٩ .

على أن ترتيب الحكم على الوصف، أو الشرط يشعر بالفلبه ، لذلك اقتضى التكرار من هذه الجهة .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظاهرها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت في هذا الموضوع ..

وجه نظر

لا بد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة و على ضوءه ، يمكن الترجيح بين الآراء .

ان النزاع كله في هذا يدور حول الشرط الذي لم يثبت على أنه علم للحكم ، فإذا ما ثبتت عليته ، فلام ريبه في أن الحكم حينئذ ، يدور معه وجودا ، وعدما .

وعليه فان الآية التي استدل بها أولئك لا تصدق على هذا النزاع لأن النداء - وهو الشرط هنا - هو علم السعي الى الصلاة من يوم الجمعة ، لأنه - النداء - به يعلم دخول وقت الصلاة ، ومادام قد ثبت كونه علم ، فلا خلاف في أن الأمر المعلق بالشرط هنا يتكرر كلما تكرر الشرط .. فكلما نوذي للصلاة من يوم الجمعة ، تكرر وجوب السعي الى ذكر الله تعالى ..

ومادام النزاع حول الشرط الذي لم يثبت كونه علم ، فاني لأصغو الى الرأي الذي يرى تكرر الأمر المعلق بالشرط ، كلما تكرر الشرط وذلك انطلاقا من أن التعليق بشرط ، أو وصف ، لاياتي دونما فائدة ، بل يكون الأمر المعلق بشرط لغوا ، اذا لم يكن له فائدة ، وكلام الشرع منزه عن اللغو مطلقا ؛ وقد

يقول قائل : ان له فائدة متمثلة في حال ايقاعه ؛ عندئذ
استعجل ، فاجيب قائلا :

ما المانع من ان يكون التكرار من فائدته ، كما كان
بيان حال ايقاعه فائدة من فوائده ؟

ثم اضع الى هذا ندره الاوامر المعلقة بشرط او وصف التي لا
يكون الشرط علة لها .

وقياس الامر المعلق بشرط على الامر المجرد عن القرائن ،
قياس مع الفارق ، ذلك لانه لا يستبعد ان يكون الشرط قرينة من
القرائن الدالة على ان المراد من الامر التكرار ، وليس كذلك
الحال في الامر المجرد عن القرائن .
اذن لا وجه للمساواة بينهما اطلاقا ..

ومادام يتكرر النهي المعلق بشرط ، ينبغي ان يتكرر الامر
المعلق بشرط بجامع كون كل منهما طلبا ، وان كان نوع الطلب
مختلفا ، او كان النهي مقتضيا التكرار ، ولو لم يكن معلقا
بشرط مطلقا .

والمقارنة بين حال الوكيل في قول الموكل : طلق زوجتي ،
وقوله : طلق زوجتي ان شئت ، هذه المقارنة بين الامرين غير
متحقتة لان الوكيل لو طلقتها في قوله : طلق زوجتي ان شئت ،
فلاشا لم يكن ليدم على صنيعه ذاك ، بينما لو طلقتها في قوله :
طلق زوجتي فلاشا ، صح ذمه ، وقيل له : لو اكتفيت بما يصدق
عليه الامر المجرد عن القرائن ، وهو المرة الواحدة ، لكان
ذلك اولى .

ولا يصح ان يقال له مثل ذلك في حال ما لوعلق الامر بشرط - وهو
مشيئة الوكيل - اذن لا وجه للمقارنة بين الحاليين .

ثم انه لتفعل النصوص التي تساند رأي القاضي ، وتكاد تكون معدومة ، ذلك لان اغلب الاوامر المتعلقة بشرط ثبت كونها علقه ، مما يجعل ترجيح الرأي الذي يرى تكرر الامر المعلق ، بشرط ، كلما تكرر الشرط اولى واجدر ، وهو الذي ينسجم مع معنى الشرط لغة ، واصطلاحا ..

المطلب السادس

مقتضى الأمر المجرد من حيث دلالتة
على البدار ، أو التراخي عند القاضي

ليس هناك نعت اتفاق بين الأصوليين حول ما يقتضيه الأمر
المجرد بدارا ، أو تراخيا . وبعبارة أخرى هل يقتضى الأمر المجرد
عن التراثن البدار ، أم التراخي ؟
يرى القاضي أن الأمر المجرد عن التراثن لا يقتضى بدارا ،
ولا تراخيا ، وإنما يقتضى مجرد الامتنفال به مقدما ، أو مؤخرا ،
بمعنى يقع الامتنفال به في أول وقته ، كما يقع به في آخره ..
واستدل على ذلك :

الدليل الأول : الأمر حقيقة في طلب الفعل فقط ، ومتى كان
الامتنفال بذلك الفعل مقدما ، أو مؤخرا لا يضر ذلك ، لأن المأمور
به إذا أتى به في أي وقت ، اعتبر ممتثلا بالأمر ، ولا انغم عليه
لأنه أتى بالمأمور به ، ومادام ذلك كذلك ، فإن الأمر لا يقتضى
غير الامتنفال لا بدارا ، ولا تراخيا ..

الدليل الثاني : ولأنه من الجائز أن يرد الأمر مقتضيا
الامتنفال به على البدار ، أو على التراخي ، ويصح مع ذلك القول
بوجود الأمر في كلتا الصورتين ، ومن المعلوم أن الأصل في
الإطلاق الحقيقة ولا مشترك هنا بين تينكما الصورتين سوى مجرد
طلب الفعل ، ذلك لأن الأصل عدم ما سوى ذلك ، لذا يجب أن يكون
طلب الفعل هو مدلول الأمر في الصورتين ، وهذا يعني أن ما
يدل عليه الأمر إذا ورد مجردا عن كل التراثن ، هو وجوب
الامتنفال به مطلقا بدارا ، أو تراخيا ..

نقل عنه هذا الجويني(١)الأمدي(٢)آل تيمية(٣)الشوكاني(٤).
 وذهبت طائفة أخرى الى أن الأمر المجرى عن القرائن ،
 يقتضي البدار مطلقا ، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من
 أهمها :

١- اذا اقتضت الصيغة ايجابا ، فالواجب مالا يجوز تركه ،
 واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز ، فيمتنع تركه ، اذ لو جان
 تركه في الزمان الأول من ازمنة الامكان ، لما كان متصفا
 بالوجوب فيه ..وعليه فان الأمر يقتضي البدار ، وليس التراخي.
 رد القاضي على هذا الاستدلال ، وذكر أن التأخير عن الزمان
 الأول انما يسوع ببديل قائم مقام الفعل المقتضى ، ولولا
 لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ، وذاك البديل
 هو العزم على الاتسيان بالفعل المأمور به في الاستقبال ، وبناء
 على ذلك ، فمن آخر الامتثال به غير مخطر بباله العزم ، عصى
 الله تعالى (٥) ...

٢- واستدلوا أيضا : انهي يفيد البدار ، ويقاس عليه
 الأمر المجرى ، بجامع أن كلا منهما طلب .. ولهم أدلة أخرى
 يرجع اليها في مظاهرها (٦) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص٢٢٢

٢- الاحكام للامدي ج٢ ص١٨٤

٣- المسودة لآل تيمية ص٢٦

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص٨٨

٥- البرهان للجويني ج ١ ص٢٣٧

٦- الاحكام للامدي ج٢ ص١٨٤ ، المسودة لآل تيمية ص٢٤ ، ارشاد

الفحول للشوكاني ص٨٨ .

وترى طائفة فالفظة إن الأمر المجرد موضوع لطلب الفعل ،
وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على البدار ، وطلبه على
التراخي من غير أن يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه بدارا ،
أو تراخيا..ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت في هذا الموضوع .

وجهة نظر

أرى أنه لا بد من تحديد دقيق لرأي القاضي في هذه المسألة
وذلك لأن الذي نقله عنه الشوكاني يختلف عما نقله عنه الآمدي
شكلا ..

فالشوكاني ينقل عنه أنه يرى أن الأمر إما أن يوجب
البدار ، أو العزم على الاتيان به في فاني الحال ..
وأما الآمدي ، فإنه ينقل عنه بأنه يرى أن هذا الأمر
المجرد للتراخي ، والذي أضيفته رأيا له هو ما نقله عنه
الجويني ؛ فهناك خلافا جوهري بين هذه النقول عنه ، أم لا ؟
استعجل مجيبا ، فاقول : لا خلافا حقيقيا بينها ؛ وبيان
ذلك أن نقل الآمدي عنه فيه التفات الى ما يصير عليه الحال ،
لا محالة ، ذلك أن الأمر إذا لم يكن للبدار ، فإنه دونما شك
يكون للتراخي ، لأن مجرد فوات أول وقت الامكان ، ينقلب الأمر
الى ثانيه ، وذلك هو المقصود بالتراخي ، أي نفي كونه للبدار
عند القاضي وليس معنى التراخي - بطبيعة الحال - أن هذا
الأمر المجرد يقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار
لم يعتد به ، وليس هذا بمعتقد أحد ..

لذا رفض القاضي أن يكون ذلك هو معنى التراخي ، وذكر أن ذلك خطأ بلا شك ، بل الصواب أن يقال : أن هذا الأمر يقتضي الامتناع من غير تخصص بوقت (١).

أذن ما نقله عنه الجويني هو عين ما رمى إليه الأمدى في نقله عنه وأن لم يتقيد باللفظ ، وفي الوقت نفسه لا يختلف عما نقله عنه الشوكاني ، لأن الأمر الذي لا يفيد الوجوب بدارا عند خلوه من القرائن الدالة على ذلك ، يعني المصير إلى عدم تخصيصه بأي وقت آخر ..

وبالنظر إلى رأي القاضي في هذا المضمار يتبدى الانسجام بينه وبين رأييه في اشتراط العزم عند ارادة تأخير الواجب الموسع عن أول وقته ، وقد كان حرياً به أن يتوقف فيه ، كما هو عادته في المواضيع السابقة ..

وأيما ما كان الأمر فإن لرأي الطائفة المالكية قوة ، ومتانة ، ويكاد يكون ملتقى لكل الآراء الأخرى ، بيد أن هناك ثمة اعتراضاً على رأيهم ، وذلك أنهم يتوقفون في تأسييم المؤخر وعدم تأسييمه ، وما كان لهم ليتوقفوا في ذلك ، لأن المأمور إذا قام بالفعل قبل خروج الوقت ، واعتبر ممتثلاً به .. فكيف يتوقف في كونه ، هل يتعرض للإثم بالتأخير ، أم لا ؟

الصواب : أنه لا يتوقف في ذلك ، ما دام قد امتثل ، وأدى ما أمر به ، والأصل عدم الشك في تأسييم من أدى الواجب ، وإنما يتوقع الإثم على من قضاه ، والمكلف هنا مؤدب وليس بخاض .

١- التلخيص للجويني ج ١ ص ٣١٩ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٢٣٣ .

المطلب السابع

مقتضى الأمر المجرد عن القرائن
بعد الحظر عند القاضي

إذا ورد الأمر مجرداً عن القرائن ، وكان وروده بعد الحظر ، هل يقتضى الوجوب ، أم يقتضى الندب ، أم الإباحة ، أم غير ذلك كله ؟

يرى القاضي أن الأمر المجرد بعد الحظر لا يقتضى وجوباً ، ولا ندباً ولا إباحةً ، ولا يصح حمله على أي من ذلك مطلقاً ، وإنما يتوقف فيه لحين ظهور قرينة مرجحة لأحدى جهات الاحتمال ، شأنه في هذا شأن الأمر المجرد قبل الحظر .

وإن كان هذا لا يمنع من النظر في الحظر الذي ورد الأمر بعده ، فإن كان حظاً ابتدئاً لا لعلّة عارضة ، عندئذ يكون مقتضى الأمر مثل ما كان عليه قبل ذا الحظر .

ولما إذا كان الحظر لعلّة عارضة بعد أن تقدم إطلاق الأمر ، وإباحته ، فإن أظهر في ذلك أن يحمل الأمر على الإذن ، ورفع الحرج بمعنى يحمل على الإباحة لأن الحظر كان لعلّة عارضة ، وقد زالت تلك العلة ، فيصبح الأمر على الإباحة مطلقاً . نقل عنه هذا الرأي ابن برهان (١) ، ابن السبكي (٢) ، ابن اللحام (٣) .

ولم اعثر على أدلة تذكر لراهه هذا ، ولعل مرجع ذلك إلى الاكتفاء بما ذكره من أدلة في مقتضى الأمر المجرد ..

١- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٥٩

٢- الإبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٤٤

٣- القواعد لابن اللحام ص ١٦٦ .

وإذا كان القاضي قد اختلف الى ذا الرأي، فإن أكثر الذين ذهبوا الى أن الأمر المجرد يقتضي الوجوب قبل الحظر يذهبون الى مثل هذا القول في الأمر المجرد بعد الحظر ، وكذلك الحال عند أولئك الذين قالوا : انه يقتضي الندب . . .

وهناك طائفة ثالثة ترى أن الأمر المجرد اذا سبق بحظر ، فإنه يقتضي الإباحة ، ورفع الحظر ، وذلك هو الأظهر مطلقا . ولكل منهم أدلتهم في ذلك ، يرجع اليها في مظانها (١) .

والجدير ذكره في هذا المقام هو أن الأمر اذا دل على الوجوب بقرينة ما ، ثم نسخ ذلك الوجوب ، يرى القاضي أنه لا يجوز الاحتجاج به على الجواز ، لأن الأمر الواجب يقتضي وجوب الفعل ، واستحقاق العقاب على تركه ، وهذا ضد ما يسمى الأمر الجائز ، لأنه هو ما جاز تركه ، وفعله ، ولا يكون الا في المندوب ، والمباح فقط ، نقل عنه هذا الرأي الباجي (٢) .

هذا الذي ذهب اليه نتيجة لرأيه المتمثل في رفض اطلاق

مصطلح " الجواز " على ما كان من الأمر دالا على الوجوب بقرينة من القرائن .. ودليله على ذلك :

ان الأمر اذا اقتضى الوجوب بقرينة ما فما المعنى بـ"جواز " بعد ثبوت الوجوب، فاما أن يفتر لفظ " الجواز " بأنه الوجوب نفسه ، وعندئذ لا يكون من طائل وراء هذا اللفظ، أو يفتر على غير ذلك التفسير، فلا يصح اطلاقه على ما اقتضى الوجوب بقرينة ما .. نقل عنه هذا الجويني (٣) .. وانطلاقا من ذا الرأي فإن ما نسخ وجوبه من الأمر ، لم يجز الاحتجاج به على الجواز .

١- البرهان للجويني ج١ص٢٦٤ ، الاحكام للآمدي ج٢ ص١٩٨ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص١٣٩ ، المعتمد لأبي الحسين

ج١ ص٨٢ ، المسودة لآل شيمية ص ١٨ .

٢- احكام الفصول لباجي ج١ ص١١٣

٣- التلخيص للجويني ج١ ص٣٧٥ .

المطلب الثامن

الاتيان بالمأمور به ودلالته
على الاجزاء عند القاضي

يختلف الاصوليون فيما لو اتى المأمور بالأمر الذي امر به على وجهه ، فهل يستلزم ذلك سقوط القضاء عنه ، أم لا ؟ يرى القاضي انه اذا اتى المأمور بالأمر ، لم يكن ذلك مستلزما لسقوط القضاء وان دل ذلك على الاجزاء ، لأن الاجزاء لا يعني أن القضاء والالتزام لا يلزمه ، واستدل على هذا :
الدليل الاول : ان النهي لا يدل على الفساد بمجردة ، لذلك قياسا عليه ، يجب ألا يدل الأمر على الاجزاء بمجردة ، فلا يستلزم سقوط القضاء .
الدليل الآخر : هناك كثير من العبادات يجب على من شرع فيها اتمامها ، والمضي فيها ، ومع ذلك فانه لا يجزئه عن المأمور به كالحج الفاسد لارتكاب مبطل من مبطلاته ، وكذلك الصوم الفاسد لحصول الوطء في نهاره ، فلو كان الاجزاء يستلزم سقوط القضاء ، لما صح القضاء من كل هذا .
نقل عنه هذا الرأي آل تيمية (١) ، ابن اللحام (٢) .
وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما عليه جمهور الاصوليين الذين يرون أن الاتيان بالمأمور به على وجه المشروع يستلزم سقوط القضاء والا لم يعلم امتثال قط ، واللازم منتف ، والملزوم منطه وبيان الملازمة :

١- المسودة لآل تيمية ص٢٧

٢- المختصر لابن اللحام ص١٠٢

انه يجوز للمكلف المأمور ان ياتي بالمأمور به ، ولا يسقط عنه القضاء ، وانما يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء ، وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط عنه .. اذن اللازم منتف ، ويتبعه الملزوم في الانتفاء ..

ثم ان القضاء استدراك ما فات من مصلحة الإداء ، ولا يصدق هذا على المكلف هنا لانه قد جاء بالمأمور به على وجهه ، ولم يعثه منه شيء وقد حصل المطلوب بتمامه ، ولو اتى بذاك الفعل مرة اخرى ، لكان ذلك استدراكا ، ويكون ذلك تحصيليا للحاصل ، ولا يخفى بطلان ذلك ..
وللجمهور أدلة اخرى ، يرجع اليها في مظانها (١) .

وجه نظر

ان الحاجة لتدعو الى ضرورة تحديد دقيق لمعنى " الاجزاء " ،
اذ بذاك يرتفع النزاع ..
الاجزاء عند العلماء له معنيان :

١- الإداء الكافي للتعبد به (٢) بمعنى حصول الامتثال بالمأمور به ، فاذا حصل الامتثال من المكلف بالمأمور به سمي ذلك " اجزاء " ..
هذا المعنى للاجزاء لم يقع فيه نزاع بين العلماء ، وهو محل اتفاق بينهم .

١- احكام الفصول للباي ج١ ص١١٠ ، الاحكام للآمدي ج٢ ص١٩٥ ،
المحصول للرازي ج١ ق٢ ص٤١٤ ، شرح شنفطيح الفصول
للقرافي ص١٣٣ ، المسودة لآل تيمية ص٢٧ ، ارشاد الفحول
للسوكاني ص٩٢

٢- الابهاج لابن السبكي ج١ ص٧١ .

٢- ما يحصل به سقوط القضاء عند قيام المكلف بالمأمور

به بمعنى ما تحقق به سقوط القضاء عن المكلف ، يسمى ذلك " اجزاء " .. وهذا المعنى هو الذي وقع فيه النزاع بين العلماء (١) بمعنى هل يصح أن يكون ذا معنى من معاني الاجزاء ، أم لا ؟

واني لأرى أن اعتبار هذا الأخير معنى من معاني " الاجزاء " غير دقيق ، وانما ينبغي اعتباره أثراً من آثار المعنى الأول ، وعليه فمن عده أنه من آثار المعنى الأول ، رأى أن كل " اجزاء " يستلزم سقوط القضاء ، ولا محالة البتة .

واما القاضي فلم يكن يرى هذا ، ولذلك ذهب الى ما ذهب اليه . وعلى كل ، فان لرأي الجمهور قوة ، ومتانة ، ويجدر ترجيحه ، وخاصة لو رجع الى المعنى اللغوي تبين أن " الاجزاء " يطلق على ما يفني عن القضاء ؛ ويقال : اجزاء فلان ، أي بلع مغناه (٢) ؛ وما دام ذاك مما يطلق عليه الاجزاء ، فانه يستلزم سقوط القضاء ؛ لأن ما كان مغنيا عن الإعادة ، يستلزم بالضرورة سقوط القضاء ، لأن القضاء ليس إلا فعل مطلق ما فات في وقته المحدود شرعا .

وما ذكره القاضي من أدلة لا يسلم أي منها من نقض ، فقياس عدم تضمن الاجزاء سقوط القضاء بدعوى أن النهي لا يقتضي الفساد ، وكذلك الأمر المجرى لا يقتضي الاجزاء ، ذا القياس فقياس مع الفارق لأن عدم دلالة النهي على الفساد ناشيء من لفظ

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٩٢

٢- المعجم الوسيط للمجمع ج ١ ص ١١٩ .

النهى ، وليس كذلك الحال هنا ، لأن هناك تراثن تجعل الأمر هنا دالاً على سقوط القضاء ، وهي أن المكلف قد أتى بالمأمور به على وجه الشرعي ، لذا لم يعد الأمر مجرداً حتى لا يقتضي سقوط القضاء ، وإنما أصبح دالاً على الاجزاء الذي يعني الاعتناء عن الإعادة .

وأما الاستدلال عليه من عدم سقوط الحج عن قام بمبطل من مبطلات الحج ، وعدم سقوط الصوم عن وطء في نهاره عمداً ، فنكل هذا استدلال في غير محل النزاع ، ذلك لأن من ارتكب مبطلاً من مبطلات الحج ، أو الصوم ، لا يعتبر على أنه قد أتى بالمأمور به على وجه الشرعي ، لأنه لو أتى به على ذلك الوجه لما صدر منه ما صدر ، ولا يحصل بما فعله المكلف هنا الاجزاء الذي يترتب عليه سقوط القضاء ، وإنما هو مجرد الاتيان بالمأمور به مع الاخلال به ، ولا خلافاً أن ذلك خارج عن محل النزاع الذي يدور رحاه حول من قام بالمأمور به على وجه الشرعي ، وليس حول من قام به مع الاخلال ..

اذن ما ذهب اليه الجمهور هو الأسلم ، والأرجح ، وهو الذي يدل عليه المعنى اللغوي . ويترتب على هذا أن تعريف " الاجزاء " بأنه ما يحصل به الامتناع مطلقاً ليس بالتعريف الجامع المانع وإنما التعريف الجامع أن يقال :
انه الاتيان بالمأمور به على وجه الشرعي .
وهذا الذي يسانده المعنى اللغوي كما سبق بيان ذلك .

والجدير ذكره انه لو تحقق قدر الاجزاء فى الواجب غير المحدد ، وزاد المكلف على ذلك القدر المجزئ ، فهل يثاب على تلك الزيادة بثواب النوافل ، أم يثاب عليها بثواب الواجبات ؟ يرى القاضى أن المكلف يثاب عليها بثواب النوافل ، لا بثواب الواجبات ، لأن ما زاد على القدر المجزئ يعتبر نفلا ، وما كان نفلا يثاب عليه بثواب النوافل مطلقا ، وليس هناك نفل يثاب عليه بثواب الفرض .

نفل عنه هذا الراي آل تيمية (١) .

وترى طائفة اخرى أكثرهم حنابلة أن المكلف يثاب على تلك الزيادة بثواب الفرض ، مادام الواجب غير محدد بحد بعينه ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها فى مظاهرها (٢) . .

وبالنظر الى هذين الرايين بعد تحرير محل النزاع الذى يكمن فى الزيادة المتصلة فى الواجب غير المحدد ، كاطالة الطمانينة فى الركوع عن قدر الاجزاء فان لراي القاضى قوة ، ووجهه ، لأنه مادام الامتثال قد تحقق بذلك القدر ، فان كل ما زاد على ذلك القدر نفل ، ولا تماسك لما ذهب اليه اولئك ، الا اذا ذكروا أن الواجب الذى لا حد له يتحقق الاجزاء فيه حسب ما يفعل المكلف نفسه ، فيكون حينئذ كل ما يفعله اجزاء ، يثاب عليه بثواب الواجب . . واذا لم يقولوا بهذا وانما فرقوا بين قدر الاجزاء ، والزيادة عليه ، فانه ينبغى أن يفرقوا كذلك بين ثواب الاجزاء ، وثواب الزيادة ، ويكون ثواب الاجزاء ثواب الواجب ، وثواب الزيادة بثواب النفل . .

١- المسودة لآل تيمية ص ٥٩

٢- القواعد لابن اللحام ص ١٠٥ ، المسودة لآل تيمية ص ٥٩ .

المطلب التاسع
الأمر بالشيء وكونه نهياً
عن ضده عند القاضي

إذا أمر الشارع بالشيء ، هل يكون أمره ذاك نهياً عن ضد ذلك الشيء ، أم لا ؟
يرى القاضي أن الأمر بالشيء يتضمن ، ويقتضي النهي عن ضد ذلك الشيء ، ويراد بالافتضاء والتضمن أن قيام النفس بالأمر يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول وذلك القول هو نهى .
نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الأمدى (٢) ، آل تيمية (٣) العطار (٤) .
وترى طائفة أخرى أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ، وهو عين النهي عن ضده مطلقاً .
فالأمر بالسكون هو عين النهي عن الحركة ، والأمر بالجلوس هو عين النهي عن القيام .. ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظاهرها (٥) . وقد نسب الغزالي (٦) ، والأمدى (٧) ذا الرأي إلى القاضي أيضاً ..

-
- ١- التلخيص للجويني ج ١ ص ٤٠٤ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٢٥٠
 - ٢- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١٩١
 - ٣- المسودة لآل تيمية ص ٤٩
 - ٤- الحاشية للعطار ج ١ ص ٤٩١
 - ٥- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٨١ ، الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١٩١
 - ٦- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٨١
 - ٧- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١٩١ .

وترى طائفة ثالثة أن الأمر بالشيء ، ليس نهياً عن ضده مطلقاً.. ولهم أدلتهم على هذا ، يرجع إليها في مظانها (١) ، ونسب ابن النجار (٢) هذا الرأي إلى القاضي أيضاً .. هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

والذي يظهر لي أن ذي المسألة كلامية، ولا جدوى من الإطالة فيها ، وإن كان ذلك لا يمنع من تحقيق ، وتصحيح لرأي القاضي ، ذلك لأنه نسب إليه كل هذه الآراء ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يرى كل ذلك .. وبالنظر في الآراء يتبدى أن رأيه الذي استقر عليه في نهاية المطاف هو ما نقله عنه الجويني ، والآمدي ، والعطار ، والدليل على ذلك :
تصريح الجويني ، والآمدي بأن ذلك الرأي هو الذي كان عليه في آخر مصنفاته (٣).

وقال الآمدي عن رأي الطائفة الثانية المنسوب إليه :
" كان قوله في أول أقواله " (٤).

وأما رأي الطائفة الثالثة المنسوب إليه أيضاً ، فإنه لا يخفى ضعفه أمام نقل الولعيين المهتمين كل الاهتمام بنقل آراء القاضي أمثال الجويني ، والآمدي ، ولو كان رأيا له ، لبادر الجويني إلى ذكره ، لأنه من القائلين به ، ويخالف القاضي في هذه المسألة . وكما أسلفت، لا طائل من وراء التوسع في هذا الموضوع ..

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٥٠ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ٨١ ،

الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٩١، شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٢٥٢

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٢٥٢

٣- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٥٠ ، الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٩١

٤- الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٩١ .

المبحث الثاني
النهي عند القاضي

قلما تجد كتب أصول الفقه تذكر مباحث النهي بعيدا عن مباحث الأمر، بل يعدم وجود مثل ذلك .. وكل ما يبحث في الأمر من مسائل ، فإنه يوجد منظره في النهي ، ويسري فيه ما يسري في الأمر من اختلافات ، واعتراضات ، فمن توقعه في مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوجوب ، أو الندب ، يتوقعه في مقتضى النهي المجرد .. هل يقتضي التحريم ، أم الكراهة ؟
ولم أعثر على آراء تذكر للقاضي في مبحث النهي ، اللهم إلا شذرات ، تجلى فيها مخالفته للجمهور ، ففي بيان مقتضى النهي المجرد من حيث دلالته على البدار ، والتراخي .
يرى القاضي أن النهي المجرد لا يقتضي ترك الفعل على البدار ، ولا التراخي مطلقا .. كما أنه حول مقتضى النهي من حيث دلالته على التكرار ، أو الوحدة .
يرى القاضي أنه يتوقعه في ذلك أيضا ، ولا يقال : أنه يقتضي التكرار والمدوام ، أو الوحدة ، بل ينتظر ظهور قرينة دالة على ذلك شأنه في ذلك شأن الأمر المجرد .
وقد نقل عنه هذا الرأي ابن اللحام (١) ، وآل تميمية (٢) .
وهذا يخالف ما عليه جمهور الأصوليين الذين يرون أن النهي يقتضي الترك على البدار ، وليس على التراخي مطلقا ،

١- المختصر لابن اللحام ص ١٠٥ .

٢- المسودة لآل تميمية ص ٨١ .

ويقتضي النهي التكرار والمداومة أيضا، ولا يتوقف فيه
اطلاقا ، ولهم أدلتهم يرجع اليها في مظانها (١) ..

وكذلك الحال أيضا في مقتضى النهي المجرد بعد الأمر ،
فإن القاضي يرى أنه يقتضي التحريم وتقدم الوجوب على النهي
يعتبر من القرائن التي لا يبقى معها توقف .. نقل عنه هذا
الراي ابن النجار (٢) .

وذا الراي له يعتبر مخالفة لما ذهب اليه في مقتضى الأمر
بعد تقدم الحظر عليه ، ولم يعتبر الحظر قرينة هناك ، وإنما
توقف كما سبق بيان ذلك .

ورأيه هذا يكاد يكون محل اتفاق تقريبا (٣) ، ولا خلاف معتبرا
في ذلك إلا ما يحكى عن بعض الأصوليين أن النهي بعد تقدم
الوجوب يقتضي الكراهة ، وليس التحريم ، ولهم أدلتهم يرجع

- ١- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ٣٧٦ ، فوائح الرحموت لعبد
العلي ج ١ ص ٤٠٦ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٦٨ ،
البرهان للجويني ج ١ ص ٣٣٠ ، الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٢١٥ ،
الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٦٨ ، القواعد لابن اللحام ص ١٩١
شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٩٦ ، المسودة لال تيمية ص ٨١
- ٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٦٤
- ٣- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ٣٧٦ ، البرهان للجويني ج
١ ص ٢٦٥ ، المنحول للغزالي ص ١٣٠ ، المحصول للرازي ج ١ ص ٢٢
ص ١٦٢ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٤٠ ، المسودة لال
تيمية ص ١٧ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٦٤ .

اليها في مظانها (١) .

هذه هي الآراء التي نقلت عن القاضي في مباحث النهي ،
وعبثا حاولت الوتوف على أدلته على ماذهب اليه ، بيد أنني لم
أحظ بشيء من ذلك، الأمر الذي يصعب معه النظر في الآراء ،
فالترجيح بينها . وان كان ذلك لا يمنع من القول الى أن ما
نقل عن القاضي من مخالفة للجمهور ، لا قوة البتة في آرائه
تلك ، وينبغي ترجيح آراء الجمهور في كل ذلك مطلقا ، وذلك
هو الأولى ، والأجدر ، وهو الذي ينسجم مع مقاصد الشريعة في
النهي ؛ والمقام لا ينتسح للتوسع .. وكل الصيد في جوف
الغرا .. فلتكن الكفاية في المراجع المشار اليها آنفا .

المبحث الثالث

النهي واقتضاؤه الفساد عند القاضي

لا شك أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي اختلف فيها الأصوليون ، والفقهاء فيه مؤلفات ، و اني لأرى لزاما علي قتل الخوض في بيان رأي القاضي أن أحرر محل النزاع فيه ، فبيان رأيه بعدئذ ..

أولا : النهي عند الأصوليين (١) لا يخلو من حالتين اثنتين ، يتفرع عنهما أحوال كثيرة ، وهما :

الحالة الأولى : أن يكون النهي واردا عن التصرف لذات الفعل ، وحقيقته ، بمعنى أن يرد النهي لقبح في المنهي عنه ، كأن يرجع ذلك القبح الى ذات المنهي عنه ، أو جزئه ، وابين مثال على ذا :

النهي عن نكاح المحارم ، والنهي عن ارتكاب الزنا ، وغير ذلك من المنهيات عنه لقبح في ذات الفعل المنهي عنه ..

لا خلاف معتبرا بين الأصوليين في أن حكم هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا ، بمعنى أن الآثار التي تترتب على هذا النهي فاسدة ، وباطلة اتفانقا ، فمن نكح محرما من المحارم ، فنكاحه باطل وفساد ، وهلم جرا .

الحالة الثانية : أن يكون النهي واردا عن التصرف لا لذات الفعل المنهي عنه وإنما لغيره ، بمعنى أن يرد النهي لقبح لا في ذات المنهي عنه ، بل في غيره .

١- تحقيق المراد للعلائي ص ١٧٧ ..

وهذا النهي لا يحلو من حالتين :

١- أن يكون النهي لوصف ملازم للمنهى عنه لا يمكن انفكاك ذلك الوصف عن المنهى عنه ، وأوضح مثال عليه :

النهي عن صوم يوم عيد الفطر مطلقا وعن أيام التشريق .. فالصوم من حيث أنه صوم مشروع يثاب عليه ، ولكنه من حيث أنه وقع في يوم عيد الفطر ، فإنه لم يعد مشروعاً في ذلك اليوم ، وإذا يعني أن النهي لم يرد لذات الصوم ، ولا لذات اليوم وإنما لوصف ملازم ، وهو كونه واقعا في يوم عيد الفطر .. يختلف الأصوليون في كون هذا النهي يقتضي فساد المنهى عنه ، وعدم ذلك ..

يرى الجمهور أن ذا النهي يقتضي بطلان وفساد المنهى عنه ، فالصوم الذي وقع في يوم عيد الفطر باطل ، وفساد لا يترتب عليه أي أثر إطلاقاً (١) ..

وأما الحنفية فانهم يرون أن النهي هنا يقتضي فساد المنهى عنه ، وليس بطلانه (٢) كما هو الحال عند الجمهور ... ومعلوم أن الباطل عند الحنفية هو :

ما لم يشرع بصلته ، وأما الفساد عندهم فهو : ما شرع بصلته ، ولم يشرع بوصفه (٣) .

ب - أن يكون النهي عن التصرف لوصف مجاور غير لازم للتصرف المنهى عنه ، ويمكن انفكاك ذلك الوصف عن المنهى عنه ، وأبين مثال عليه :

١- الأحكام للآمدي ج٢ ص٢٠٩ ، تحقيق المراد للعلائي ص١٩٠

٢- كشف الأسرار للبخاري ج١ ص٢٥٧ .

٣- كشف الأسرار للبخاري ج١ ص٢٥٩ ..

الصلاة في الدار المفصوبة ، والبيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة ، فالصلاة من حيث انها صلاة مشروعة ، ومأمور بها ، ومن حيث كونها في الدار المفصوبة ، فانها غير مشروعة ولا مأمور بها ، ويمكن انفكك هذا الوصف - الغصب - عن المنهي عنه - وهو الصلاة - ؛ بحيث يمكن وجود الصلاة بلا غصب ، ويمكن وجود الغصب بلا صلاة .

اذن في ذا النهي يمكن انفكك الوصف عن المنهي عنه ، وجودا وعدمًا ، وهذا يدل على أن النهي عن الصلاة في الدار المفصوبة كان لوصف مجاور غير لازم للتصرف المنهي عنه .. وهذا النهي هو محل النزاع بين الأصوليين .. هل يقتضي فساد المنهي عنه ، أم لا ؟

يرى القاضي أن هذا النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه ، ولذلك فإن الصلاة المقامة في الدار المفصوبة غير باطلة ، ولا فاسدة ، بل ان فرض الصلاة يسقط عن المكلف ، ولا يعيدها بتاتا .. واستدل على هذا :

الدليل الأول : لو كان ذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه لكانت الصلاة المقامة في الدار المفصوبة غير مجزئة ، ولكنها - وان كانت معصية - يسقط عندها الطلب ، لا بها ، بمعنى وان كانت غير مأمور بها ، بيد أن الأمر لا يمتنع وروده بذلك . والدليل على كون ذي الصلاة المقامة في الدار المفصوبة مجزئة هو :

اجماع السلف على أن من شاب ، واناب بعد أن غصب ، وماطل الديون عن غنى ، ومنع من الحقوق لم يؤمر أي من الظلمة بقضاء الصلوات التي صلوا في الدور المفصوبة ، وعدم أمر هؤلاء الغصاب بإعادة تيك الصلوات المقامة هناك دليل على ...

الاعتقاد الإجماع على أن فرض الصلاة يسقط عند وقوعها ، وان كان ذلك غير دال على أن الغصب مأمور به ..
وتوسع القاضي في تعليقه هذا بأن ذكر بأنه يسلم أن هذه الصلاة معصية بمعنى أنها اشتملت على معصية ، والمعصية ضد الطاعة ، ولكن مع ذلك فإنها اشتملت على أشياء لا تتصف بصفة المعصية كالنية وتكبيره الإحرام ، والقراءة ، والتشهد ، وغير ذلك من الطاعات ، وإذا كان القيام والتعود معصية ولها وقعت في الدار المفصوبة ، فإن ذلك لا يمنع من سقوط فرض الصلاة ، لأنه يجوز أن يتخلل الصلاة ما ليس بطاعة كالغفلة ، والسهو ، ومع ذلك فإن فرض الصلاة يسقط وان كان قد تخللها ما ليس بطاعة ، بل معصية ، لأن الغفلة ضد الطاعة ، كما أن المعصية ضد الطاعة ، ومعلوم أن الطاعة إنما تكون طاعة إذا قصد المطيع التقرب بها إلى الله تعالى ، والذهول الذي منه الغفلة والسهو مانع من قصد التقرب إلى الله تعالى ، ويعني هذا أن الغفلة والسهو ضد الطاعة ، وما كان ضد الطاعة فهو معصية ؛ فالغفلة والسهو معصية ، وما دام فرض الصلاة يسقط ، ولو كان فيها معصية من غفلة ، وسهو ، فإنه ينبغي أن يسقط فرضها إذا وقعت في الدار المفصوبة مطلقا ، قياسا على الغفلة ، والسهو ..

وأحسن القاضي في قراره نفسه أن ذا القياس الذي ذكره ، سيعترض عليه ، فيقال :

ان السهو لا يجوز أن يكون مصاحبا لجملة أفعال الصلاة لأنه لو سها عن تكبيره الإحرام ، أو النية ، فإنه لا تنعقد صلاته ، وليس كذلك الحال في الغصب فإنه مصاحب لجملة أفعال الصلاة ، فلا وجه للقياس والمقارنة بين السهو ، والغصب مادام يوجد ..

بينهما هذا الفارق الجذري.

رد القاضي هذا الاعتراض ، وذكر أن الغصب معصية محضة ، ولكنه يجوز أن تكون هذه الأفعال معصية ، ومع ذلك يسقط فرض الصلاة .. الشأن في ذلك مثل الشأن فيمن كسر ساق نفسه ، أو شرب الدواء حتى جنّ ، فإنه يسقط عنه فرض العبادات كلها عند هذه المعصية ، ولا يسقط بنفس المعصية ، وكذلك الحال في الصلاة المقامة في الدار المفصوبة ..

بذئ الطريقة استدل القاضي على سقوط فرض الصلاة عند وقوعها في الدار المفصوبة وان لم يكن سقوطه بالغصب نفسه . ومع رآيه هذا في هذه الصلاة ، فإنه رفض أن تكون تلك الصلاة طاعة قريبة ، ووصف دعوى الإجماع على كونها قريبة ، بأن ذلك إجماع على غير المعقول ، ولم يثبت عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كون الفعل الواحد طاعة ، ومعصية في آن واحد .

وأما الإجماع على سقوط فرض الصلاة عند وقوعها في الدار المفصوبة ، فإن ذلك إجماع على معقول ، ويقتل من الإجماع ما كان جائزا عقلا ، كما هو الحال في ذي الصلاة ، ويرد منه ما كان مستحيلا عقلا ، كالإجماع على كون تلك الصلاة قريبة ، وطاعة ..

نقل عن القاضي هذا الرأي - الذي برر فيه عدم اقتضاء ذلك النهي الفساد - الجويني (١) ، الباجي (٢) ابن برهان (٣) الغزالي (٤) ..

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٢٨٤

٢- أحكام الفصول للباجي ج ١ ص ١٢٦

٣- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٨٩ .

٤- المستمعى للغزالي ج ١ ص ٧٧ ، المنحول للغزالي ص ١٢٧ .

والرازي (١) ابن النجار (٢) ، العطار (٣) ..

وهذا الذي اختلف اليه القاضي ، لم يرثفه اكثر الحنابلة
اذ ذهبوا الى ان ذلك النهي المذكور يقتضي فساد المنهي عنه
مطلقا ، ولا يترتب عليه اي من الآثار ، والنتائج الشرعية ،
ولذلك فان الصلاة المقامة في الدار المغصوبة غير صحيحة ، ولا
يسقط بها ، ولا عندها الفرض ..

واستدلوا بالدلة كثيرة ، من أهمها :

النهي عامة يتوجه الى المفاسد ، فيستوجب البطلان ، ويصبح
المنهي عنه معدوما في نظر الشارع ، والمعدوم شرعا ، كالمعدوم
حسبا لوقوعه على خلاف هدي الشارع .. ولهم أدلة أخرى يرجع
اليها في مظانها (٤) .. ولا فرق عندهم بين ان يكون النهي
واردا عن التصرف لقبح في ذات الفعل ، وبين ان يكون النهي
واردا عن التصرف لقبح في غيره ، فكل نهي يقتضي فساد المنهي
عنه مطلقا ..

وترى طائفة ثالثة - اكثرهم معتزلة - ان هذا النهي يقتضي
الفساد في العبادات فقط ، ولا يقتضي الفساد في المعاملات ،
ولهم أدلتهم ، يرجع اليها في مظانها (٥).

١- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٤٨٥

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٩٣

٣- الحاشية للعطار ج ١ ص ٢٦٣

٤- احكام الفصول للباقي ج ١ ص ١٢٦ ، المنحول للفرالي ص ١٢٦ ،
الاحكام للامدي ج ٢ ص ٢٠٩ ، المسودة لال تيمية ص ٨٢ .

٥- المعتمد لابي الحسين ج ١ ص ١٨٤ ، الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٩٥ ،
الاحكام للامدي ج ٢ ص ٢٠٩ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٧٤ .

ويعني هذا أن الصلاة المقامة في الدار المغصوبة فاسدة، وباطلة بخلاف البيع بعد النداء الثاني، وإن كان النهي عنه قد ورد، غير أنه مع ذلك صحيح؛ لأنه من المعاملات، وليس من العبادات. هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع.

وجهة نظر

لا ريب أن ما ذهب إليه القاضي في هذا الموضوع ذو قوة، ورجاحة بيد أنه في استدلاله جانبه التوثيق، والصواب في أكثر ما ذكره؛ فمفلاً ادعائه الإجماع على سقوط فرض الصلاة المقامة في الدار المغصوبة، هذا الادعاء عار من الصواب، لأنه كيف ينعتقد إجماع مع خلاه الإمام أحمد، والإمام مالك في رواية له فقد كانا يريان أن ذلك النهي يقتضي فساد المنهي عنه، مما يعني عدم سقوط فرض الصلاة المقامة في الدار المغصوبة. ولو افترض انعقاد إجماع على ما ذكره القاضي، فإنه يكون إجماعاً ظاهرياً (سكوتياً)، وهو ليس من القاطنين بذاك الإجماع بتاتاً فكيف يحتج به هنا، وهو لا يقول به مطلقاً..

وتحياصه الغصب على الغفلة والسهو قياس مع الفارق المؤثر، فإن الغصب مقدر للمكلف، وبارادته، وبينما الغفلة والسهو أمر خارج عن إرادته والله تعالى يقول: ((ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا)) (١).

وما ذكره من مقارنـة بين وضع الغاصب ، ومن شرب حتى جن- ،
 فان هذه المقارنـة في غير محلها ، ذلك لان الذي جن- لم يعد
 في امكانه القيام بالفروض بخلاف ذلك الغاصب ، فانه ما يزال
 متمكنا من ايقاع الامر ، اعني اعادة الصلاة ، فلا وجه للمقارنـة
 بين الامرين ..

وعلى كل ، فان الاعتراض على طريقة استدلال القاضي ،
 وليس على رايه ، بل رايه هو الاجدر ، والاسلم .. وعلى الرغم
 من المآخذ على طريقة استدلاله ، فان في دليـله قوة ، وصلابة ،
 وخاصة ان الغصاب كثفروا في الازمان الماضية ، ولم يؤمروا
 باعادة طواتهم التي طوها ومن غير المسلم ان يتواطـا السلف
 على عدم الإنكار ، فلا يأمروا اولئك الغصاب باعادة طواتهم ،
 واقتل ما يمكن قوله في ذلك هو ان فرض الصلاة ساقط عنهم
 بادائهم لها ، ولم يحكم احد من السلف ببطلان طواتهم .

واضع الى هذا انه ليس من شروط صحة الصلاة كونها في
 غير الدار المغصوبة ، ومن المعلوم ان الشيء لا يجوز وصفه
 بالبطلان ، او الفساد الا اذا اختلف فيه شرط من شروط صحته ،
 او ركن من اركانه ، ولا شيء من ذلك في هذا .

المبحث الرابع
العموم عند القاضي
المطلب الأول
العموم من عوارض اللفظ عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين (١) اللفظ العام بأنه :

" اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له "

وقيل هو: " اللفظ الدال من جهة واحدة على شيئين ، فصاعدا " .
يختلف علماء الأصول في العموم ، هل يختص باللفظ ، أم هو موجود في المعاني أيضا ، وبمعنى آخر هل العموم من عوارض اللفظ فقط ، أم هو من عوارض اللفظ والمعاني معا ؟ يرى القاضي أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام ، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ . ويعني هذا أن العموم من عوارض اللفظ ، وإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة .
واستدل على هذا :

العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام ، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ ، ثم إن العموم في المعاني يكون في الذهن فقط ، ولا تعلق لها بالخارج .. نقل عنه هذا الرأي الشوكاني (٢) .

١- المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٢٠٣

٢- إرشاد الفحول للشوكاني ص ٩٩ .

وهذا الذي ذهب اليه هو مذهب الجمهور من الاصوليين ، وقد استدلوا عليه بالدلة كثيرة ، من أهمها :

العموم هو ما تناول شيئين فصاعدا من جهة واحدة ، وهذا لا يتصور وجوده في المعاني ، لأن المعاني لا تتعدى محلها الذي قامت به .. وعليه فان ركن العموم معدوم ، فلا عموم في المعنى .

ولهم أدلة أخرى ، يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة أخرى أن العموم من عوارض اللفاظ ، والمعاني ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٢)

وترى طائفة ثالثة أن العموم حقيقة في اللفاظ ، مجاز في المعاني لعدم اطراده فيها ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٣) .

والذي يظهر لي هو أن هذا الموضوع كلامي ، وليس يحتاج اليه في الاصول اللهم الا اذا نظر فيه الى بعض ما يترتب عليه من آثار ، ومن ذلك أن العموم اذا اعتبر انه من عوارض اللفاظ ، فانه لا يتصور العموم في الاحكام الشرعية ، لأن الاحكام افعال ، والافعال معان ، وقد ذهب الى هذه النتيجة القاضي ، وانكر تصور العموم في الاحكام .. نقل عنه ذلك الشوكاني (٤) .

وعليه ، فلا يقال : ان حكم قطع السارق عام ، لأن الحكم فعل ،

-
- ١- المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٢ ، الوصول لابن برهان ج١ ص٢٠٣ ، الاحكام للآمدي ج٢ ص٢٢٠ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٩٩
 - ٢- الوصول لابن برهان ج١ ص٢٠٣ ، الاحكام للآمدي ج٢ ص٢٢٠ ، المسودة لآل تميمية ص٩٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٩٩
 - ٣- المعتمد لأبي الحسين ج١ ص٢٠٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٩٩ .
 - ٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٠٠ ..

والفعل معنى، ولا عموم في المعاني، فلم يصح ذاك القول..
وأما الذين ذهبوا الى أن العموم من عوارض اللفاظ ،
والمعاني ، فإنه يمكن تصور العموم في الأحكام مطلقا .
وأيا ما كان الأمر ، فإن لرأي القاضي قوة ، ووجهه ،
ويكفيه قوة ذلك الدليل المذكور .

المطلب الثاني

مقتضى صيغ العموم المجردة عند القاضي

يختلف الأصوليون في دلالة صيغ العموم ، اذا وردت مجردة عن كل القرائن، هل يدل على العموم ، فيحمل عليه ، أم يدل على الخصوص ، فيحمل عليه ، أم يتوقف فيها ؟ يرى القاضي أن هذه الصيغ اذا وردت مجردة عن كل القرائن فإنه لم يجز حملها على العموم ، أو الخصوص ، وإنما يتوقف فيها لحين ظهور قرينة دالة على العموم ، أو الخصوص . واستدل على هذا :

الدليل الأول : كون هذه الصيغ تقتضي العموم ، اذا وردت مجردة لا يخلو أن يعرف ذلك عن طريق العقل ، أو عن طريق النقل ومعرفة عن طريق النقل ، أما أن يكون قد نقل تواترا ، ولم يقع ذلك ، لأنه لو كان قد تواتر لأفاد العلم الضروري للجميع ، ولكن شيئا من ذلك لم يحصل ، أو يكون قد نقل آحادا ، ولا يصح ذلك، لأن هذه المسألة أصل من الأصول ، ولا تغتبت الأصول عن طريق الآحاد .

وأما معرفته عن طريق العقل ، فإن ذلك متعذر ، لأن العقل لا مدخل له في إثبات اللغات ، فلا يجوز إثباتها بالعقل .. وإذا بطل كل ذلك ، وجب التوقف لحين ظهور قرينة ..

الدليل الثاني : هذه الصيغ ترد أحيانا للعموم ، وترد أحيانا أخرى للخصوص ، وعند سبر اللغة ، ووضعها ، يتبدى أن هذه الصيغ لا تدل بمجردا على العموم ، أو الخصوص ، وقد استعملتها العرب في كلا الأمرين ، ويترتب على هذا وجوب ...

التوقف في حمل هذه الصيغ على العموم ، أو الخصوص ، وإلا فإن حملها على أي منهما يكون مجرد تحكم ، ومن زعم أنها حقيقة في العموم مجاز في الخصوص ، كان كمن زعم أنها حقيقة في الخصوص ، مجاز في العموم .

الدليل الثالث : لو كانت هذه الصيغ تدل بمجردا على العموم ، أو الخصوص دونما قرينة دالة على ذلك ، لما حسن الاستفهام من العبد ، إذا قال له سيده : من أخذ مالي ، فافقتله .. فيستفهم العبد قائلًا : ولو كان أباك ، أو ولدك ؟ وإذا حسن هذا الاستفهام من العبد دل ذلك على أن هذه الصيغ بمجردا ليست موضوعة للعموم ..

الدليل الرابع : لو كان هذه الصيغ بمجردا تقتضي العموم ، لما جاز تخصيصها إذا وردت في القرآن بالسنة ، أو القياس ، لأن ذلك يكون اسقاط ما ثبت في القرآن بالسنة ، أو القياس ، ومعلوم أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة أو القياس .

إذن يتوقف في حمل هذه الصيغ على العموم ، أو الخصوص ، إذا وردت مجردة عن كل القرائن .. نقل عنه هذا الرأي الباجي (١) ، الغزالي (٢) ، الأمدى (٣) ، العلائي (٤) ، الشوكاني (٥) .

وهذا الذي ذهب إليه القاضي يخالف ما عليه جمهور الأصوليين ، إذ يرون أن هذه الصيغ بمجردا تدل على العموم

١- أحكام الفصول للباجي ج ١ ص ١٣٣

٢- المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٤٦

٣- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٢٢٢

٤- تنقيح الفهوم للعلائي ص ١٠٨

٥- إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٠١ .

مطلقا ، ولو لم يرد معها ثبوت قرينة دالة على ارادة العموم ،
فهي موضوعة للعموم حقيقة ومجاز فثيما عدا العموم ، ولهم ادلة
كثيرة على ذلك ، من أهمها :

قوله تعالى ((يوصيكم الله في أولادكم ، للذكر مثل حظ
الانثيين)) (١) ، الشاهد قوله " أولادكم " ، وجه الدلالة :
دلت هذه الآية على أن المراد ب" أولادكم " الذكر ، والانثى
مطلقا ، ولم تستترن بها قرينة دالة على أن هذه الصيغة هنا
للعوم ، ولكن عرف ذلك من الصيغة نفسها ، مما يدل على أنها
موضوعة للعموم ..

قوله تعالى ((الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة)) (٢).

الشاهد قوله " الزانية والزاني " ، وجه الدلالة : هذه عامة
في كل زان ، وزانية ، وقد فهم هذا العموم من الصيغة وهي "
ال " للجنس ..

قوله تعالى ((انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
انتم لها واردون)) (٣) .
يقول القرطبي :

" لما نزلت هذه الآية ، قال عبدالله بن الزبير : والله
لاخمن محمدا ، ف جاء الى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
فقال :

١- سورة النساء آية : ١١

٢- سورة النور آية : ١

٣- سورة الانبياء آية : ٩٨ .

عبد المسيح ، وعبدت الملائكة ، فيدخلون النار ، فانزل
الله تعالى قوله ((ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون)) (١) (٢).

وجه الدلالة : احتج ابن الزبيري على الرسول بعموم اللفظ في
الآية الاولى وهو قوله "وما" - و هو اسم موصول من صيغ العموم -
وقد كان ابن الزبيري من اهل اللسان ، ولم ينكر عليه الرسول
- صلى الله عليه وسلم - فتمه العموم من الصيغة، وانما اجابه
بان الآية مخصصة وكل هذا دليل على ان صيغ العموم المجردة
تدل على العموم ، والا لرد الرسول - عليه الصلاة والسلام -
على ابن الزبيري بان استدلاله بالعموم في الآية الاولى باطل ،
ولكنه لم يفعل ذلك ..

وهناك آيات كثيرات شأنها في الدلالة على ان هذه الصيغ
بمجردها تدل على العموم مطلقا شأن هذه الآيات الكريمات ..
واذا اضيف الى ذلك اتفاق الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم -
على القول بالعموم ، لذلك فقد كانوا يستدلون في كل ما يرد
عليهم من الاخبار ، ولا يرجعون في ذلك كله الا الى مجرد العموم
وظاهره مما يدل على ان هذه الصيغ بمجردها تدل على العموم
مطلقا .. وللجمهور أدلة اخرى ، يرجع اليها في مظانها (٣).

١- سورة الانبياء آية : ١٠١

٢- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١١ ص ٣٤٣

٣- فوائذ الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٢٦٠، المعتمد لأبي الحسين ج ١

ص ٢٠٩، البرهان للجويني ج ١ ص ٣٢٠، احكام الفصول للباي ج ١

ص ١٣٤، المحصول للرازي ج ٢ ص ٥٢٣، شرح التنقيح للقرافي

ص ١٩٢، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٢٢٢، المسودة لآل تيمية ص ٨٩ ،

التبصرة للشيرازي ص ١٠٥، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٠٢ ..

وتتري طائفة بالصفة انه ليس للعموم صيغة مطلقا، ولا يحمل هذه الالفاظ على العموم ، او الخصوص ، ولو كانت مختزنة بقراثن دالة على ذلك، ولهم ادلتهم يرجع اليها في مضانها (١) .
ذي هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع ..
وبالنظر فيها يتبدى ان مذهب اليه الجمهور هو الراجح، وهو الحق الذي لا ستره فيه ..

١- الوصول لابن برهان ج ١ ص ٢٠٧، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٠١ .

المطلب الثالث

عموم نكرة الجمع في النفي عند القاضي

لا خلاف معتبرا (١) في أن النكرة المفردة في سياق النفي أو النفي تنفيذ الاستغراق ، ولكن هل يسري ذلك على نكرة جمع الكثرة أم لا ؟ يرى القاضي أن نكرة " جمع الكثرة " في سياق النفي ، أو النفي ، تنفيذ الاستغراق ، كما تنفيذ ذلك نكرة " الوجدان " . فإذا قال قائل : ما رأيت رجلا ، استغرق ذلك جميع الرجال ، كما لو قال : ما رأيت رجلا ، ولا فرق البتة . واستدل على هذا :

مادام نكرة الوجدان تنفيذ الاستغراق ، فمن باب أولى أن تنفيذ ذلك نكرة الجمع مطلقا . نقل عنه هذا الرأي الغزالي (٢) . وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما ذهب اليه جمهور الأصوليين ، وهو أن نكرة جمع الكثرة لا تنفيذ الاستغراق مطلقا ، سواء كانت في سياق النفي ، أو النفي ، واستدلوا على ذلك بأدلة من أهمها :
١- قوله تعالى ((وقالوا مالنا لا نرى رجلا كنا نعدهم من الأشرار)) (٣) .

١- كشف الأسرار للبخاري ج ١ ص ١٢ ، الأصول للسرخسي ج ١ ص ١٦٠ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٣٢٣ ، ٣٣٧ ، المنحول للغزالي ص ١٤٦ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٥٦٣ ، ٥٨١ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٨٤ ، المسودة لآل تيمية ص ١٠١ ، القواعد لابن اللحام ص ٢٠١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٠٤

٢- المنحول للغزالي ص ١٤٦

٣- سورة ص آية : ٦٢ .

الشاهد " لا نرى رجالا " ، ووجه الدلالة : عدم رؤية هؤلاء مقصور على رجال كانوا يعرفونهم فى الدنيا ، وليس كل الرجال ، فلو كانت نكرة الجمع تفيد الاستغراق ، لما كان نفيهم رؤية الرجال صادقا ، وذلك محال : فبطل أن تكون نكرة الجمع تفيد الاستغراق ..

٢- هو أنه يحسن القول : ما رأيت رجالا ، لكنى رأيت رجلا ، ولا يحسن القول قط : ما رأيت رجلا ، ولكنى رأيت رجالا ، ذلك لأن نفيهم رجلا ، ويعنى أن نكرة الجمع ليست كنكرة الوجدان فى افادة الاستغراق ..

٣- الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق عند اطلاقه عن تريئة العموم نحو : رأيت رجالا ، كما أن رجلا عند الاطلاق ، لا يتبادر منه الاستغراق لافراد مفهومه ، ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك ، فليس الجمع المنكر عاما، كما أن رجلا كذا.. ولهم أدلة أخرى ، يرجع اليها فى مظاهرها (١) .

والذي يظهر لي هو أن ماذهب اليه الجمهور هو الأولى ، والأجدر بالترجيح ، وماذكروه من أدلة فيه القوة، والوجهة.

١- شرح تنقيح الفصول للقرائى ص١٩١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٠٨ ، المنحول للغزالي ص١٤٦ .

المطلب الرابع أقتل الجمع عند القاضى

يختلف علماء الأصول فيما يصدق عليه أقتل الجمع عند الإطلاق هل هو بثلاثة حقيقة ، أم اثنان ؟ يرى القاضى أن أقتل الجمع عند الإطلاق اثنان حقيقة ، وليس بثلاثة ، فإذا أطلق الجمع ، كان أقتل ما يصدق عليه هو اثنان فقط ، واستدل على هذا : قوله تعالى ((وداود وسليمان اذا يحكمان فى الحرب اذا نبغت فيه عنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين)) (١) . الشاهد قوله " وكنا لحكمهم " ، وجه الدلالة : الآية أطلقت صيغة الجمع على داود وسليمان - عليهما السلام - وهما اثنان ، فلو كان أقتل الجمع ، لا يصدق على الاثنىين حقيقة ، لما صح إطلاق ذلك عليهما .

وقوله تعالى ((ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما)) (٢) الشاهد قوله " قلوبكما " ، وجه الدلالة : إطلاق القلوب مع اثنىهما كانتا اثنىتين مما يدل على أن أقتل الجمع اثنان ، والا لما أطلق عليهما لفظ " قلوب " . وهناك آيات كغيرها ، يقال فيها ما قيل فى هاتين الآيتين من توجيهه ، كتوله تعالى لموسى ، وهارون عليهما السلام ((انا معكم مستمعون)) (٣) .

١- سورة الانبياء آية : ٥

٢- سورة التحريم آية : ٤

٣- سورة الشعراء آية : ١٥ .

كما أن هناك أحاديث كثيرة، كقولهم - عليه الصلاة والسلام -

"الإثنان فما فوقهما جماعة" (١) .

وجه الدلالة في هذا الحديث : نهى الحديث عن السفر إلا في جماعة ، وبين أن أقل ما يصدق عليه لفظ " الجماعة " اثنان فما فوقهما ، ولو لم يكن أقل الجمع اثنان ، لما صح هذا الإطلاق .

وإذا أضيف إلى هذه الأدلة من الكتاب ، والسنة ، دليل

عقلي :

وهو أن المتفق عليه أن المخبر عن نفسه ، وعن آخر معه يقول : فعلنا ، وقتلنا ، فتوقع ذلك كناية عن الاثنان ، لو لم يكن أقل الجمع اثنان حقيقة ، لما صح ذا الإطلاق .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (٢) ، الباجي (٣) ، الغزالي (٤) ، الرازي (٥) ، القرافي (٦) الإصفهاني (٧) ، الأمدى (٨) ، ابن السبكي (٩) ، الشيرازي (١٠) ..

١- أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج ٥ ص ٢٥٤

٢- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٩١٧

٣- أحكام الفصول للباقي ج ١ ص ١٥٤

٤- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٩٢

٥- المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٦٥٦

٦- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٣٣

٧- شرح المنهاج للإصفهاني ج ١ ص ٣٦٩

٨- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٢٤٢

٩- الألبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٢٦

١٠- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٣٣٠ ، التبصرة للشيرازي ص ١٢٨ ..

ابن النجار (١) ، ابن اللحام (٢) آل تيمية (٣) ، العلائي (٤) ،
الشوكاني (٥) .

وهذا الذي ذهب اليه القضاي يخالف ما عليه الجمهور من
الإصوليين ، والفتهاء ، ذلك أنهم يرون جميعا أن قتل الجمع :
بلافة وليس اثنين ، فإذا أطلقت صيغة من صيغ الجمع ، فإن قتل
ما يصدق عليه بلافة ، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة ، من
أهمها :

أثر ابن عباس - رضي الله عنهما - ، عند ما احتج على
ابن عفان - رضي الله عنه - في اعتبار الأخوين يحجبان الأم عن
الثلث في الميراث ، فقال له ابن عباس :

إنه ليس الأخوان أخوة في لسان قومك يا ابن عفان ، فتجاب
ابن عفان قائلا :

لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي توارثه الناس ، ومضى في
الإمصار (٦) .

وجه الدلالة : احتجاج ابن عباس على ابن عفان - رضي الله
عنهم - فلو كان قتل الجمع اثنين ، لما صح احتجاج ابن عباس
عليه ، وبما أن قتله ليس اثنين ، لذلك احتج عليه ، وكان ...

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ١٤٤

٢- القواعد لابن اللحام ص ٢٣٨

٣- المسودة لآل تيمية ص ١٥٠

٤- تفتيح الفهوم للعلائي ص ٣٥٣

٥- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٠٩

٦- أخرجه الحاكم في المستدرک ج ٤ ص ٣٣٥ ، وصححه .

يرى أن المقصود من قوله تعالى : ((فإن كان له أخوة فلا تمه
السدس)) (١) أن أقتل ما يصدق عليه قوله " أخوة " بفلاطفة ،
وليس اثنتين ، كما ذهب إلى ذلك ابن عفان ، وحجب الأم عن
الثلاث بالأخوين فقط ..

ومن أدلة الجمهور : أن السابق إلى الفهم عند إطلاق لفظ
"رجال" هو بفلاطفة فصاعدا ، ومعلوم أن السابق دليل الحقيقة ،
وعليه فإن أقتل ما يصدق عليه الجمع بفلاطفة ، لا اثنتان ..
وللجمهور أدلة أخرى ، يرجع إليها في مظانها (٢) .
هذان هما أهم الآراء التي وردت في ذا الموضوع .

والذي يظهر لي أن الفتوة كل الفتوة فيما ذهب إليه الجمهور
ولا يمنع ذلك من أن أشير إلى أن الأثر المروي عن ابن عباس ،
لا يصلح دليلا لفريق بعيثه ، وإنما يصلح أن يكون حجة لكل
منهما ، وفي الوقت نفسه يصلح أن يكون حجة على كل منهما
أيضا ، وبيان ذلك :

أنه إذا رجح ما ذهب إليه ابن عفان يكون ذلك حجة للقاضي ،
وحجة على الجمهور لأن ابن عفان عمل بما توارثه الأجيال ، ومضى

١- سورة النساء آية : ١١

- ٢- كشف الأسرار للبخاري ج٢ ص٢٩ ، الأصول للسرخسي ج١ ص١٥١ ،
أحكام الفصول للباجي ج١ ص١٥٣ ، البرهان للجويني ج١
ص٣٤٨ ، المحصول للرازي ج١ ق٢ ص٦٠٦ ، المعتمد لأبي
الحسين ج١ ص٢٤٨ ، الأحكام للآمدي ج٢ ص٢٤٢ ، العدة لأبي
يعلى ج٢ ص٦٤٩ ، القواعد لابن اللحام ص٢٣٨ ، الإبهاج
لابن السبكي ج٢ ص١٢٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١١٠ ..

في الإصدار ، ولم يعمل بما قاله ابن عباس ، وعلتل رفضه العمل بأن كون الفعل الجمع اثنان هو المتوارث جيلا بعد جيل ، وهو المتبادر الى الفهم عند الإطلاق ، وهذا دليل على أن الفعل الجمع اثنان ، وليس ثلاثا .

وأما إذا رجح ما ذهب اليه ابن عباس ، فإنه يكون حجة للجمهور ، وحجة على القاضي بصريح ما ذكره ابن عباس أن الأخوين لا يصدق عليهما لفظ الجمع ، ويعني ذلك أن الفعل الجمع ثلاثا ، وليس اثنين ...

وأما ما كان الأمر فإني لأجد في نفسي ميلا أكيدا على أن ما ذهب اليه الجمهور هو الأخرى بالترجيح ، والقبول ، ذلك لأن كل الأدلة التي يتخذها القاضي ، ليس من ضمنها ما ينبىء بأن الفعل الجمع عند اطلاقه اثنان ...

وأضف الى هذا أن الأسماء من حيث أنواعها ثلاثا :

أ- مفرد يصدق على الواحد حقيقة .

ب - مثنى يصدق على اثنين حقيقة .

ج - جمع يصدق على ثلاثا فما فوقها .

ولو لم يكن الفعل الجمع ثلاثا ، لما كان لذا التقسيم أي معنى . ثم ان من مزايا اللغة العربية وجود صيغة فيها ، ليست في غيرها ، وهي التثنية ، ولو كانت التثنية توازي الجمع في الحقيقة ، لما كان من داع لهذه الصيغة ، لأن الجمع حينئذ لا يختلف عن التثنية في شيء ..

وعليه فإن الفعل ما يصدق عليه الجمع حقيقة عند اطلاقه ثلاثا ، وهذا الذي ينبغي المصير اليه ، وهو السابق الى الفهم ...

المطلب الخامس

عموم حرف ان الشرطية عند القاضي

يختلف الأصوليون في كون " ان " الشرطية تفيد الاستغراق وعدم ذلك ، وهل هي داخلة في اللفظ العموم ، أم لا ؟ يرى القاضي ان حرف " ان " الشرطية يقتضي الاستغراق ، ويفيد العموم ذلك لان قول القائل : ان اكرمتني ، اكرمك " يدل على الاستغراق لجميع انواع الاكرام ، وهذا دليل على انه يقتضي الاستغراق .

فم ان " ان " حرف يقتضي الابهام ، لذلك فانه يدل على الاستغراق ويعتبر عندنا من اللفظ العموم . نقل عنه ذا الغزالي (١) . وترى طائفة اخرى ان " ان " الشرطية لا تفيد الاستغراق ، ولا تدل عليه لان الابهام الذي يقتضي حرف " ان " آيل - ولا محالة - الى المصدر ، والمصدر لا يفيد الاستغراق ، ذلك لان معنى قول القائل : ان اكرمتني ، اكرمك " هو ان كان منك اكرام لي يكن مني اكرام لك ، وهذا نص في الاكرام الاول ، الامر الذي يدل دلالة على ان حرف " ان " لا يقتضي الاستغراق ، وليس من اللفظ العموم . ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢) .

١- المنحول للغزالي ص ١٤٠

٢- المصدر نفسه ص ١٤٠ .

المطلب السادس

عموم لفظ " سائر " عند القاضي

هناك خلاف بين الأصوليين في كون لفظ " سائر " يفيد الاستغراق ، وعدمه .

يرى القاضي أن لفظ " سائر " من صيغ العموم ويدل على الاستغراق مطلقا .

ويعني هذا التفاتا منه إلى أن معنى "سائر" الجميع ، وهو مأخوذ من سور المدينة المحيطة بها .. نقل عنه هذا الرأي ابن النجار (١) .

وذهب جمهور الأصوليين (٢) إلى أن لفظ " سائر " لا يدل على الاستغراق بتاتا .

وذلك انطلاقا من معناه الذي هو باقي الشيء ، وهو من "سائر" بمعنى ابقي ، والسور البقية ، ولذلك لا يعم .

والذي يظهر لي أن ذا الخلاف مبني على خلافهم في معنى لفظ "سائر" فعند القاضي لفظ " سائر " يعني الجميع ، وهو مأخوذ من سور المدينة ، وهو المحيطة بها ، وليس مأخوذا من السور الذي هو البقية .

وقد ذهب إلى هذا المعنى للفظ " سائر " الجوهري (٣) .

وأما عند الجمهور فإن لفظ " سائر " يعني باقي الشيء ، وهو

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ١٥٩

٢- كشف الأسرار للبخاري ج ١ ص ١١٠، شرح التنقيح للتراثي ص ١٩١

٣- الصحاح للجوهري ج ٢ ص ٦٩٢ ..

من السور الذي هو البقية ، وليس مأخوذاً من السور الذي هو المحيط .. اذن نظراً لهذا الخلافة في تحديد معناه اختلفوا ، وقد حاول البرماوي ان يوفق بين الرايين فقال :

لا تنافي بين القولين ، فهو للعموم المطلق ، ولعموم الباقي بحسب الاستعمال (١) .

وبيان ما ذكره البرماوي هو : انه باعتبار المعنى الاول الذي هو الجميع ، فانه للعموم المطلق ، ويدل على الاستغراق ، وباعتبار المعنى الآخر وهو باقي الشيء ، فانه لا يدل على الاستغراق ، وانما على عموم الباقي .

وهذا التوفيق بين القولين ، فيه روح من الصحة والدقة ، وان كان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان المعنى الاخير للفظ " سائر " هو الذي ينبغي ترجيحه ، لان الهمزة فيه اصل ، وهي عين الكلمة ، ومادام ذلك كذلك ، فانه من " السور " وليس من " السور " ، وقد تسهل الهمزة ، فتتحذف ، ولا يغير ذلك شيئاً من معناه اذن الصحيح : انه ليس من صيغ العموم .

المطلب السابع

دخول النساء تحت صيغ جمع

الذكور عند القاضي

يستفق علماء الأصول على أن كل واحد من المذكر، والمؤنث، لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال، والنساء، ويتفقون على دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير، ولا تأنيث، كالناس (١).

ولكن إذا ظهرت في الجمع علامة التذكير، مثل: المسلمون، والمؤمنون، هل يدخل النساء في هذا الجمع ابتداء، أم لا؟ يرى القاضي أن النساء لا يدخلن في هذا الجمع ابتداء، وإنما يكون الحاقهن في حكم هذه النصوص بدليل آخر من قياس، أو طريق دلالة النص، أو ما جرى مجرى معنى المنصوص. واستدل على هذا:

وردت نصوص كثيرة من الكتاب، والسنة ذكرت المسلمين، والمسلمات، والمؤمنين، والمؤمنات، وهذا يدل على أن جمع الذكور متميز عن جمع الإناث، ولأنه لو كن يدخلن في هذا الجمع ابتداء، لما ذكر - الله ولا رسوله - المسلمات، والمؤمنات، ولا كتفى بذكر المؤمنين، لصدق ذلك عليهن.. إذن لا يدخل النساء في هذا الجمع إلا بدليل دال على ذلك.. ونقل عنه هذا الرأي الغزالي (٢)، ابن النجار (٣).

١- الاحكام للإمامي ج٢ ص٢٨٤

٢- المستصفي للغزالي ج٢ ص٧٩..

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص١٥٩.

وذا الذي ذهب اليه القاضى يخالف ما عليه الجمهور الذين يرون ان النساء يدخلن فى هذا الجمع ابتداء ، ولا يتوقف ذلك على ورود دليل دال على ذلك مطلقا . . ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها فى مظانها (١) .

١- تيسير التحرير لامير بادشاه ج ١ ص ٢٣١ ، فتاوح الرحموت لعبد العلى ج ١ ص ٢٧٣ ، البرهان للجوينى ج ١ ص ٣٥٨ ، المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٧٩ ، المحصول للرازي ج ١ ص ٢٢٣ ، المعتمد لابى الحسين ج ١ ص ٢٥٠ ، شرح تفتيح الفصول للقرافى ص ١٩٨ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٢٣٥ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٢٨٥ .

المطلب الثامن

البحث عن المخصص قبل العمل
بالعام عند القاضي

يختلف علماء الأصول في قدر البحث عن المخصص للعام الذي يراد العمل به ، هل يجب على المجتهد أن يقطع بعدم وجود مخصص للعام قبل العمل به ، أم يكفيه غلبة الظن ، أم لا بد له من الاعتقاد الجازم بعدم وجود المخصص ؟

يرى القاضي أنه يجب على المجتهد أن يقطع بعدم وجود المخصص للعام الذي يريد العمل به ، ولا يجوز له العمل ، إذا لم يحصل له القطع .

وذكر القاضي الطرق التي يمكن أن يتوصل بها المجتهد الى القطع بعدم وجود المخصص ، وهي :

١- تكرير النظر ، والبحث في الأدلة ، لا بد للمجتهد من أن يكرر النظر ، ويجد في البحث ، أنه يعثر على مخصص للعام الذي يريد العمل به .

ب - اشتهاه كلام الأئمة حول ذلك العام ، وذلك كأن يذكر عدد من الأئمة على أن هذا العام ليس له مخصص ، وعندئذ جان له القطع بعدم وجود المخصص ، ويعمل بذلك العام بعدئذ .

ج - أن يبحث العلماء عن المخصص لذلك العام بحفا ، واستقصاء ، ومع ذلك لا يطلون الى المخصص ، ويكون ذا دليلا على أنه لا يوجد مخصص للعام ، ويقطع المجتهد بناء على بحث أولئك العلماء أنه ليس للعام الذي يريد أن يعمل به مخصص ، لأنه لو كان له مخصص لاستحال في العادة أن يصد عن جميعهم مدرك من المدارك المتعلقة بذلك الموضوع ، ولتوصلوا الى المخصص .

هذه هي الطرق التي يتوصل بها المجتهد الى القطع بعدم وجود مخصص للعام الذي يريد العمل به ، وبها يقطع بالا مخصص للعام ..نقتل عنه هذا الراي الغزالي (١) ، ابن السبكي (٢) ، الاصفهاني (٣) ، العلائي (٤) ، ابن اللحام (٥) ، العطار (٦) الشوكاني (٧) .

وهذا الذي ذهب اليه مخالف لما عليه جمهور الاصوليين الذين يرون انه يكفي في البحث حصول غلبة الظن على عدم وجود مخصص للعام الذي يراد العمل به ، واذا حصل للمجتهد ذلك ، جاز له ان يعمل به ، ولم يجب عليه القطع بعدم وجوده . ومثل المجتهد في هذا مثل الباحث عن امتعة معينة في بيت ، فيه امتعة كثيرة ، فاذا لم يجد فيه امتعته ، غلب على ظنه انها ليست موجودة في ذلك البيت ، والا لعثر عليها ؛ وكذلك المجتهد الذي يبحث عن وجود مخصص للعام .. وللجمهور ادلتهم يرجع اليها في مظانها (٨).

وترى طائفة ثالثة انه لا بد للمجتهد من اعتقاد جازم ،

- ١- المستصفى للغزالي ج٢ ص١٥٩
- ٢- الابهاج لابن السبكي ج٢ ص١٤١ ،
- ٣- شرح المنهاج للاصفهاني ج١ ص٣٧٩
- ٤- تفتيح الفهوم للعلائي ص١٩٣
- ٥- القواعد لابن اللحام ص١٣
- ٦- الحاشية للعطار ج٢ ص٤١
- ٧- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٢٣
- ٨- المستصفى للغزالي ج٢ ص١٥٨ ، تفتيح الفهوم للعلائي ص١٩٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٢٣ .

وسكون نفس ، بانه ليس لذلك العام الذي يريد ان يعمل به أي مخصص ، لأنه اذا كان يشعر في داخله ان للعام مخصصا ، ولكنه يشذ عنه ، ويحيك في صدره امكانه ، لم يجز له الحكم بالعام ، لان من الجائز ان يكون الحكم به حراما .. وعليه فلا بد له من اعتقاد جازم ، وسكون نفس بالآلا مخصص لذلك العام .. ولهم ادلتهم يرجع اليها في مظانها (١) .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع ، ويظهر جليا ذلك التقارب بين رأيي القاضي ، ورأي الطائفة الشافعية ، ويكاد ان يكونان رأيا واحدا .

المبحث الخامس
التخصيص عند القاضي
المطلب الأول
مصير العام بعد تخصيصه عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين التخصيص بأنه :

قصر العام على بعض أفراده بدليل ، وعند آخرين وهم الحنفية :
قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن .

وإذا ما قصر العام على بعض أفراده بمخصص متصل مثل
الاستثناء ، والشرط ، أو غير ذلك من المخصصات المتصلة ، أو
بمخصص منفصل من الأدلة ، هل يصير ذاك العام بعدئذ مجازاً ،
أم يبقى حقيقة ، كما كان قبل التخصيص ؟

يرى القاضي أن العام إذا خص بمخصص منفصل من نقل ،
أو عقل فإنه يصير بعدئذ مجازاً مطلقاً ، وأما إذا خص بمخصص
متصل من استثناء ، وشرط ، وصفة ، فإنه يبقى حقيقة ، كما كان
قبل التخصيص .

واستدل على هذا :

المخصصات المتصلة لا يمكن أن تصير العام مجازاً ، وإنما
يصبح بسببها كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر ، قياساً على زيادة
الواو ، والنون في لفظ " مسلم " ، فيقال " مسلمون " ، ليدل
ذلك على أمر زائد ، ولا يصير بذلك مجازاً ، وكذلك الحال في
زيادة الالف ، واللام في لفظ " رجل " ، فيقال " الرجل " ، هذه
الزيادة في ذا اللفظ تزيد فائدة في الكلام ، ويصبح الكلام في
كل ذلك صيغة جديدة ، لذلك جاز أن تدل هذه الزيادة على معنى
آخر ، ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة ، ويفيد كلاهما آخر .

نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) ، ابن السبكي (٢) الشيرازي (٣) ابن اللحام (٤) ، الشوكاني (٥) .

وترى طائفة أخرى أن العام إذا خصص يصبح مجازاً ، سواء خصص بمخصص متصل ، أم بمخصص منفصل ، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من أهمها:

العام وضع للعموم ، فإذا أريد به غير ذلك بالقرينة ، كان مجازاً ، وإن لم يكن هذا مجازاً ، فلا يبقى للمجاز معنى في اللغة .. ولهم أدلة أخرى ، يرجع إليها في مظانها (٦) .

وترى طائفة ثالثة أن العام يبقى حقيقة ، ولو بعد تخصيصه ، ولا يصير مجازاً مطلقاً ، سواء خصص بمخصص متصل ، أم بمخصص منفصل لأن خروج ما كان متناولاً حقيقة لا يؤثر ، مادام يتناول ذلك قبلاً .. ولهم أدلتهم يرجع إليها في مظانها (٧) .

وترى طائفة رابعة أن العام يبقى بعد تخصيصه حقيقة في تناول مجازاً في الإقتصار عليه .. ولهم أدلتهم يرجع إليها في مظانها (٨) .

١- المستمضى للغزالي ج ٢ ص ٥٥

٢- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٣٠

٣- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٣٤٤

٤- المختصر لابن اللحام ص ١٠٩

٥- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٠

٦- المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٢٦٢ ، المحصول للرازي ج ٣ ص ١٩ ،

شرح المنهاج للأصفهاني ج ١ ص ٣٧١ ، الوصول لابن برهان ج ١

ص ٢٣٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١٩ .

٧- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١٩

٨- المصدر نفسه ص ١١٩ .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول مصير العام بعد تخصيصه .

وجهة نظر

ان ما ذهب إليه القاضي هو الأولى بالترجيح ، والصواب ، لأنه ينبغي التفريق بين المخصصات المتصلة ، والمخصصات المنفصلة ، وخاصة اذا تبين ان المخصصات المتصلة من استثناء ، و شرط ، وصفة ، وغاية ، تعتبر جزء من الكلام ، بحيث لا يفهم الا اذا اقتترنت بغيرها واذا ما اقتترنت بغيرها ، كانت مكملة لذلك الغير ، وهي غير مستقلة ، ولا مستغناء عن غيرها ، وهذا يعني ان هذه المخصصات جزء يصدق عليه ما يصدق على ذلك الذي اقتترنت به ، وليس كذلك الحال في المخصصات المنفصلة ، حيث ان الكلام يفهم ، ولو لم يقتترن بها أي شيء آخر .. وعليه فانه ينبغي اعتبار المخصصات المتصلة جزء من الكلام ، وما دام العام قبل اقتترانه بأي من المخصصات المتصلة حقيقة ، يبقى كذلك ، ولو بعد اقتترانه بأي منها .

واما المخصصات المنفصلة فانهما تخرج العام عن حقيقته ، وتصيره مجازا بعدئذ .

واذا ما ترك هذا الجانب من مصير العام بعد تخصيصه ، كان الالتفات الى جانب آخر ، وهو حكم الاحتجاج بذا العام بعد تخصيصه يختلف الأصوليون في الاحتجاج بالعام بعد تخصيصه ، هل يكون حجة في بنية المسميات ، أم لا ؟

يرى القاضي ان العام اذا خصص بمخصص منفصل ، فانه يبقى حجة في بنية المسميات ، ولا يخرج التخصيص عن دائرة صلاحية الاحتجاج به ...

ومعنى هذا انه من باب أولى بقاؤه حجة اذا خصص بمتصل مطلقا. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) .
وهذا الذي ذهب اليه ، يوافق ما عليه الجمهور ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٢) .
وذهب آخرون الى انه يبقى حجة في اقل الجمع ، وانه هو المتيقن لا فيما زاد على ذلك ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٣) .
وترى طائفة ثالثة انه ليس بحجة فيما بقي، ويصبح مجملا، فلا يحتج به ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٤) .
هذه هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع ، وهناك آراء اخرى ، يرجع اليها في مظانها (٥) .

والذي يظهر لي ان ما ذهب اليه القاضي هو الاخرى بالترجيح لان المفتضى لوجوب العمل به قبل التخصيص ، لم يزل قائما ، وهو دلالة اللفظ عليه ، وخير شاهد على هذا ، ثبوت عمل السلف بالعام ، والاحتجاج به ، ولو بعد التخصيص .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤١١

٢- المصدر نفسه ج ١ ص ٤١١

٣- كشف الاسرار للبخاري ج ١ ص ٣٠٧ ، الاصول للسرخسي ج ١ ص ١٤٤ ،

البرهان للجويني ج ١ ص ٤١٠ ، المحصول للرازي ج ١ ص ٢٣١٨ ،

شرح التنقيح للقرافي ص ٢٢٦ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣

ص ١٦٠ ، المسودة لآل تيمية ص ١١٦ ، ارشاد للشوكاني ص ١٢١ .

٤- تيسير التحرير لامير بادشاه ج ١ ص ٣١٣ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٥٦

٥- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٥٧ ، المحصول للرازي ج ١ ص ٢٣١٨ ،

التبصرة للشيرازي ص ١٨٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢١ .

ومما ينبغي توضيحه والتنبيه عليه هو أن كل ذا الخلاء
 - في مصير العام بعد تخصيصه ، والاحتجاج به بعدئذ - دأثر حول
 العام الذي خصص بمببين ، بمعنى لو خصص العام بمبهم ، فانه
 لا يصح الاحتجاج به مطلقا ، وباتفاق أكثر الأصوليين على ذلك ،
 وإن لم يكن إجماعهم عليه كما ادعى القاضي ذلك (١)
 والحجة في ذلك هو أن العام إذا خصص بمبهم ، كقول القائل :
 اقتتلوا المشركين إلا بعضهم ، لا يصح الاحتجاج بذا العام بعد
 ذلك مطلقا لأنه ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخصص ،
 الأمر الذي يترتب عليه خروج الجميع في نهاية المطاف ، ومن
 المعلوم أيضا أن إخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم
 مجهولا .

المطلب الثاني
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب عند القاضي

إذا سئل الرسول - عليه الصلاة والسلام - عن شيء وقع ،
فإن جوابه على ذلك السؤال لا يخلو من أحد الأمرين :

١- أن يكون جوابه عليه لا يستقل بنفسه إطلاقاً ، كما سئل
عن بيع الرطب بالتمر ، فأجاب : أينقص الرطب ، إذا جف ؟
فتعيل : نعم ، عندئذ قال : فلا إذن (١) .
هذا الجواب على ذلك السؤال ، لا يستقل بنفسه .
وحكم هذا اللفظ أنه خاص ، لا يتعدى إلى غيره ، ولا يعم البتة
إتفاقاً (٢) .

٢- أن يكون جوابه - عليه الصلاة والسلام - على ذلك
السؤال يستقل بنفسه عن السؤال ، فهذا الاستقلال للجواب عن
السؤال له أشكال :

١- أن يكون هذا الجواب المستقل مساوياً للسؤال ، عندئذ
يتبع السؤال في عمومته ، وخصومه ، ومثاله :
حديث الأعرابي الذي وطئ امرأته في نهار رمضان ، فلما سئل

١- أخرجه الحاكم في مستدركه عن الإمام مالك ، وقال : حديث
صحيح لإجماع النقل عن الإمام مالك . ج ٢ ص ٣٨ .

٢- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ١٨٧ ، المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٣٠٢
شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢١٦ ، الأحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٥٨
شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ١٦٨ .

الرسول - عليه الصلاة والسلام - عنه ، فتأجابه : اعتق رغبة (١) .
حكم هذا الجواب هو أنه يتبع السؤال ، فإذا كان خاصا ، كان
خاصا ، كما في حديث الأعرابي ؛ وإذا كان السؤال عاما ، كان
حكمه عاما .

ومثال العام منه :

حديث أبي هريرة : أنا نركب البحر على أرمالك لنا ، وليس
معنا ما يكفيننا من الماء العذب ، أفنتوضأ بماء البحر ؟
فتأجاب : البحر هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته (٢) .

فالسؤال هنا عام ، وجوابه عام ، لذا فإن حكمه هو العموم ..
ب - أن يكون الجواب المستقل أخص من السؤال ، عندئذ
يكون حكم ذا الجواب المستقل خاصا ، لا يعم ، ولا يتعدى محل
التنصيص .

حكم هذا الجواب هو أنه يختص به السؤال (٣) ، ومثاله :
أن يسأل الرسول - عليه الصلاة والسلام - عن حكم قتل النساء
الكوافر ؟

فيجيب : يقتل المرتدات .

ج - أن يكون الجواب المستقل أعم من السؤال ، عندئذ
يكون حكم الجواب عاما ، ويتعدى محل التنصيص ، وهذا الذي
يعبر عنه " العبرة بعموم اللفظ ، لا بخصوص السبب " .

- ١- متفق عليه ، صحيح البخاري ج٢ص٤ ، صحيح مسلم ج٣ص٧٨١ .
- ٢- أخرجه أحمد في مسنده ج٢ص٣٦١ ، أبو داود في سننه ج١ص١٩ ،
النسائي في سننه ج١ص٤٤ ، الحاكم في مستدركه ج١ص١٤١ .
- ٣- المحصول للرازي ج١ق٣ص١٨٨ ، الأحكام للكمي ج٢ص٢٥٨ ،
شرح الكوكب لابن النجار ج٣ص١٧٦ .

مثاله :

سئل الرسول - عليه الصلاة والسلام - عن ماء بئر بضاعة ؟
فتأجاب : الماء طهور ، لا ينجسه شيء (١) .
حكم هذا الجواب هو محل نزاع بين الأصوليين .

يرى القاضي أن اللفظ العام في ذا الجواب هو الذي ينبغي
اعتباره ، ولا التفات الى السبب الذي من أجله كان هذا الجواب
وكذلك الحال فيما لو ورد حكم عام على سبب خاص بلا سؤال ،
كما في الأمر أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - مر على شاة
ميتة لميمونة فقال :

" أيما إهاب دبح ، فقد طهر " - (٢) .

واستدل على هذا :

الإحكام المتعلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب، ذلك لأنه لو
ابتدأ - عليه الصلاة والسلام - اللفظ بنفسه من غير سؤال ،
فقال :

" الماء طهور، لا ينجسه شيء " .

" أو قال : ماء البحر هو الطهور ، والحل ميتته " .

لوجب تعليق الحكم بذلك ، وهذا يختلف عن السبب الذي يوجد
والسؤال منفرد ، فإنه لا يجوز تعليق الحكم به .

١- أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج ١ ص ٢٣٥ - ٢٨٥ ، وقال : حديث

بئر بضاعة صحيح .. وأخرجه النسائي في سننه ج ١ ص ١٤١ ،

وأبو داود في سننه ج ١ ص ١٥٠ ، وابن ماجه في سننه ج ١ ص ١٧٣ ،

والمنذري في مختصر سنن أبي داود ج ١ ص ٧٣ .

٢- أخرجه مسلم في صحيحه ج ١ ص ٢٧٦ ، والنسائي في سننه ج ٧ ص ١٥١

وابن ماجه في سننه ج ٢ ص ١١٩٣ .

وأضف الى هذا انه لو تعلق كل الاحكام بسببها ، او
اسبابها الخاصة فانه سيؤدي ذلك الى تعطيل عدد لا يستهان به
من احكام الشرع كما هو الحال في اسباب نزول آيات السرقة ،
والعتق ، وغير ذلك .. فنقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) .
وهذا الذي ذهب اليه يوافق ما عليه الجمهور من الاصوليين (٣) .
وترى طائفة اخرى انه اذا كان الجواب المستقل اعم من
السؤال فانه لا يعم ، ولا يتعدى محل التنصيص .. ولهم ادلتهم
على ذلك يرجع اليها في مظانها (٤) .
وغير خاف بطلان ذا الرأي الاخير ، ولا ينهض رأيا امام الأدلة
التي ذكرها القاضي ، وغيره .
ويكفي رأي القاضي قوة ان عدول المجيب عما سئل عنه ، او عدول
الشارع عما اقتضاه حال السبب الذي ورد العام عليه عند ذكره
بخصوصه الى العموم دليل على ارادته العموم ، لان الحجة في
اللفظ ، وهو مقتضى العموم ، والسبب لا يصلح معارضا ، لجواز
ان يكون المقصود بيان القاعدة العامة لهذه الصورة وغيرها

١- التلخيص للجويني ج٢ ص ٥٢٣ .

٢- احكام الفصول للباجي ج١ ص ١٧٨

٣- تيسير التحرير لامير بادشاه ج١ ص ٢٦٤ ، الاصول للسرخسي ج١

ص ٢٧٢ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢١٦ ، المعتمد لابي

الحسين ج١ ص ٣٠٣ ، البرهان للجويني ج١ ص ٣٧٤ ، المستصفي

للغزالي ج٢ ص ٦٠ ، المسودة لال تيمية ص ١٣٠ ، القواعد

لابن اللحام ص ٢٤٠ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص ١٧٨ .

٤- التبصرة للشيرازي ص ١٤٥ ، المحصول للرازي ج١ ق ٣ ص ١٩٢ ،

المستصفي للغزالي ج٢ ص ٦٠ ، تخريج الفروع للزنجانبي ص ١٩٢

شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص ١٧٨ .

عند ورود الجواب ، و السبب (١) .

وإذا كان القاضي قد ذهب الى ذا الرأي في هذا الموضوع ، فإنه يرى أيضا أنه إذا حكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في واقعة ما حكما معيننا ، وذكر علته لحكمه ذاك ، و يمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة ، فإنه لا يعم حكمه ذلك لا بالقياس ، ولا بالصيغة ، وإنما يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة ، و تنقيح المناط ، وغيرهما .

ويعنى هذا أن ما ورد به الحديث : أن اعرابيا وقصته نأفته محرما ، فمات ، و أراد الصحابة - رضوان الله عليهم - تخمير رأسه فقال لهم الرسول :

" لا تخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيبا ، فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا " (٢) .

وكذا قولهم - عليه الصلاة والسلام - في قتلى أحد :

" زملوهم بكلوهم ، و دمائهم ، فإنهم يحشرون يوم القيامة ، و اوداجهم تشخب دما " (٣) .

يرى القاضي أن حكم الرسول - عليه الصلاة والسلام - في كلتا الواقعتين لا يعم ، ولا يتعدى محل التنصيص ، و استدل على ذلك :

يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزء من العلة ، فلا يتجاوز الحكم غيرها .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ١٧٨ .

٢- أخرجه البخاري ، فنتح الباري لابن حجر ج ٤ ص ٦٥ .

٣- متفق عليه ، صحيح البخاري ج ٢ ص ٥٨ ، صحيح مسلم ج ٣ ص ١١٩٧ .

ولا يعلم أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - قضى بذاك الحكم لأسباب غير معروفة لدينا ، إذ لعله علم من نية ذلك الإعرابي الإخلاص ، ومن قتلى أحد الإخلاص أيضا ، أو لعل ذلك الإعرابي استحق ما استحقه لأن نفاقه وقصته ، وهو محرم ، وليس لمجرد احرامه ، أو لأنه مات مسلما ، وغيره لا يعلم موته على الإسلام فضلا عن الإخلاص ، وكذلك في قتلى أحد لعلو درجاتهم عند الله تعالى ، لا بمجرد الجهاد .. وغير ذلك من الاحتمالات التي يمكن أن يكون هو السبب وراء حكمه - صلى الله عليه وسلم - .. نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) ، الآمدي (٢) عبد العلي (٣) ، الشوكاني (٤).

وذهب آخرون منهم الإمام الشافعي أن حكم الرسول - عليه الصلاة والسلام - في كلتا الواقعتين يعم من وجدت في حقه تلك العلة ، فمن مات محرما لم يخمر رأسه ، ويزمتمل المجاهد بكلومه ، ودمه مطلقا ؛ لأن ذكر الرسول العلة دليل على أن الحكم معلن ، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما .. ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٥) .

١- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٦٩

٢- الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٧٥

٣- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٢٨٥

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١٩

٥- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ٢٥٩ ، المستصفي للغزالي

ج ٢ ص ٦٩ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٢٨٥ ، المحصول

ج ١ ق ٢ ص ٥١٩ ، الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٧٥ ، ارشاد الفحول

لشوكاني ص ١١٩ .

والذي يظهر لي ان الصواب هو ما قاله الامام الشافعي ،
 ولا يعدو ان يكون ما ذكره القاضي اوصافا محتملة ، واغلبها غير
 مناسب ، ولو استعمل فيها السبر والتقسيم - ذلك المسلك
 الذي يراه القاضي نفسه من اقوى المسالك الدالة على العلة ،
 لكان مال كل تلك الاوصاف الى الزوال ، وتبقى العلة المؤثرة
 المناسبة .

المطلب الثالث

تخصيص عام القرآن بخاص خبر
الواحد عند القاضي

ليس هناك ثمة اتفاق بين علماء الأصول في تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد .. هل يجوز ذلك ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه يتوقف في ذلك ، ولا يقال : انه يجوز ذلك أو لا يجوز ، وإنما يتوقف إذا تقابلا ، ويكون هذا التوقف لحين ظهور دليل آخر ، وان كان هذا لا يمنع من العمل بالعام فيما عدا ما تعارض فيه عام القرآن مع خاص خبر الواحد ، وينزل عام القرآن مع خاص خبر الواحد منزلة خبرين مختلفين في الظاهر .

واستدل على ذا الرأي :

خبر الواحد ظني الثبوت ، وخاصة قطعي الدلالة ، وأما القرآن فإنه قطعي الثبوت ، وعامه ظني الدلالة ، ويترتب على هذا تقابل الدليلين ، بحيث أن كلا منهما ظني من وجه ، وقطعي من وجه آخر ، وإذا ما تقابلا ، تعارضا ، وإذا تعارضا لم يرجح بينهما إلا بمرجح صحيح ، وإذا لا مرجح ، وجب التوقف في القدر الذي تعارضا فيه ، ولا يمنع ذلك من العمل بالعام فيما وراء ذلك القدر .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، ابن العربي (٢)

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٢٦

٢- المحصول لابن العربي ص ٣٨٩ .

الغزالي (١) ابن برهان (٢) ، الرازي (٣) ، القرافي (٤) ،
الامدي (٥) ابن السبكي (٦) ، الاصفهاني (٧) ، العطار (٨) عبد
العلي (٩) ابن الحاجب (١٠) ، الشوكاني (١١) .

وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما عليه جمهور الاصوليين اذ
يرون انه يجوز تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد ، ولا
حاجة الى التوقف في ذلك ، واستدلوا على ذلك بادلته كثيرة
من أهمها :

- ١- اجماع الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - على تخصيص
عام قوله تعالى ((يوصيكم الله في اولادكم)) (١٢) بخاص
قوله - عليه الصلاة والسلام - :
" انا معشر الانبياء ، لانورث ، ما تركناه صدقة " (١٣) .

-
- ١- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٢٠ ، المنحول للغزالي ص ١٧٤
 - ٢- الوصول لابن برهان ج ١ ص ٢٦٤
 - ٣- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ١٣١
 - ٤- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٠٨
 - ٥- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٤٧
 - ٦- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٧٢
 - ٧- شرح المنهاج للاصفهاني ج ١ ص ٤١١
 - ٨- الحاشية للعطار ج ٢ ص ٦٤
 - ٩- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٣٤٩
 - ١٠- بيان المختصر للاصفهاني ج ٢ ص ٣٤٩
 - ١١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٩
 - ١٢- سورة النساء آية : ١١
 - ١٣- متفق عليه صحيح البخاري ج ٢ ص ٣٤٧ ، وصحيح مسلم ج ٣ ص ١٣٧٩ .

وجه الدلالة : خص ذا الخبر العموم الذي في قوله " اولادكم " ،
ولذلك لم يعط ابوبكر - رضي الله عنه - فاطمة - رضي الله
عنها - شيئا من تركة الرسول ، ولو لم يجز تخصيص عام القرآن
بخاص خبر الواحد لما اجمع الصحابة على جواز صنيع ابي بكر ،
ولا افتروه عليه ..

٢- عام القرآن وخاص خبر الواحد دليلان متعارضان ،
ومادام خبر الواحد اخص من عام القرآن ، فانه يجب تقديمه
على عام القرآن ، وذلك عن طريق تخصيص العام بالخاص كما
يختص عام القرآن بخاصه مطلقا .. ولهم ادلة اخرى يرجع اليها
في مظانها (١) .

ونرى طائفة شالفة باللفظ انه لا يجوز تخصيص عام القرآن بخاص
خبر الواحد مطلقا ، ولا يتوقف في ذلك بتاتا .. ولهم ادلة
كثيرة ، من اهمها :

خبر عمر - رضي الله عنه - الذي قال فيه : لا نترك كتاب
ربنا لقول امرأه لعلها حفظت ، او نسيت (٢) .

وجه الدلالة :- رفض عمر تخصيص عام القرآن في قوله تعالى
((اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم)) (٣) ، بخاص خبر
الواحد الذي روته فاطمة بنت قيس ، وفيه ان الرسول - عليه

١- شرح التفتيح للقرافي ص٢٠٧ ، البرهان للجويني ج١ ص٤٦٦ ،

المحصول للرازي ج١ ق٣ ص١٢٠ ، المعتمد لابي الحسين ج١ ص٢٧٥

الاحكام للامدي ج٢ ص٣٤٧ ، المسودة لال تيمية ص١١٩ ، شرح

الكوكب لابن النجار ج٣ ص٣٦٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٣٩ .

٢- اخرجه مسلم في صحيحه ج٢ ص١١١٦ - ١١١٨ .

٣- سورة الطلاق آية : ٦ .

الصلاة والسلام - لم يجعل لها سكنى ، ولا نكفة .
وهذا الرفض من عمر لتخصيص عام القرآن دليل على ان عام
القرآن لا يجوز تخصيصه بخاص خبر الواحد .. ولهم أدلة أخرى ،
يرجع اليها في مظانها (١) .
وترى طائفة رابعة انه يجوز تخصيص عام القرآن الذي
خصص قبلا بخاص خبر الواحد ، واذا لم يكن عام القرآن قد
خصص من قبل ، لم يجز تخصيصه بخاص خبر الواحد مطلقا .
وهذا الرأي ذهب اليه الحنفية ، ومرامهم فيه هو ان دلالة عام
القرآن عندهم قطعية ما لم يخص بمخصص ، واذا خص فانه
يصير دلالة ظنية .. وعليه فقبل تخصيصه لا يجوز تخصيص عامه
بخاص خبر الواحد ، لانه عندئذ يمتنع التعارض ، والتقابل ،
اذ لو فرض يكون تعارضا بين ما هو قطعي الثبوت والدلالة ،
وما هو ظني الثبوت قطعي الدلالة ، وعند ذلك يقطع بعدم وقوع
التعارض لعدم تحقق التساوي بين الدليلين ، ويعمل بعام
القرآن .. ومن الحنفية من يرى انه يجوز تخصيص عام القرآن
بخاص خبر الواحد بشرط ان يكون عام القرآن قد خصص بدليل
منفصل ، واما اذا كان قد خصص بدليل متصل من استثناء ،
وشرط ، وغاية ، وغير ذلك ، فانه لا يجوز تخصيصه بخاص خبر
الواحد لانه اذا خصص بمخصص متصل يبقى دلالة قطعية مطلقا ،
بخلاف ما لو خصص بمخصص منفصل فان دلالة بعدئذ تغدو ظنية ،
وعند ذلك يجوز تخصيصه بخاص خبر الواحد ..
ومنهم ايضا من يرى انه يجوز تخصيص عام القرآن بخاص

١- المعتمد لأبي الحسين ج١ص٢٧٤ ، الوصول لابن برهان ج١ص٢٦٠ ،

المستصطفى للغزالي ج٢ص١٢٠ ، الاحكام للامدي ج٢ص٣٤٧ ، ارشاد

الفضول للشوكاني ص١٣٩ .

خبر الواحد بشرط أن يكون العام قد خصص من قبل دليل قطعي مطلقا ، سواء كان ذلك الدليل متصلا ، أو كان منقطعا .. ولهم إجماع أدلتهم يرجع إليها في مظاهرها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

لولا تضافر الأدلة ، وكثرتها ، وكون كلها تدل دلالة واضحة على جواز تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد ، لكان رأي القاضي حريا بالترجيح ، والقبول ، بيد أن واقع تلك الأدلة الكثيرة يابى إلا القبول بجواز تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد ، وقد وقع ذلك كثيرا .. ثم انه مادام الخبر قد استجمع شرائط الصحة ، فما المانع من أن يخص به عام القرآن ؟ بل ما المانع من ذلك أيضا مادام يقبل العمل بخبر الواحد مطلقا ؟

وانى لآجد أن من الإليق بهذا المكان نقل ذلك التعليل الحكيم الذي ذكره الشوكاني بهذا الصدد :

" يدل على جواز تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد دلالة واضحة ماوقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه - صلى الله عليه وسلم - من غير تقييد ، فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا ، واذا عارضه عموم قرآني ، كان سلوك طريقته الجمع ببناء العام على الخاص متحتما ، ودلالة العام على أفراده ظنية ، لا قطعية ، فلا وجه لمنع تخصيصه - عام القرآن -

(١- كشف الأسرار للبخاري ج١ص٢٩٤ ، الأصول للسرخسي ج٢ ص١٤٢ ،

فوائده الرحموت لعبد العلي ج١ ص٣٤٩ .

بإخبار الصحبة الإحادية " (١)

وبطبيعة الحال لا يخفى بطلان ما استدل به المانعون ، فخير عمر ليس بحجة ، ذلك لأن عمر لم يقبل الخبر برمته ، وشكك فيه ، ولو صح عنده لما قال ما قاله ، الأمر الذي يعني أن محل النزاع لا ينطبق على ما ذكره من دليل ، لأن النزاع في خبر الواحد الذي استجمع جميع شرائط الصحة ، وليس في الخبر الذي لم يصح ؛ أو الذي لم يتفق على صحته ، وقد أوضح عمر ذلك بقوله : " لعلها حفظت ، أو نسيت "

وقبل أن نقفل باب ذا المطلب ، فإنه لا بد من التطرق إلى رأي القاضي حول تخصيص عام السنة المتواترة بخاص خبر الواحد ، لا يختلف رأي القاضي في ذلك عن رأيه في عام القرآن ، وكل ما قيل في ذلك يقال منطوقه في السنة المتواترة . وقد فضلت أن أجمعهما تحت عنوان واحد ، غير أنني لم أعطر على نقل صريح عنه في ذلك .

ولذا امتفالا بالإمانة العلمية أشرت ما ألفتته رأياً له في بطون كتب كثيرة .

وانما ذهبت إلى ما ذهبت إليه في التسوية بين رأيه هنا ورأيه في السنة المتواترة ، لأن السنة المتواترة كما هي قطعياً الثبوت فانها قد تكون ظنية الدلالة ، كما هو الحال في عام القرآن .. وأضف إلى هذا أن مدار البحث كله حول جواز تخصيص عام معين بخاص معين .. وعليه يجب أن يكون رأيه في السنة المتواترة كراهيه في عام القرآن الكريم من باب أولى ...

المطلب الرابع
تخصيص عام القرآن بالقياس
عند القاضي

ليس هناك ثمة اتفاق بين علماء الأصول في تخصيص عام القرآن بالقياس ، هل يجوز ذلك أم لا ؟ يرى القاضي أنه إذا عارض القياس عام القرآن يتوقف فيه ، ولا يقال إن القياس يخص عام القرآن ، أو لا يخصه ، وإنما يتقابل الدليلان ، ويتعارضان فيسقطان ، إذ ليس هناك ثمة مرجح ، وإن كان ذلك لا يمنع من العمل بالعام فيما وراء ما عارضه فيه القياس .
واستدل على هذا :

الدليل الأول : اجتمع في القياس قطع وظن (قطع باعتبار أنه قطعي الدلالة ، وظن باعتبار أنه ظني الثبوت) وكذلك الحال في عام القرآن اجتمع فيه قطع—وظن (قطع باعتبار أنه قطعي الثبوت ، وظن باعتبار أنه ظني الدلالة) .
فأصل العموم مقطوع به (من حيث ثبوتيه) وتناول الحكم مضمون (من حيث دلالتيه) ، وتناول القياس للحكم مقطوع به (من حيث دلالتيه) ، وأصله مضمون (من حيث ثبوتيه) ، فتقابل القطعان ، والظناتان ، فتوقفنا مؤقتا سواء ، ولا يرجح أحدهما على الآخر ، عندئذ يتوقف .

الدليل الثاني : العموم والقياس كل منهما دليل لو انفرد ، وقد تقابلا ولا ترجيح ، فلم يبق إلا التوقف ، لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل ، أو نقل .

والعقل اما نظري ، او ضروري ، والنقل اما تواتر ، او
 آحاد ، ولم يتحقق شيء من ذلك ، فيجب طلب دليل آخر .
 واذا اعترض على هذا بانه مخالف لاجماع الأمة على تقديم
 احدهما ، وان اختلفوا في التعيين .
 رد ذاك الاعتراض بان الأمة لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ،
 ولم يجمعوا عليه .. لكن كل واحد رأى ترجيحا ، والاجماع لا يثبت
 بمثل ذلك .. وكيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح
 القياس .. كيف يقطع بخطئه ان توقف ؟
 نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، ابن برهان (٢) ، الغزالي (٣) ،
 الرازي (٤) الامدي (٥) ، ابن السبكي (٦) ، الشيرازي (٧) .
 وذهب الجمهور الى جواز تخصيص عام القرآن بالقياس
 مطلقا .. ولهم ادلتهم يرجع اليها في مظانها (٨) .

-
- ١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٢٨ ، التلخيص للجويني ج ٢ ص ٥٧٢
 - ٢- الوصول لابن برهان ج ١ ص ٢٦٦ ، ٢٧١
 - ٣- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ١٥١
 - ٤- الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٦٢
 - ٥- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٧٧
 - ٦- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٣٨٥
 - ٧- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٠٣ ، المستصفى للغزالي ج ٢
 ص ٢٠ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٦١ ، الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٧٧
 المسودة لآل تيمية ص ١٢٠ ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٩ .
 - ٨- كشف الاسرار للبخاري ج ٢ ص ٢٩٤ ، الاصول للسرخسي ج ١ ص ١٤٢ ، فواتح
 الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٣٥٧ ، تيسير التحرير لامير بادشا ج ١
 ص ٣٢١ ، الوصول لابن برهان ج ١ ص ٢٦٦ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣٦١
 ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٤٠ ..

وترى الحنفية انه يجوز تخصيص عام القرآن بالقياس بشرط ان يكون العام قد خصص من قبل، وان لم يكن قد خص ، فلا .
واختلفوا فيما بينهم في المخصص . فمنهم من يرى انه لا بد من ان يخصصه دليل منفصل ، واذا خصص بمخصص متصل لم يجز تخصيصه به . وآخرون منهم يرون انه لا بد من ان يخصصه دليل قطعي متصل كان او منفصلا ، ولكل منهم ادلتهم يرجع اليها في مظانها (١) .
وترى طائفة رابعة انه يجوز تخصيص عام القرآن بالقياس الجلي فقط ، ولا يجوز بالقياس الخفي (٢) . . ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٣) .

- ١- كشف الاسرار للبخاري ج٢ ص٢٩٤ ، الاصول للسرخسي ج١ ص١٤٢ ، فتاوح الرحموت لعبد العلي ج١ ص٣٥٧ ، تيسير التحرير لامير بادشاه ج١ ص٣٢١ ، الوصول لابن برهان ج١ ص٢٦٦ ، الاحكام للكمدي ج٢ ص٣٦١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٠ .
- ٢- يختلف الاصوليون في تحديد معنى كل : القياس الجلي والخفي ، وعرف بعضهم القياس الجلي بانه :
قياس العلق ، وهو ما يظهر فيه المعنى . . واما القياس الخفي فهو : قياس الشبه . .
وعرفهما آخرون ان القياس الجلي بانه هو ما تبادر علته الى الفهم عند سماع الحكم ، كتعظيم الابوين عند سماع قوله تعالى ((فلا تقتل لهما)) . . وهناك تعريفات اخرى ، يرجع اليها في المستصفي للغزالي ج٢ ص١٣١ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٣٧٩
- ٣- الوصول لابن برهان ج١ ص٢٦٦ ، المستصفي للغزالي ج٢ ص١٢٢ ، المحصول للرازي ج١ ق٣ ص١٤٩ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٢٠٣ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٣٧٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٠ .

وترى طائفة خامسة أنه يجوز تخصيص عام القرآن بالقياس إذا كانت علته ثابتة بالتأثير ، أي بنص ، أو اجماع ؛ لأن القياس إذا كانت علته مؤثرة ، فإنها نازلة منزلة النص الخاص ، فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص .
 وإما إذا كانت علته مستنبطة غير مؤثرة ، فإنه يمتنع تخصيص عام القرآن بالقياس ، لأن العام في محل التنصيص :
 إما أن يكون راجحا على القياس المخالف ، فيمتنع تخصيصه بالمرجوح ؛ أو يكون العام مساويا للقياس ، فليس العمل بأحدهما أولى من الآخر ، وإنما يمكن التخصيص بتقدير أن يكون القياس في محل المعارضة راجحا ، ولا يخفى أن وقوع احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .. ولهم أدلة أخرى يرجح إليها في مظانها (١) .

ومعنى هذا جواز تخصيصه بالقياس القطعي الدلالة فقط ، وعدم جوازه بما كان من القياس ظني الدلالة كالذي ثبتت علته بالسبر والتقسيم ، أو بتفتيح المنط ، وغير ذلك مما ثبتت علته اجتهادا .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

والذي يترجح لي هو القول بأن القياس الذي يقوى على تخصيص عام القرآن هو القياس الذي ثبتت علته بدليل من نص ، أو إيماء أو اجماع ، وما عدا ذلك ، فإنه ينبغي ترجيح عام القرآن عليه ، والعمل به مطلقا ...

١- الأحكام للآمدي ج٢ ص٣٦٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٠ .

المبحث السادس
الإستثناء عند القاضى
المطلب الأول

حقيقتہ الإستثناء عند القاضى

يختلف علماء الأصول فى حقيقتہ الإستثناء ، هل هو ضرب من ضرب التخصيص ، أم لا ؟

ويرى القاضى أن قول القائل : " جاءني عشرة " إلا بلفظه " بمنزلة " جاءني سبعة " من غير اخراج .
ويعنى هذا أن الإستثناء معنى كاسمين وضعاً لمسمى واحد ، أحد دينكهما الاسمين مفرد هو لفظ " سبعة " والاخر مركب وهو " عشرة " إلا بلفظه ..

ويريد القاضى بهذا الرأي الوصول الى القول : ألا فرق بين قول القائل " جاءني سبعة " وبين قوله : " جاءني عشرة " إلا بلفظه .
؛ وكل ما فى الأمر هو أن القول الأول مفرد ، وإنما القول الثانى فهو مركب ، ويستوي القولان فى المعنى .

ومادام ذلك كذلك ، فان ما يراه غيره من الأصوليين بأن الإستثناء ضرب من ضرب التخصيص ليس ذلك صحيحاً عنده ؛ لأن التخصيص كما يعرفونه :

" هو قصر العام على بعض أفراداه بدليل " ..

وهذا لا ينطبق على الإستثناء لأنه لم يرد فيه ارادة العام ابتداءً ، ثم قصر على بعض أفراداه ، وإنما المراد فيه ذلك المجموع المركب .. نقل عنه الأصفهاني (١) ، ابن النجار (٢) ،

١- بيان المختصر للأصفهاني ج٢ ص٢٥٧

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٢٩١ .

ابن اللحام (١) ، الشوكاني (٢) .
وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما عليه الجمهور
الذين يرون أن الاستثناء ضرب من ضروب التخصيص (٣).
ويعني اخراج ما تناوله المستثنى منه ، ليبين أنه لم يرد به .
ولعل من الأنسب في هذا المكان الإشارة الى رأي يتسم
بمحاولة الجمع بين رأي الجمهور ، ورأي القاضي ، وذلك الرأي
يقول :

قول القائل : عشرة إلا ثلاثة ، يراد با "عشرة" في ذلك عشرة
لفظاً وذلك باعتبار أفرادها ، بيد أنه لا يحكم بما أسند اليها
إلا بعد اخراج " الثلاثة " منها .. وعليه فإن اللفظ أسند الحكم
الى "عشرة" وأما المعنى فقد أسند الى " سبعة " (٤).
وإذا توهمل ذا الرأي بدا جلياً أن الاستثناء عند أصحاب هذا
الرأي كالاستثناء عند الجمهور ، وذلك بالنظر الى كون الحكم
في الظاهر للعام ، بينما المراد به الخصوص في المعنى ..

١- المختصر لابن اللحام ص ١١٧ ، وعقب على نقله هذا بيان
الاستثناء عند الجمهور تخصيص ، وكذلك عند القاضي ،
وفي هذا نظر، وإلا لم ينقل عنه ذلك الرأي الذي يخالف
رأي الأكرية ..

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٩

٣- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ٢٨٩ ، التلويح للتفتازاني
ج ٢ ص ٢٨٥ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٢٩٢ ، القواعد
لابن اللحام ص ٢٤٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٩ .

٤- بيان المختصر للأصفهاني ج ٢ ص ٢٩٢ .

وإذا ما ترك هذا النظر ، ونظر أخرى الى أنه اريد بالاستغنى منه تمام مسماه ، دل ذلك على أن الاستغناء ليس تخصيصا .. وبهذين النظريين يمكن الجمع بين الرايين . هذه هي أهم الآراء التي حفلت بها كتب الأصول حول السرب الذي ينتمي اليه الاستغناء ، وقد اكتفيت بنقلها مجردة ، ذلك لاني لم اعثر على أدلة أكثر مما اقترن بالآراء ، وخاصة رأي القاضي الذي ذهب اليه ...

وجه نظر

إذا كان لا بد من تشريح لرأي القاضي ، وتحديد دقيق له ، فإنه يمكن القول :

يرمي بقوله ذاك الى تعريف الاستغناء بأنه :

" لفظ مركب من ثلاث كلمات :- ١- "عشرة" . ب - "الإ" . ج - "ثلاثة" ، وضع للدلالة على معنى واحد وهو "سبعة" ، كما هو فى المثال " جاءني عشرة الإ بثلاثة" .

ولا بديل لهذا التشريح لرأيه ، وبه تتبدى الهوة الكبيرة التي تفصل بين القاضي والجمهور ..

وعبثا حاولت أن اعثر على أدلة وافرة لرأيه هذا ، عساي اتمكن من الدفاع عنه والرد عليه ..

ومع ذلك فليس هناك من شك أنه يتخذ المعنى الذي يفهم من الاستغناء ارضية صلبة لرأيه .. وفى ذلك قوة جبارة ، لأن للمعاني اعتبارا ، وقيمة فى اللغة ، والأصول ، غير أن هناك عقبة أخالها جديرة بالتأمل ، وهو :

انه لم يعهد فى اللغة مثل هذا المسار .. اعني وضع
مصطلح مركب من ثلاث كلمات لتدل على معنى واحد ، وربما تزول
تلك العبءة ، اذا لم يكن هناك ثمة قاعدة فى اللغة تمنع من
ذلك .

ومهما يكن من شيء فان رأي القاضى حري بالتأمل ،
والتحقيق ، وخاصة ان كل تعريفات علماء الاصول للاستغناء لم
يسلم اى منها من اعتراضات قوية ...

المطلب الثاني
حكم الاستثناء من غير الجنس
عند القاضي

من المعلوم أن الاستثناء لا يخلو من أن يكون من جنس المستثنى منه ، أو يكون من غير جنسه ، ولا خلاف معتبرا بين الأصوليين في أن الاستثناء من جنس المستثنى منه صحيح ، وجائز مطلقا .

ولكنهم يختلفون فيما بينهم في الاستثناء إذا كان من غير جنس المستثنى منه ، ويعبر عن ذلك الاستثناء " بالاستثناء المنقطع " هل يجوز الاستثناء ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه يجوز الاستثناء من جنس المستثنى منه ، ومن غير جنسه مطلقا ، والاستثناء في كلا الحالتين حقيقة ، وليس مجازا في أحدهما دون الآخر .. بمعنى ليس حقيقة في الاستثناء من جنس المستثنى منه ، و مجازا في الاستثناء من غير جنس المستثنى منه .. نقل عنه هذا الرأي الغزالي (١) ، الإمدى (٢) ، الشوكاني (٣) .

وذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه جائز ، ولكنه مجاز في الاستثناء ، وليس حقيقة فيه كما هو الحال في الاستثناء من جنس المستثنى منه .. ولهم

١- المستصفى للغزالي ج٢ ص١٦٩

٢- الأحكام للإمدى ج٢ ص٣١٣

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٢٨ .

أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظاهرها (١) .
 قد استدل القاطلون بجواز الاستغناء من غير جنس المستغنى منه
 بأدلة كثيرة ، ولعل من أهمها :

قوله تعالى ((واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا
 ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه فانتخذونه وذريته
 أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا)) (٢) .

وجه الدلالة في ذى الآية : أن الآية استغنت إبليسا من الملائكة
 على الرغم من أن إبليسا لم يكن من جنس الملائكة كما صرحت
 الآية بذلك ، ومع ذلك فقد أمر بالسجود معهم مطلقا ، وهذا
 دليل على جواز الاستغناء من غير جنس المستغنى منه ، وإلا لم
 يكن ليصح أمر إبليس بالسجود مع الملائكة وهو ليس من جنسهم .
 وذهبت طائفة أخرى أكثرهم حنابلة إلى أنه لا يصح الاستغناء
 من غير جنس المستغنى منه ، واستدلوا على ذلك بأدلة ، من
 أهمها :

الاستغناء صرف اللفظ بحرفه عما يقتضيه لولاه كان داخلا
 فيه . ولأن الاستغناء مأخوذ من الغنى ، ويقال : غنيت فلانا عن
 رأيه ، وغنيت عنان دابتي .

١- كشف الأسرار للبخاري ج ٣ ص ١٣٦ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٣٨٤ ،
 المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٢٦٢ ، المستغنى للغزالي ج ٢
 ص ١٦٧ ، المنحول للغزالي ص ١٥٩ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣
 ص ٤٣ ، الأحكام للآمدي ج ٢ ص ٣١٣ ، التبصرة للشيرازي ص ١٦٥
 ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٨

ولأن الاستثناء إنما يصح لتعلقه بالأول لعدم استقلاله ،
والإصحاح استثناء كل شيء من كل شيء لاشتراكهما في معنى عام .
فم إن الاستثناء تخصيص فلا يصح التخصيص في غير داخل فيه
مطلقا ، وليس الاستثناء من غير الجنس إلا من قبيل ذلك . ولهم
أدلة أخرى على ذلك يرجع إليها في مظانها (١) .
وترى طائفة رابعة أن الاستثناء من غير الجنس يجوز بشرط
أن يتوهم دخوله في المسنى منه بوجه ما ، وإلا لم يجز .
ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .
وبطبيعة الحال هؤلاء أجمعهم لا يرون الاستثناء من غير الجنس
حقيقة في الاستثناء .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول جواز الاستثناء من غير جنس
المستثنى منه ، وحول كونه حقيقة في الاستثناء وعدم ذلك .

وجه نظر

لا بد من توضيح نقطة هامة وهي أن ذا الخلافة ذو معنى عظيم
وأثر كبير ، وليس صحيحا ما ذكره بعض الأصوليين من أن الخلافة
فيه لفظي ، وليس معنويا (٣) ؛ ذلك أن الذين ذهبوا إلى أنه

١- العدة لأبي يعلى ج٢ ص٦٧٣ ، المختصر للطوفي ص١١١ ، شرح
الكوكب لابن النجار ج٣ ص٢٨٦ ، وأعد لابن اللحام
ص٢٥٦ ، البرهان للجويني ج١ ص٣٨٤ ، الوصول لابن برهان
ج١ ص٢٤٣ ، المستصفي للغزالي ج٢ ص١٧٠ ، المحصول للرازي
ج١ ق٣ ص٤٣ .

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٢٨

٣- المصدر نفسه ص١٢٨ .

لا يجوز الاستثناء من غير جنس المستثنى منه يؤولون كل تلك النصوص التي استدلت بها الجمهور القائلون بجوازها ، ويقولون : ان معنى " الا " في تلك النصوص كلها هو " لكن " . ودونما شك هذا التاويل لا يسعفه سياق تلك النصوص ، فعلى سبيل المثال :

الآية التي استدلت بها الجمهور ، وهي امر الملائكة بالسجود لآدم ، اذا اوتت " الا " فيها بان معناها " لكن " ، ترتب على ذلك تفكيك معنى الآية ، لان معناها عندئذ يكون (فسجد الملائكة لكن ابليس كان من الجن) ، وغير خاف بطلان مثل ذا التاويل ، وليس ادل على ذلك من ان صدر الآية الذي فيه امر الملائكة بالسجود لم يعلم ان ابليسا - عليه اللعنة - كان من المأمورين بالسجود الا بدلالة اداة الاستثناء وهي " الا " وقد دلت هذه على ان ابليسا كان من المأمورين .

واضف الى هذا انه بذاك التاويل يترتب عليه ان هناك حذفاً في الآية ، لان من المعلوم ان " لكن " اداة من ادوات الاستدراك .. وعليه يكون معنى الآية (لكن ابليسا لم يسجد) ، ولا يمكن الوقوف عند هذا الحد في ذكر المحذوف في الآية ، بل لا بد من حرف عاطف آخر ليستقيم هذا المعنى المزعوم ، وليكون هناك ربط بين معنى الآية .. وعليه يكون معنى الآية (لكن ابليسا لم يسجد " و " كان من الجن) . لا ريب بان مثل ذا التاويل يتضمن الحط من المنصوص ، وكل تاويل كان ذلك شأنه ، فانه مردود ، وباطل ..

ثم ان الاصل هو عدم اللجوء الى التاويل ، ولا يلجأ اليه الا اذا كانت هناك ثبوت قرائن داعية الى ذلك ، ولا فريضة صحيحة في ذى الآية تدعو اليه ، فوجب عدم التاويل ..

وإذا ما تبين بطلان تأويلهم المزعوم اتضح أن الخلافة ذو معنى ،
وأخر وحتى خلافة الجمهور في كون الاستثناء من غير الجنس حقيقة
أو مجازاً له أثره الهام ذلك لأن من قال :

انه حقيقة في الاستثناء يعني ذلك انه يجوز التخصيص به مطلقاً
وأما من قال :

انه مجاز ، فانه لا يصح التخصيص به ، لأنه لا يخصص بالمجاز .
وهذا دليل على أن الخلافة حول جواز الاستثناء من غير الجنس
وحول كونه حقيقة في الاستثناء ذو أثر واضح في الأصول .
وإذا ما تجاوز ذلك النقاش كان لا بد من ابداء وجهة نظري حول
أي من الآراء ظليق بالترجيح ، والصواب .

أرى أن لرأي القاضي قوة ، ومثاقفة ، ويسانده النصوص ،
واللغة ، لأن لفظ الاستثناء اذا أطلق فانه يصدق على المتصل
منه (الاستثناء من الجنس) ، وعلى المنقطع منه (الاستثناء
من غير الجنس) .

هذا الذي يتبادر الى الذهن عند اطلاعه ، والتبادر من علامات
الحقيقة .

وقبل أن اختم القول في هذا أود أن أشير الى أن ماذكره
أصحاب الرأي الثالث من قيد ، لا روح فيه وذلك لأن كل ما يذكر
من أمثلة للدلالة على جواز الاستثناء من غير الجنس ، ليس
فيه مثال إلا ويكون مما يتوهم دخوله فيه ، وليت أولئك وضعوا
ضابطاً آخر غير التوهم ، ذلك لأن التوهم مسألة نسبية ، ومختلفة
في حقيقتها ، وأنى لهم بتحديد ضابط تحديداً متفقاً عليه ..

اذن لا قوة فيما ذهبوا اليه ، وليتهم أراحوا أنفسهم ،
فيقولوا بما قال به الجمهور والقاضي .

المطلب الثالث

استثناء الأكثر عند القاضي

يختلف علماء الأصول في استثناء الأكثر . هل يجوز أن يكون ما بقي من المستثنى منه أقل من المستثنى ، أم لا بد من أن يكون المستثنى منه أكثر من المستثنى ؟ يرى القاضي أنه لا يجوز استثناء الأكثر ، ويشترط في الاستثناء أن يكون المستثنى منه أكثر من المستثنى ، ولا يصح أن يكون المستثنى مساويا ، أو أكثر من المستثنى منه إطلاقا .. واستدل على ذلك :

الدليل الأول : أن العرب تستبعد وتستتبع قول القائل : لفلان على عشرة دراهم إلا تسعة ، وتعد العرب مثل ذا القول من مستهجن الكلام ، ولا ينطق به إلا هازل ، ولذلك لا يصح استثناء المساوي ، واستثناء الأكثر ..

الدليل الآخر : الاستثناء بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، وصح مخالفة ذا الأصل في جواز استثناء الأقل مطلقا ، لأن الأقل قليل الخطور بالبال بدليل أن المقر يستدرك هذا الأقل في استثناء الأقل بخلاف استثناء الأكثر فإنه لا يستدرك ذلك ، ولذلك جاز استثناء الأقل ، ولم يجز استثناء المساوي ، والأكثر .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) الباجي (٢) ابن العربي (٣) ،

١- التخييص للجويني ج٢ ص٥٣٨ ، البرهان للجويني ج١ ص٣٩٦

٢- أحكام الفصول للباجي ج١ ص١٨٧

٣- المحصول لابن العربي ص٣٧٥ .

الغزالي (١) ، ابن برهان (٢) ، الرازي (٣) ، الأمدى (٤) ،
القرائى (٥) ، ابن السبكي (٦) ، الشيرازي (٧) ، ابن اللحام (٨)
الإصفهاني (٩) ، العطار (١٠) ، آل تيمية (١١) .

وذا الذي ذهب إليه القاضي يخالف ما عليه الجمهور الذين
يرون أنه يجوز استثناء الأكثر مطلقا ، واستدلوا على ذلك
بأدلة ، من أهمها :

قوله تعالى ((قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك
منهم المخلصين)) (١٢) مع قوله ((ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان إلا من اتبعك من الفاوين)) (١٣) .

وجه الدلالة : أما أن يستوي الفاؤون والمخلصون ، عندئذ يكون
هذا من نوع استثناء المساوي ، وأما أن يتفاوتوا كان يكون

- ١- المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٧١
- ٢- الوصول لابن برهان ج ١ ص ٢٤٨
- ٣- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٥٤
- ٤- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٣١٨
- ٥- شرح تنقيح العصول للقرايى ص ٢٤٥
- ٦- الأبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٤٨
- ٧- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٤٠٤
- ٨- المختصر لابن اللحام ص ١١٧ ، القواعد لابن اللحام ص ٢٤٧
- ٩- شرح المنهاج للإصفهاني ج ١ ص ٣٨٣
- ١٠- الحاشية للعطار ج ٢ ص ٤٧
- ١١- المسودة لآل تيمية ص ١٥٤
- ١٢- سورة ص آية : ٨٢ ، ٨٣
- ١٣- سورة الحجر آية : ٤٢ .

الغاوون اكفر ، او العكس ويكون ذلك استثناء الاكفر ، - ولا محالة - لا بد من احد هذين الامرين .. واي منهما كان ، دل ذلك على جواز استثناء المساوي ، واستثناء الاكفر .. ومن ادلتهم :

قوله تعالى ((يا ايها المزمّل قم الليل الا قليلا نصفه وانقص منه قليلا او زد عليه ورتّل القرآن ترتيلا)) (١) وجه الدلالة : استثنائي من الليل نصفه ، وذلك دليل على جواز استثناء المساوي ، لانه اذا قسم الليل الى نصفين ، فقام في النصف الاول ، ولم يقم في الثاني ، كان ذلك دليلا على جواز استثناء المساوي . ولو كان هذا لا يصح ، لما دلت هذه الآية على ذلك ..

وقالوا ايضا ان من قال لغيره : له علي عشرة الا تسعة ، لم يلزمه سوى واحد فقط ، وما دام ذلك كذلك فانه يجوز استثناء المساوي ، والاكفر .. ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢) هذان هما الرأيان اللذان وردا حول هذا الموضوع .

والجدير ذكره هنا ان الذين يرون منع الجواز اعترضوا على ادلة القاطنين بالجواز ، واؤولوا بعضها ، فقالوا : ان معنى " الا " في قوله تعالى ((ان عبادي ليس لك عليهم

١- سورة المزمّل آية : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤

٢- كشف الاسرار للبخاري ج ٣ ص ١٢٢ ، تيسير التحرير لامير بادشاه ج ١ ص ٣٠٠ ، الفروق للقرافي ج ٣ ص ١٦٨ ، احكام الفصول للبايجي ج ١ ص ١٨٧ ، شرح تفتيح الفصول للقرافي ص ٢٤٤ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٣٩٦ ، المنحول للغزالي ص ١٥٨ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٧٠ ، المعتمد لابي الحسين ج ١ ص ٢٦٣ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ٣١٨ ، المسودة لآل تميمية ص ١٥٥ ..

سلطان إلا من اتبعك من الفاوين)) هو " لكن " . ويعني هذا أن الاستغناء فيه منفصل ، والنزاع في الاستغناء المتصل ، هذا من وجه .. ومن وجه آخر لو فرض جدل بأن معنى " إلا " فيه استغناء فإنه لا يدل على ما ذهبوا إليه من احتمال تساوي الفاوين والمخلصين ، وإنما يكون المستغنى منه هو الأكثر من المستغنى لأن قوله " ان عبادي " عام يشمل بني آدم ، والملائكة ، ومن المعلوم أن كل الفاوين أقل من الملائكة وحدهم ، ناهيك عن عباد الله المخلصين .. وعليه فإن الآية حجة عليهم ، وليست لهم ، لأن الاستغناء حينئذ يكون استغناء الأقل ، ولا أحد يخالف في جواز ذلك مطلقا ..

وأما دليلهم الفاني المتمثل في آيات المنزل ، فإن " إلا " فيها ليس للاستغناء ، لأن النصف غير مستغنى ، وإنما هو ظرف للقيام به ، وتقديره : قم الليل نصفه إلا قليلا .. وليس في هذا استغناء البتة .

وأما ما ادعوه من أن حكم ذلك القائل لغيره : له علي عشرة إلا تسعة ، فليس هذا محل اتفاق ، ولم ينعقد إجماع على ذلك (١) .

وجه نظر

أود أن أشير إلى أن القاضي كان ممن يرى جواز استغناء الأكثر ، وقد اعترف أنه انتصر لذلك الرأي دهرًا من الزمان ، غير أنه تراجع عنه ، ورأى عدم الجواز ، وقد نقل عنه تصريحه بذلك الجويني (٢) ، والآمدي (٣) .

١- الاحكام للآمدي ج٢ ص٣٢٠

٢- التلخيص للجويني ج٢ ص٥٣٨

٣- الاحكام للآمدي ج٢ ص٣١٨ ..

ويعني هذا ان ما ذكره ابن برهان من ان القاضي كان

مترددا غير قويم .

وأيا ما كان الأمر فإن الرأي القائل بالجواز هو الأولى ،
والأخرى بالمصير إليه .. ويتقوى ذاك الرأي بمناقشة اعتراضات
المانعين على أدلة المجيزين :

أولا : ان ما زعموا من ان معنى "الا" في آية (ان عبادي ..)
هو " لكن " لا يعدو من ان يكون ذلك الزعم مجرد تحكم مختلف
الى دليل صحيح ، وآية ذلك :

ان سياق الآية لا يدل على ذلك من قريب ، او من بعيد ، ويرفضه ،
ومعنى " الا " في الآية الاستثناء .

ثانيا : ما افترضوه في كون " الا " في الآية للاستثناء ،

ومع ذلك فإنه لا يدل على جواز استثناء المساوي ، او الأكثر
لأنه يصدق على الملائكة أيضا .

هذا الافتراض اقرب الى الخيال منه الى الحقيقة ، ويأباه
السياق كليا ، وبيان ذلك :

المراد بـ " عبادي " هو بنو آدم ، ولا يدخل معهم الملائكة ،
والدليل على هذا قوله تعالى (رب بما اغويتني لأزینن لهم فی
الأرض ، ولأغوينهم أجمعین الا عبادك منهم المخلصین) (١) .
فهذه الآية برهان ساطع على ان المراد من " عبادي " هم بنو آدم
ولست ادري كيف ادرجوا في ذلك الملائكة دونما حجة ، وكل
الوقائع تشهد ان ابليس - عليه لعنة الله - لم يحتج على
تفضيل بعض الملائكة عليه ، كما انه لم يحدث له شأن مع
الملائكة يجعله يسعى الى اغوائهم دونما سبب ، وانما الذي

احتج على تفضيله عليه هو آدم - عليه السلام - وابناؤه من بعده ، وقد كان ذا التفضيل سببا في طرده من الجنة عند ما أبى أن يسجد لآدم بأمر الله ، وعنده استحق لعنة الله وسخطه ، وغضبه يوم القيامة ..

ثم انه لم يدخل هؤلاء الجن مع الملائكة ، لأنه يصدق عليهم ما يصدق على الملائكة .. اذن ليس هنالك من داع يجعل ابليسا يسعى في اغواء الملائكة ، واذا بطل ذلك تبين أن المراد ب"عبادي" هم بنو آدم فقط .

واما الآية الثانية فهي الأخرى لا يخلو اعتراضهم عليها من تعسف واضح ، ذلك لأن الزعم بأن " إلا " فيها ليس للاستثناء وانما هو ظرف .. هذا الزعم بحاجة الى دليل ، لأنه لم يأت " إلا " في اللغة ليفيد الظرف ، ولعل المعنى الذي يفهم من الآية هو الذي فيه تلميح الى الزمان ، ومع ذلك فان " إلا " فيها استثناء ، ويتضح هذا كثيرا اذا تبين موقع " نصفه " من الإعراب ، وهو أنه " بدل " من " قليلا " ، و" قليلا " مستثنى من " الليل " ، وبما أن " نصفه " بدل من " قليلا " ، فانه هو الآخر مستثنى لأن البدل كما يعرفه ابن مالك :

" هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة " (١).

ومعنى هذا أن الآية تقرر بأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - أمر بقيام كل الليل ، لأن " الليل " لفظ عام ، ثم خفف عنه القيام ، وأمر بقيام نصفه عن طريق أداة الاستثناء " إلا " ؛ ولذا كان - صلى الله عليه وسلم - يقوم نصف الليل أحيانا ، ويقام في النصف الآخر .

١- شرح الغنية ابن مالك لابن عتيل ج ٣ ص ٢٤٧ .

اذن اعتراضهم على اعتبار " الا " فى الآية استثناء ،
اعتراض فى غير محله ..

واما اعتراضهم على دعوى الاجماع على انه يجب على ذلك
القاتل درهم واحد .

فهذا الاعتراض لهم فيه الحق كل الحق ، ولم ينعقد اجماع على
ذلك .

ومهما يكن من شيء فان القول بالجواز هو الاولى ، والآخرى
بالترجيح والصواب ، ويكفي فيه تيك النصوص الواردة من
القرآن الكريم ...

المطلب الرابع
الاستثناء الواقع عقيب الجمل
المعطوفة عند القاضي

يختلف علماء الأصول فيما يعود اليه الاستثناء ، اذا كان
المستثنى منه جملا عطفا بعضها على بعض . هل يعود الى كل
المذكور ، أم يعود الى بعضه دون الآخر ؟
يرى القاضي انه لا يقال ان الاستثناء يعود الى اقرب مذكور
او انه يعود الى كل الجمل المذكورة ، وانما يتوقف في ذلك .
ويقصد بالتوقف هنا اننا لا ندرى حكمه في اللغة ، فننتوقف فيه
حتى يظهر لنا دليل يشهد لاحد الأمرين ، وليس معنى التوقف ان
الأمر يحتمل أحد الأمرين .
واستدل على هذا :

الاستثناء قد يرد في اللغة خاصا بالجملة الأخيرة من بين
الجمل المعطوفة ، كما هو الحال في قوله تعالى ((وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا)) (١)
وجه الدلالة : قوله " الا ان يصدقوا " خاص بالجملة الأخيرة
وهي قوله " ودية مسلمة الى اهله " ، ولا يمكن بأي حال من
الأحوال ان يعود الاستثناء هنا الى غير هذه الجملة الأخيرة ،
وهذا دليل على ان الاستثناء الواقع بعد الجمل المعطوفة قد
يرد خاصا بالجملة الأخيرة ..
وقد يرد الاستثناء خاصا ببعض الجمل ، وليس بكلها ،

كما في قوله تعالى ((والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
بأربعة شهاداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
أبدا إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله
عفور رحيم)) (١) .

وجه الدلالة : قوله " إلا الذين تابوا " هذا الاستثناء خاص
ببعض الجمل ، لأنه اتفاقا لا يعود إلى الجدل ، وإنما يعود
إلى الفسق باتفاقهم ، ويحتلف العلماء في عودته إلى
الشهادة أيضا ، وعدم ذلك .

وقد يرد الاستثناء عاما لكل الجمل المعطوفة .

وإذا كان كل هذا مما يرد به الاستثناء في اللغة ، فإنه يجب
التوقف فيه حتى يظهر دليل آخر ، أو قرينة دالة على أنه يعود
إلى الجملة الفلانية .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (٢) ،
الرازي (٣) ، الأمدي (٤) ابن السبكي (٥) ، ابن اللحام (٦) ،
ابن عبد الشكور (٧) ، الشوكاني (٨) .

وهذا الذي ذهب إليه القاضي يخالف ما عليه الجمهور من
الأصوليين الذين يرون أن الاستثناء بعد جمل متعاطفة يعود إلى

١- سورة النور آية : ٤ ، ٥

٢- التلخيص للجويني ج٢ ص٥٤٢

٣- المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٦٤

٤- الأحكام للأمدي ج٢ ص٣٢٣

٥- الإبهاج لابن السبكي ج٢ ص١٥٤

٦- القواعد لابن اللحام ص٢٥٧

٧- فواتح الرحموت لعبد العلي ج١ ص٣٢٣

٨- إرشاد الفحول للشوكاني ص١٣٢ ..

الجميع .. ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (١) ..
 وذهبت الحنفية الى ان الاستثناء بعد جمل متعاطفة يعود
 الى الجملة الاخيرة منها فقط ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع
 اليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة رابعة انه اذا كان الشروع في الجملة
 الثانية اضرابا عن الجملة الاولى ، ولا يضر فيها شيء مما في
 الاولى ، فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة ، لان الظاهر انه لم
 ينتقل عن الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها الى غيرها ، الا
 حد تم مقصوده منها .

واما ان لم تكن الجملة الاخيرة مخرجة عن الاولى ، بل لها بها
 نوع تعلق ، فالاستثناء راجع الى الكل عندئذ .. ولهم ادلتهم
 على هذا يرجع اليها في مظانها (٣) .
 هذه هي اهم الأدلة التي وردت حول هذا الموضوع .

- ١- شرح تنقيح الفصول للخرافي ص٢٤٩ ، المستصفي للغزالي ج٢
 ص١٧٤ ، المنحول للغزالي ص١٦٠ ، المحصول للرازي ج١ ق٢
 ص٦٣ ، الاحكام للآمدي ج٢ ص٣٢١ ، العدة لابن يعلى ج٢
 ص٦٧٨ ، المسودة لال تيمية ص١٥٦ ، شرح الكوكب لابن
 النجار ج٣ ص٣١٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٣٢
- ٢- كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص١٢٣ ، الاصول للسرخسي ج١ ص٢٧٥
 التلويح للتفتازاني ج٢ ص٣٠٣ ، تيسير التحرير لامير
 بادشاه ج١ ص٣٠٢ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج١ ص٣٣٢ ،
 الاحكام للآمدي ج٢ ص٣٢١
- ٣- المعتمد لابن الحسين ج١ ص٢٦٥ ، المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٦٤
 الاحكام للآمدي ج٢ ص٣٢١ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٣١٤ .

والذي يترجح لي أن لرأي القاضي وزنا بفتيلا ، ويقوم على واقعية ، وسلامة من كل مطعن ، وخاصة أن التوقف الذي يرمى إليه توقف لحين ظهور دليل مرجح ؛ وإذا لم يلح في الإفتق قرينة فاصلة بين الاحتمالات وجب التوقف ..

وإنما صفوت الى ذا الرأي لأنه لا يصادم مع النصوص، ولا يتعارض معها مطلقا، فتقوله تعالى ((فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه

فانه مني الا من اعترف عرفته بيده)) (١) ، فالاستثناء هنا في هذه الآية " الا من اعترف عرفته "عائد الى جملة "فمن شرب منه " ويعني هذا انه لم يعد الى اقرب مذكور ، ولا الى كل الجمل .

وقوله تعالى ((لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من ازواج ولو اعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا))(٢) . فالاستثناء هنا " الا ما ملكت يمينك " عائد - ولا محالة - الى الجملة الاولى ، وهي قوله " لا يحل لك النساء " ، فلم يعد الى اقرب مذكور ، ولا الى كل الجمل ..

وهذا غييض من فييض من النصوص التي تخالف ما ذهب اليه الجمهور ، والحنفية . وكل ذلك مدعاة الى ترجيح ما ذهب اليه القاضي .. وقد يقول قائل :

ان هناك قرائن هي التي دلت على أن الاستثناء في هذه الايات يعود الى ما عاد اليه ، عندئذ يرد ذلك بأنه كلما يرد في الشرع - ان لم يعدم - نص يخلو من قرينة ، ولذلك يتوقف في شأن ما يعود اليه الاستثناء لحين ظهور قرينة ، وكل هذا مؤيد لرأي القاضي ..

١- سورة البقرة آية : ٢٤٩

٢- سورة الاحزاب آية : ٥٢ .

المبحث السابع
الإطلاق والتقييد عند القاضى

يعرف بعض الأصوليين (١) المطلق بأنه :

"اللفظ الدال على مدلول شائع فى جنسه "

والمقيد هو : " ما كان من الألفاظ دالا على مدلول معين ، أو دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه " .

وقيل : المطلق هو : " ماتناول واحدا غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه " . وإنما المقيد فهو : " ماتناول معيناً أو موصوفا بزائد " .

ويتفق أكثر علماء الأصول بأنه يجب العمل بالمطلق ما لم تنعم دلالة على تقييده ؛ ويتفقون أيضاً بأن هناك حالات يحمل فيها المطلق على المقيد ، كما لو اتحد حكم وسبب المطلق والمقيد ، فإنه اتفاقاً يجب حمل المطلق على المقيد ، ونقل عن القاضى هذا الغزالي (٢) .

وهناك حالات أخرى لا يحمل فيها المطلق على المقيد اتفاقاً كما لو اختلف حكم وسبب المطلق والمقيد .

وإنما لو اتحد المطلق والمقيد فى الحكم ، واختلفا فى السبب ، فهل يجوز حمل المطلق على المقيد ، أم لا ؟ يرى القاضى أن المطلق والمقيد إذا اتحدا فى الحكم ، واختلفا فى السبب ، لم يحمل المطلق على المقيد إلا أن يدل

١- الأحكام للمدى ج ٣ ص ٥ ، ٦ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣

ص ٣٩٢ ، ارشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٤

٢٧٦- المستصطفى للغزالي ج ٢ ص ١٨٥ .

القياس على ذلك .. واذا لم يدل قياس على ذلك ، لم يجز حمله على المقتيد .

ويعني هذا انه اذا لم يكن هناك ثمة جامع - علة - يجمع بين علة كل من المطلق والمقتيد ، فانه يعمل بالمطلق فيما دل عليه ويعمل بالمقتيد فيما دل عليه ، ولا يحمل احدهما على الاخر.. نقل عنه هذا الراي الباجي (١) ابن النجار (٢) الشوكاني (٣) .
ولعل ذا الراي للقاضي يتضح عبر هذا المثال :

قال تعالى ((والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبته من قبل ان يثماسا)) (٤) .

وقال ايضا ((ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة ودية مسلمة الى اهله)) (٥) .

فالآيتان اتحدتا في الحكم هنا وهو: وجوب عتق الرقبة ، ولكنهما اختلفتا في السبب :

ففي الآية الاولى سبب العتق هو : الظهار مع اردة العودة ، وفي الآية الثانية سبب العتق هو : القتل الخطأ .

واطلعت الرقبة في الآية الاولى ، ويجب فيها عتق الرقبة اي رقبة مؤمنة كانت او كافرة ، وتيدت الرقبة في الثانية بانها يجب ان تكون مؤمنة فقط ..

١- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ١٩٢

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٠٣

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٤٥

٤- سورة المجادلة آية : ٣

٥- سورة النساء آية : ٩٢

عند القاضي يحمل المطلق هنا على المقيد ، لأن القياس دل على ذلك ، اذ هناك جامع يجمع بين علتي المطلق والمقيد وهو : تشوف الشرع الى اعتناق الرقاب المؤمنة دون الكافرة منها . ويتحقق ذلك في كلتا الكفارتين ، لذلك يحمل المطلق هنا على المقيد من أجل ذا الجامع بين عليتهما .

وإذا كان القاضي قد اختلف الى هذا الرأي ، فان هو الرأي الذي عليه الجمهور.. ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة اخرى انه في هذه الحالة يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة الى دليل آخر ، وانما من وضع اللسان ، واللغة .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

وذهبت الحنفية الى انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد مطلقا ؛ لأن ذلك يكون من باب الزيادة على النص ، وغير خاف بطلان ذلك .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٣) .

- ١- احكام الفصول للباجي ج١ ص١٩٢ ، الاحكام للآمدي ج٣ ص٧ ، المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٢١٨ ، القواعد لابن اللحام ص٢٨٣ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٤٠٢ ، التبصرة للشيرازي ص٢١٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٥ .
- ٢- الاصول للسرخسي ج١ ص٢٦٧ ، كشف الاسرار للبخاري ج٢ ص٢٨٧ ، التلويح للتفتازاني ج١ ص٦٣ ، تيسير التحرير لامير بادشاه ج١ ص٣٣٠ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج١ ص٣٦٥ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٢٦٧ .
- ٣- المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٢١٨ ، الاحكام للآمدي ج٣ ص٨ .

ويظهر لي أن قول القاضي والجمهور باشتراط حمل المطلق على المقتيد عند اتحادهما في الحكم ، واختلافهما في السبب أن يتحدا في العلة غير دقيق ، ولو قيل :
يحمل المطلق هنا على المقتيد اذا دل دليل على ذلك ،
يكون هذا توافقاً واولى (١) .

والجدير ذكره أن الجويني (٢) نقل عنه رأياً يفيد هذا ،
الأمر الذي يزول به الخلاف بينه وبين من رأى أنه يحمل على
المقتيد ما دام يدل على ذلك دليل من الشارع مطلقاً ، سواء كان
قياساً أم غير قياس ..

١- الإشارات للباجي ص ٤١ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ١٨٦

٢- التخييص للجويني ج ٢ ص ٦١٢ .

المبحث الثامن
البيان
المطلب الأول
تعريف البيان عند القاضي

تعددت تعريفات علماء الأصول للبيان ، ولم يسلم أي منها من نقاش ، واعتراض . ولعل من أدق التعريفات ، واكفرها سلامة من الاعتراضات تعريف القاضي له الذي استهله بالتعرض لمعنى البيان في اللغة ، ليكون ذلك ارضية قوية يفتئ عليها عند ما يعرفه اصطلاحاً اصولياً .

ذكر القاضي أن البيان في اللغة له معان كثيرة ، ويرجع مآلها جميعها الى " الظهور " ، ويقال :

بان الأمر ، اذا انكشف ، وبان الهلال والفجر اذا ظهر ، والابانة هي الاظهار .. وكذلك التبئين ، وقد ترد الابانة ويراد بها القطع والفصل ، ويقال :

ابينت يده ، اذا قطعت ، وفصلت عن الجسد .

وفي كل هذا معنى الظهور ذلك أن ما كان متصلاً بجملة كان لا يعرف على حياده تميزاً ، فاذا فصل ، وقطع ، ظهر ووضح ..
اذن يصل القاضي بكل هذا الى أن معنى البيان هو الظهور ، والابانة الاظهار ..

وأما البيان في الاصطلاح الاصولي عنده فهو :

" الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه " .

نقل عنه هذا التعريف الجويني (١) الغزالي (٢) ابن العربي (٣) ،
الأمدي (٤) ، الشوكاني (٥) .
وقبل الخوض في شرح تعريفه هذا أشير الى أن مآذره القاضي
سبقه إليه علماء اللغة (٦) .
شرح هذا التعريف :

لا بد من الإشارة الى أن هذا التعريف يركز على ما تحصل
به المعرفة في الأمور غير الضرورية ، وهو الدليل ، كما أشار
الى ذلك الغزالي (٧) ، وهذا التفتت من القاضي الى فعل المبين
(بكر الباء) .

وقوله : " الدليل " يقصد به كل ما يمكن أن يتوصل فيه
بالنظر الصحيح الى العلم ، وقد يكون ذلك باخراج الشيء من
حين الإشكال والابهام الى حين الوضوح والظهور ، ويصدق هذا على
الدليل السمعي والدليل العقلي ، وكذلك يصدق على الإمارة ،
والقرينة ، وفي الوقت نفسه يخرج كل ما لا يتوصل فيه بالنظر
الصحيح ، بل بالنظر الخاسد الى العلم .
وقوله : " الذي يتوصل فيه بصحيح النظر الى العلم "

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٦٤١ ، البرهان للجويني ج ١ ص ١٦٠

٢- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٦٥ ، المنحول للغزالي ص ٦٤

٣- المحصول لابن العربي ص ٢٧٨

٤- الأحكام للأمدي ج ٣ ص ٢٩

٥- إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٤٧

٦- مختار الصحاح للرازي ص ٧٢

٧- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٦٥ .

يقصد به ما كان طريق النظر فيه صحيحا مفيدا للعلم ،
وليس الظن .. وعليه فان ما اُدعى فيه النظر الصحيح الى الظن
لا يكون ذلك بيانا . ويعني هذا خروج الأدلة غير القطعية ،
فان النظر فيها لا يتوصل الى العلم بل الى الظن .

هذا ملخص شرح موجز لتعريفه الذي يتجلى فيه عدم
التفريق بين الدليل والبيان ، بل انه يرى ان من انواع الأدلة
البيان ، وليس كل دليل بيانا ، وكل بيان دليل - ولا محالة -
ولذلك فان البيان اخص من الدليل ..

وإذا كان القاضى قد ضمن تعريفه باشارات تومي عدم صدق
مصطلح " البيان " على الأدلة الظنية ، فان ذلك يخالف ما عليه
الأصوليين ، ذلك لان البيان عندهم هو :

الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد .
وبعبارة موجزة عندهم هو : الدليل على المراد (١) .
ويعني هذا عدم التفريق بين دليل قطعي ، ودليل ظني ، فكل ما
صح ان يكون دليلا ، صح ان يكون بيانا .

وهذا مخالف لما رام اليه القاضى في تعريفه ، لان الدليل اذا
لم يفض الى العلم " القطعي " لم يكن بيانا وان سمي دليلا .
اذن تعريف القاضى فيه الدقة والتركيب ، ويكاد ان يكون
جامعا مانعا .

وهناك طائفة ثالثة تعرف البيان بأنه :

اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح مطلقا (٢) .
وذا التعريف قريب من تعريف القاضى ، ولذلك نسبه الشوكاني

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٧

٢- الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٩ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٧ .

الى القاضي ، وزعم أنه هو الذي ارتضاه القاضي ، وكل من خاض
في الأصول (١) .

وهذا الذي ذكره الشوكاني ليس على إطلاقه ، لأن تعريف القاضي
تضمن قتيودا ، وتوسعا خلا منه هذا التعريف ..وعليه فإن في
نسبته ذلك الى القاضي نظرا ..

وممايجدر ذكره هنا أن الامدي ذكر ما يؤيد مذهب اليه
القاضي ، وهو :

الدليل عند الأصوليين : ما كان طريقه القطع ..

و أما الدليل عند الفقهاء فهو : ما كان طريقه الظن .

ويعني هذا أن من خالف القاضي في تعريفه تأثير بتعريف الفقهاء
نوعا ما .

المطلب الثاني تأخير البيان عند القاضي

ان هناك امورا كثيرة وردت في الشريعة تحتاج الى بيان لها كبيان المراد من العام ، والمطلق ، والمجمل ، والمشترك وغير ذلك .

والاصل ان يحق هذه الامور ببيان يبين المراد منها ، ولكن قد ترد ، ولا يرد معها بيان ، ويتأخر عنها ، وهذا التأخير لا يخطو من ان يكون تأخيرا عن وقت الحاجة الى البيان ، او يكون تأخيرا الى وقت الحاجة الى البيان . وقد اختلف علماء الاصول في كلتا الحالتين . . بمعنى هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ام لا يجوز تأخيره ؟

وهل يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة اليه ، ام لا يجوز ذلك ؟ يرى القاضي ان تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه بحيث لا يتمكن المكلف من معرفته ما تضمنه الخطاب من واجبات هورية غير جائز اطلاقا ، ولم يقع في الشرع قط . واستدل على ذلك :
الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع ، فاذا تأخر البيان عن وقت الحاجة اليه لم يتمكن المكلف من معرفته ما في خطاب الشرع . واذا لم يعرف ، دل ذلك على انه غير مكلف ، لانه حينئذ تكليف بما لا يطاق ، ولم يقع ذلك شرعا .

واما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اليه فان ذلك جائز ، وقد وقع في الشرع ، واستدل على ذا :
قوله تعالى ((فاذا قرأه فاتبع قرآنه ثم ان علينا ...

بيانه)) (١) .

وجه الدلالة : ان " ثم " للتراخي ، والتراخي يعني التأخير ، ولو لم يكن تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اليه جائزا لما اقتصرت الآية ب " ثم " .

وقوله تعالى ((الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن

حكيم خبير)) (٢)

وجه الدلالة : دلت الآية على ان تفصيل آيات الكتاب متراخ ، وذلك بآداة " ثم " التي تفيد التراخي ، فلو لم يكن تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اليه ، لما كان لهذه الآية من معنى ، ولا ل "ثم " اي معنى ..

وهناك آيات كثيرة دالة على مادلت عليه هاتان الآيتان من

جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة اليه .

واضف الى كل ذلك ان هنالك نصوصا متضاربة لم يرفقتها بيان من الشرع ، وانما تأخر الى وقت الحاجة اليها .

كقوله تعالى ((ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه

سبيلا)) (٣) .

فقد تأخر بيان المراد من هذه الآية الى وقت الحاجة المتمثل في حجه - صلى الله عليه وسلم - اذ بين المراد من الحج بقوله عامثا :

" خذوا عني مناسككم فانني لا ادري لعلي لا القاكم بعد عامكم

١- سورة التيامة آية : ١٨ ، ١٩ .

٢- سورة هود آية : ١ .

٣- سورة آل عمران آية : ٩٧ .

هذا وتفتت هاهنا وكل عرفة موفت " (١).

وكذلك قوله تعالى ((واعلموا اننا عنتم من شيء فان
 له خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن
 السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم
 الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير)) (٢).
 قوله " ولذي القربى " تاخر بيان المراد منه ، حتى اذا ما
 منع من نصيب ذي القربى بنو امية ، وبنو نوفل ، ويسأل
 الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم منع من ذلك بنو امية ،
 وبنو نوفل ؟

عندئذ بين لهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - ان المراد من
 " ذي القربى " بنو هاشم ، وبنو المطلب فقط (٣).
 فلو كان تاخير البيان الى وقت الحاجة اليه ممتنعا ، لما
 اختر الرسول هذا البيان ..

ثم انه لو كان يمتنع تاخيره الى وقت الحاجة ، اما : ان يكون
 ذلك لاستحاله في ذاته ؛ او لافضائه الى محال ، وكلا الامرين
 مستنك ؛ لانه لو لم يكونا منتفيين ، لعرف ذلك بضرورة ، او نظر .
 واذا لم يعرف باني منهما ، دل ذلك على عدم استحاله في ذاته ،
 وعدم افضائه الى محال .. نقل عن القاضي ذا الراي الجويني (٤)
 الغزالي (٥) ، الشوكاني (٦) .

١- رواه مسلم في صحيحه ج ٢ ص ٩٤٣

٢- سورة الانفال آية : ٤١

٣- رواه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ١١١

٤- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٦٥٢

٥- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٦٩

٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٢ .

وهذا الذي اختاره وارتضاه هو مذهب الجمهور من الأصوليين (١). وترى طائفة أخرى أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اليه .

ويعني هذا ان كل مجمل من عام ومطلق ، ونسخ ، وغير ذلك ورد في الشرع رافعه بيان ، واستدلوا على هذا بأدلة كثيرة ، من أهمها :

المقصود من خطاب الشرع هو وجوب العمل والقيام به ، ويتوقف ذلك على الفهم ، ولا يحصل الفهم دون البيان ، فلو جاز تأخير البيان عن الخطاب الى وقت الحاجة اليه ، لآدى ذلك الى تكليف ما ليس فى الوسع ، وذلك غير جائز ، فلا يجوز تأخيره الى وقت الحاجة .

ثم انه لو جاز تأخير البيان الى وقت الحاجة اليه ، فاما : ان يكون ذلك التأخير الى مدة معينة ؛ او يكون الى الأبد . وكلاهما باطل لأن كونه الى مدة معينة تحكم ، ولم يقل به أحد ، وكونه الى الأبد يلزم المحذور وهو التكليف مع عدم الفهم ، فلم يجز تأخيره الى وقت الحاجة ، وعن وقت الحاجة ..

١- كشف الأسرار للبخاري ج ٣ ص ١٠٨ ، شرح تنقيح العصول للقراني ص ٢٨٢ ، نشر البنود للشنقيطي ج ١ ص ٢٨١ ، البرهان للجويني ج ١ ص ١٦٦ ، الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٢٣ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٦٨ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٢٨٠ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٥٣ ، المسودة لآل تيمية ص ١٧٨ ، الأحكام للآدي ج ٣ ص ٣٥ ، ٣٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٢ .

ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظاهرها (١) .
وترى طائفة طائفة أنه لا بد من التفصيل ، واختلفوا فيما
بينهم .. فمنهم من يرى أنه يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل ، ولا يجوز تأخير بيان ما له ظاهر كالمطلق ، والعام
إلى وقت الحاجة .. وآخرون منهم يرون أنه يجوز تأخير بيان
النسخ فقط ، ولا يجوز غير ذلك .. ولكل منهم أدلتهم على ذلك
يرجع إليها في مظاهرها (٢) .
ذى هي أهم الآراء التي سيقت حول هذا الموضوع، ولا يخلو أكثرها
من تحكم واضح ، وجلي ، ولا مستند قويا له ..

وجهة نظر

ومما ينبغي الإشارة إليه أنه ليس هناك ضمت خلافه معتبر
في منع وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، اللهم إلا ما كان
من خلافه حول جوازه ، وعدم جوازه ، لأن الجميع يكادون يتفقون
على أنه لم يتأخر بيان عن وقت الخطاب مطلقا ، وترى طائفة
شاذة جواز ذلك ، وإن لم يقع (٣) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ١٦٦ ، الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٢٣ ،

المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٣٤٢ ، الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٣٦ ،
شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٥٣ ، نشر البنود للشافعي
ج ١ ص ٢٨١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٢ .

٢- المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٣٤٢ ، البرهان للجويني ج ١ ص ١٦٦ ،
الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٢٤ ، الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٣٦ ،
المسودة لآل تيمية ص ١٧٩ ، المختصر للطوفي ص ١١٩ ، ارشاد
الفحول للشوكاني ص ١٥٢

٣- الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٣٦ ..

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة، فان نظره الإنصاف والتحري تقتضي ترجيح ما ذهب اليه القاضي والجمهور ، وما استدلوا من أدلة على درجة عليه من القوة ، والسداد ، والوجاهة.. وما انكار جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جملة وتفصيلا الا قتولا يعوزه الدليل الصحيح القوي ، ومن أنكره، فعليه أن ينكر النسخ ، ومسائل التقييد ، والتخصيص التي تأخرت في أغلبها عن بيان المراد منها ، وعليه أيضا أن ينكر قضايا شرعية كبرى مثل الحج ، والصلاة ، واللعان ، اذا لم يرافق هذه القضايا كلها بيان فوري من الشرع ... وما أكثر النصوص التي أنزلت مجمل ، ثم بينها الرسول - عليه الصلاة والسلام - بعدئذ ..

ولا فرق بين انكار جوازه جملة ، وانكار بعضه تفصيلا ، وان كان الخطاب في انكاره جملة اعظم ، واجل ..

وأيا ما كان الأمر فانما استدل به المانعون من جوازه

منهار لا قوام له ، وبيان ذلك :

أن هذه الأمور من مطلق ، وعام ، وأمر ، ونهي ، كلها مفهومة للمكلف ، وفي وسعه أن يعمل بها كما هي ، بل عليه أن يعمل ببعضها وجوبا حتى يأتي بيان من الشرع أمرا اياه بترك العمل به كما هو الحال في الحكم المنسوخ ، يعمل به المكلف حتى يبلغه البيان وهو الحكم الناسخ ، عندئذ يترك العمل به ، وكذلك الحال في العام قبل أن يصل اليه بيان تخصيصه ، وهلم جرا .. اذن لا يستقيم زعمهم بأنه لا يمكن العمل بهذه الأمور لأنها غير مفهومة ، بل هي مفهومة للمكلف .

وأما ما ذكروه من أن جوازه يقتضي بيان تأخيره الى وقت معين ، أو الى الأبد، فهذا الاستدلال ضعيف ، لأن ذلك الوقت الذي يؤخر ..

البيان اليه معلوم عند الله تعالى ، وهو - تعالى - الذي يعرف اعمار آوامره ، ونواهيه ، وعموماته ، واجمالاته وليس على المكلف الا الامتناع بما فهمه من خطاب الشرع ، ان عموما فعموم ، وان اطلاقا فاطلاق ، وهكذا دواليكم .

واذا تبين ضعف ما تمسك به هؤلاء ، فمن باب اولى ان يلحق بذلك بطلان وضعف ما استدل به اولئك الذين فرقوا بين اولياء الامور ..

المطلب الثالث

تحقق الإجمال في النفي المضاف

إلى الجنس عند القاضى

يعرف بعض علماء الأصول الدليل المجمل (١) بأنه :

ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين ، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة ، أم بعرف الشرع ، أم بالاستعمال .
قيل : ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه .

ويختلف الأصوليون في تحقق الإجمال في " لا " النافية للجنس ،
بمعنى هل في قول الرسول - عليه الصلاة والسلام - :

" لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " (٢) إجمال ، أم لا ؟

يرى القاضى أن في هذا الحديث وأمثاله إجمالاً ، ولذا يجب التوقف في حمله على أي معنى بعينه مالم يأت بيان من الشارع يزيل ذلك الإجمال ، واستدل على هذا :

دليل الإجمال في ذا الحديث وأمثاله هو : ترده بين الكمال وبين نفي الصحة ونفي الكمال، لأنه لا بد من إضمار الصحة والكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر ؛ لأنه ليس هناك شيء معيّن يجب إضماره ، ومادام ذلك كذلك فإن الإجمال متحقق فيه ، ويتوقف في حمله على أي من المعنيين حتى ياتي بيان من الشارع..

١- الأحكام للأمدى ج ٣ ص ١٣ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٤٩

٢- أخرجه البخاري في صحيحه ج ١ ص ١٩٢ ، ومسلم في صحيحه ج ١ ص ٢٩٥ .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ابن العربي (٢) الغزالي (٣) ،
الباجي (٤) ، ابن برهان (٥) الآمدي (٦) ، آل تيمية (٧) ، العطار (٨) ،
الشوكاني (٩) .

وذهب جمهور الأصوليين الى انه لم يتحقق الاجمال ، ولم يبق
في ذلك الحديث وامثاله التي تصدرت ب " لا " النافية للجنس .
واستدلوا على ذلك بأدلة من أهمها :

اما ان يكون هناك عرف شرعي ، فيحمل على المعنى الذي دل
عليه العرف الشرعي ، ويكون هنالك عرف لغوي ، فيحمل عليه ،
ولا يخلو من وجود احد هذين الأمرين .

ولذلك فانه لا يبقى اجمال في هذا الحديث وامثاله مطلقا .

ولهم أدلة أخرى يرجع اليها في مظانها (١٠) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ١٠٦

٢- المحصول لابن العربي ص ٢٢٠

٣- المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٥٣

٤- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٢٠١

٥- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٠٦

٦- الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٠

٧- المسودة لآل تيمية ص ١٠٨

٨- الحاشية للعطار ج ٢ ص ٩٤

٩- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٠

١٠- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٣٨ ، المنهاج للباجي

ص ١٠٣ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٧٦ ، المستصفي

للغزالي ج ١ ص ٣٥١ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٢٤٩ ،

الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٠ ، المسودة لآل تيمية ص ١٠٧ ، شرح

الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٢٩ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٠ .

ويظهر لي أن ما ذهب إليه الجمهور هو الأولى بالترجيح وهو الصواب ، وذلك لقوة أدلتهم .

والجدير ذكره في هذا المقام هو : أن لذا الخلافة انشأها ما جدا ، ذلك لأن اعتبار ذلك الحديث وأمثاله من النصوص التي تصدرت ب" لا " النافية للجنس مجملا يترتب عليه عدم الاحتجاج بها لأن المجمع ليس بحجة ؛ وأما الذين نفوا عنها الاجمال فإنه يحتج بها مطلقا ..

المبحث التاسع
التأويل عند القاضي
المطلب الأول
واجب المؤول عند القاضي

يرى القاضي أنه إذا ورد نص من الكتاب ، أو السنة ،
فما أن يظهر فيه قصد الشارع العموم بهذا النص ، أو
الخصوص .. وإذا لوح للمؤول أن الشارع قصد بنصه الخصوص ،
وجب عليه أن يختلف إلى ذلك . وإذا لوح له أنه قصد بنصه
العموم وجب عليه أيضا أن يأخذ به ، ولا يصح له الاستدلال بغير
ما قصده الشارع من النص مطلقا .

وإذا لم يظهر قصد الشارع ، ولم يعلم أن النص للعموم ، أو
للخصوص ، ولم يعتز بالنص بأي قرينة دالة على أحد الأمرين ،
عندئذ وجب على المؤول المجتهد أن يزن حكم ظنه في قياسه
الذي يراه مع مبلغ ظنه في عموم اللفظ وضا ، فإن رجحت كفة
ظنه في القياس الذي يراه - كأن يكون في ذلك تخصيص للنص -
حكم بغالب ظنه ذاك ، ولم يعبا بعموم اللفظ وضا .

وإذا رجحت كفة ظنه في عموم اللفظ وضا ، كان عليه أن
يتبع الحكم بموجب عموم اللفظ ، ويرد ظنه في القياس . وإذا
تعذر عليه الترجيح بين ظنيه ، وجب عليه التوقف في النص ولم
يصح له العمل بأي من ظنيه .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١)

من خلال اطلاعي في الكتب الأصولية لم ألق أحدا خالف
القاضي فيما ذهب إليه في ذاك الرأي ، اللهم إلا ما يمكن أن
يكون حول التخصيص بالقياس ، وقد مضى بنا بيان الآراء فيه ..

المطلب الثاني
من علامات التاويل الباطل
عند القاضي

ذكر القاضي أن هناك علامات اذا ظهرت في أي تاويل ، دل ذلك على أنه تاويل باطل ، وفاسد ، ومن تلك العلامات :
أولاً - أن يتضمن التاويل حمل كلام الشارع على ما يلحقه بالكلام الغث ، ومن ذلك :

تاويل بعض علماء الأصول الجرح في قوله تعالى ((يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ، وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين)) (١) على أنه لغرب الجوار (٢) .

ويريدون بذلك الرد على الشيعة الذين يرون أن الواجب في الرجلين هو المسح ، وليس الغسل ، لأنها عطفتا على الرأس ، وواجب الرأس المسح ، والمعطوف يتبع المعطوف عليه في الحكم .
ذهب القاضي الى أن مثل ذا التاويل يتضمن حمل كلام الشارع على ما يلحقه بالكلام الغث الذي لا يليق به ، ذلك لأن النصب في " أرجلكم " نصب في المعنى ، والنصب أخف الحركات ، فلا انتقال اليه أولى من الجمع بين كسرتين مفتحتين بالنسبة الى النصب ، فلم يسبق لغرب الجوار معنى الا مراعاة السجع ، والتقفية وذلك

١- سورة المائدة آية: ٦

٢- المنحول للغزالي ص٢٠١.

لا يليق بالقرآن الكريم .. نعم ، حسن النظم محبوب من
الغصيح اذا لم يحل بالمعنى .. فاما الاخلال بالمعنى ، واتباع
التعقيد فمن ركيك الكلام .

والوجه في جر لام " وأرجلكم " ما قاله سيبويه (١) :

ان العرب تعطف الشيء على الشيء اذا قرب منه من وجه ، وان
بعد من وجوه ، كقول الشاعر :

ورأيت زوجك في الوعى * متقلدا سيفا ورمحا (٢) .

الشاهد قوله " ورمحا " ، وجه الدلالة : هو ان الرمح لا يتقلد ،
ولكنه لكونه من الاسلحة عطف على السيئ لما بينهما من قرابة .
وكذلك الحال في عطف " وأرجلكم " على " بروؤسكم " ، لان امساس
الماء بطريق الغسل قريب من امساس الماء بطريق المسح ، فعطف
عليه لا لكونه ممسوحا ، بدليل ان الآية ذكرت " الى الكعبين " نفل
عنه هذا الراي الغزالي (٣) .

ومما ينبغي توضيحه هنا ان قراءة النصب ، وقراءة الجر
في قوله " وأرجلكم " كلتاهما متواتران ، وليست احدهما
بأولى من الأخرى بطبيعة الحال ، كما ذكر ذلك القرطبي (٤) .
فم انه اذا كان القاضي قد رد تاويل اولئك ، فإنه لا يختلف
عندهم في الذهاب الى ان واجب الرجلين في الوضوء هو الغسل ،
وليس المسح ، وانما خالفهم في طريقة استدلالهم ، وليس الا ..
ولعل قبوله تاويل سيبويه لخير دليل على ذلك .

١- الكتاب لسيبويه ج ص

٢- شرح ديوان المتنبي للعكبري ج ١ ص ٣١٦

٣- المنحول للغزالي ص ٢٠١

٤- الجامع للقرطبي ج ٦ ص ٩١

وانى لارى ان مذهب اليه القاضى فى رفض طريقتهم استدلالهم هو عين الصواب ، لان مراعاة السجع والتقفية اذا كان متمورا فى الشعر وفى كلام العرب ، فانه لا يحتاج اليه فى كلام الله عز وجل ، لان سببه النقص والقصور ، والشارع متنزه عن كل صفة نقص و قصور .

وليس هناك من ريب ان الاثمة الاربعة يرون ان فرض الرجلين فى الوضوء هو الغسل ، وليس المسح ... ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها فى مظانها (١) ..

واما الشيعة فانهم يرون ان فرضهما فى الوضوء هو المسح ، وليس الغسل .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها فى مظانها (٢)

١- الهاء: ج١ ص ٩ ، مختصر خليل للخرشي ج١ ص ١٢٥ ، ١٢٦ ،

تحفة المنهاج ج١ ص ٢١٠ ، كشاف القناع للبهوتي ج١ ص ١٠٨

٢- وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ج٢ ص ٢٩٤ ..

المطلب الثالث

ومن علامات التاويل الباطل عند القاضي

فانبا - أن يتضمن التاويل الحط - عن المنصوص فيبطل .

وذكر القاضي عدة أمثلة على ذلك منها :

١- تاويل بعض الأصوليين (١) قوله تعالى ((إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم)) (٢) أنه لا بد من اعتبار سد الحاجة في هؤلاء الأصناف المذكورين في الآية . وهذا يعني أنه يجوز صرف كل الزكاة الى صنف واحد من هؤلاء الأصناف ، ولا يجب تفرقتها على كل الأصناف .

ذهب القاضي الى رد - ذا التاويل ، وعده تاويلا يتضمن الحط عن المنصوص ، والعدول عنه دونما حاجة الى ذلك ، ولذا فإنه باطل وفاسد من وجهين :

١- أن الله عز وجل ذكر هؤلاء الأصناف الثمانية ، وجنسهم ، ووصفهم بصفاتهم التي يتميزون بها عن عداهم ، ثم أضاف - سبحانه - المال اليهم بلام الملك ، الأمر الذي يقتضي توزيع المال عليهم جميعا ، لأن تعريف الأصناف بصفاتهم كتعريفهم بألقابهم ، ولو أضيف الى أشخاص معينين وجب صرفه اليهم .
ب - مراعاة سد الخلات مع مراعاة جملة الجهات ممكنة ، ولا يبعد أن تكون مراعاة الجهات مقصودة هنا .

١- بيان المختصر للأصناف الثمانية ج ٢ ص ٤٢٩

٢- سورة التوبة آية : ٦٠ .

الأمر الذي يترتب عليه تعارض الاحتمالات ، مطابقة الظاهر
أولى من تركه .
وعليه فلا بد من مراعاة سد الخلق ، ومراعاة الجهات - الأصناف -
إذن تأويلهم ذاك فإسناد لا معول عليه إطلاقاً .. نقل عنه هذا الرأي
الغزالي (١) .

٢ - ومن الأمثلة : تأويل الحنفية (٢) قوله تعالى :
((واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي
القربى...)) (٣) بأنه لا بد من اعتبار الحاجة من " ذي
القربى " . فمن كان منهم ذا حاجة أعطي من الغنائم ، ومن لم
يكن ذا حاجة منهم ، حرم من الاعطاء .

ذهب القاضي إلى ردّ هذا التأويل لأنه يتضمن الحظّ عن
المنصوص وذكر أن فائدة ذكر " ذي القربى " هي تمييز الغنيمه
في حقهم عن الصدقات ، ذلك لأن الصدقات كانت محرمة عليهم ،
وكان تخصيصهم بشيء من الغنائم منحة في مقابلة منعهم من
الصدقات ، ولأنهم ولو كانوا فقراء لا تحلّ لهم الصدقات .
ثم إن الآية أضافت المال إلى " ذي القربى " بلام الملك ، واقتضى
ذلك وجوب قسمة المال عليهم جميعاً ، واعطائهم من الغنائم
مطلقاً ، كما نصت الآية على ذلك دونما التفات إلى اعتبار
حاجة منهم أو عدمها .. نقل عن القاضي ذا الرأي الغزالي (٤) .

١- المنحول للغزالي ص ١٩٢

٢- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ١٤٨

٣- سورة الأنفال آية : ٤١

٤- المنحول للغزالي ص ١٩٦ .

وقد أيد الطبري ما ذهب إليه القاضي في تفسيره (١).

٣- ومن الأمثلة : تأويل الحنفية (٢) قوله - عليه الصلاة والسلام - " في كل أربعين شاه شاه " (٣) بأنه يجوز أن تقوم الدراهم مقام الشاه لأن الدراهم في معنى الشاه ، وأقرب منها ، إذ هي مهياة للصرف إلى المتأرب على قرب ، ولذلك فلا مانع من إعطاء قيمة الشاه من الدراهم ..

ذهب القاضي إلى رد هذا التأويل ، واعتباره من التأويلات البعيدة الفاسدة ، لأن قوله " في كل أربعين شاه شاه " فيه تعيين للشاه ، ولا يقوم شيء بدلها .

ولأن الزكاة من جملة العبادات التي يغلب فيها الإلتباع ، وتنزل منزلة الصلاة ، والصوم ، ويجب ترك القياس عندها مطلقا ، ولو لاح معنى عن بعد ، لا يكون عليه أي تعويل .. نقل عنه هذا الرأي الغزالي (٤).

والذي يترجح لي أن ما ذهب إليه فيه القوة والمتانة ، وينبغي المصير إليه ، ذلك لأن إجراء القياس في كل العبادات ، وخاصة غير المعقولة المعنى منها لمؤد إلى إبطال شعائر كثيرة ولذلك ما دام لم ينص على علة الحكم في العبادات غير المعقولة المعنى كالصلاة والزكاة ، والصوم ، وغير ذلك ، فإن

١- جامع البيان للطبري ج ١٠ ص ٥

٢- تيسير التحرير لباشا ج ١ ص ١٤٦ ، مؤاتج البصائر ج ٢ ص ٢٢٠

٣- أخرجه الحاكم في المستدرک ج ١ ص ٣٩٥ ، والنسائي في المجتبى

ج ٨ ص ٥٧ ، وأبو داود في بطل المجهود للسهارنفوري ج ٨ ص ٥٣

٤- المنحول للغزالي ص ٢٠٠ .

الأولى بغاؤها كما هي ، والامتنثال بها كذلك ..
 وصدق البرماوي في قوله " فاذا كان التقدير "قيمة" شاهة"
 يكون قولهم باجزاء الشاهة ليس بالنص ، بل بالقياس ، فيترك
 المنصوص ظاهرا ، ويخرج ، ثم يدخل بالقياس ، فهذا عائد
 بابطال النص لا محالة " (١) .

٤- ومن الأمثلة : تأويل الحنفية (٢) حديث " أيما امرأة
 تكنت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل " (٣) على أن المراد ب"
 أيما امرأة " الصغيرة ، والأمة ، والمكاتبه .
 ذهب القاضي إلى رد وتأويلهم هذا بالدلة :

الدليل الأول : أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد ذكر في
 هذا الحديث أعم الإلفاظ ، ذلك لأن أدوات الشرط من أعم الصيغ ،
 وأعم تلك الأدوات في الدلالة على العموم هي " ما " و " أي " ،
 وإذا فرض الجمع بين الأدوات ، كان ذلك بلوغا في التعميم .
 وقد جمع بينهما الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الحديث
 مما يدل دلالة واضحة على إرادة التعميم ، وعليه فإن قوله
 " أيما امرأة " عام في كل امرأة حرة كانت ، أو أمة ، بل
 مكاتبه ، ولا وجه لتأويلهم ..

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٦٦

٢- تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ١٤٧ ، فواتح الرحموت
 لعبدالعلي ج ٢ ص ٢٥ ، بدائع الصنائع للكاساني ج ٢ ص ٢٤٩
 ٣- أخرجه الحاكم في المستدرک ج ٢ ص ١٦٨ ، وقال عنه : صحيح على
 شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقد صح وثبت برواية الأئمة
 الأشباه سماع الرواة ، بعضهم من بعض ، ورواه الترمذي
 في سننه ج ٢ ص ٤٠٨ ، وقال عنه : حديث حسن .

الدليل الثاني : ابتداء الرسول - عليه الصلاة والسلام - حكما ، ولم يكن قوله هذا جوابا لسؤال ما ، وإنما ابتداء حكما من عند نفسه ، مما يدل دلالة على أنه - عليه الصلاة والسلام - أراد بذلك تأسيس حكم شرعي ابتداء . وهذا يجعل ما ذهبوا اليه مرفوضا وبعيدا ؛ لأنه لا احتمال يذكر بأنه أراد بقوله ذلك المكاتبه أو الأمة ، كما أنه لا مجال لتخصيمه بأي مخصص آخر أو حصره في المكاتبه ، أو الأمة ، لأنه يمتنع من الفصح أن يعتم وهو يريد بيان خاص ، أو أن يضرب عن ذكر الخاص ، ويعمم دونما حاجة إلى ذلك .. لذا فإن تأويلهم بعيد وفاسد ..

الدليل الثالث : ان تأويلهم هذا بعيد عن وضع اللسان ، والعرف ، والتأويل السائغ ، ويحط الكلام عن مرتبة الفصاحة ، والجزالة ، ويحل المتكلم محل الحصر ، العبي الذي يعمم في غير ما عرض ، ويبتغي التخصيص من غير اشعار به مطلقا ، ومن المتفق عليه ان قوله - صلى الله عليه وسلم - بعيد كل البعد عن كل ما هو استهجان ، وعث ، وكل تأويل تضمن شيئا من ذلك - كما سبق - يرد ، ولا يصح نسبته اليه .
اذن تأويلهم غير سائغ ، وعليه فإنه يرد ، ويعتبر فاسدا .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، والغزالي (٢) .

والذي يظهر لي ان القاضي قد وفق فيما توفيق في رده ، ورفضه تأويلهم ، وفي كل دليل من أدلته القوة ، والوجاهة ،

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٥١٩

٢- المنحول للغزالي ص ١٨٣ .

والمتانة ، واذا اضيف الى كل ذلك ان الاصل عدم التأويل ، ولا يلجأ الى التأويل إلا اذا دعت الى ذلك قرينة من القرائن . فم ان اشتراط الولاية في النكاح هو الذي ينجم مع مقاصد الشريعة ، وهو الذي يحفظ كيان الاسر ، ولان الاولياء ادرى بمصالح ومنافع مولاتهم من انفسهن ..

وقد رد البرماوي على تأويلهم ردا جميلا ارى ان في نقله اضعاف قوة ومتانة على ادلة القاضي .. يذكر البرماوي :

وجه بعد تأويلهم ان الصغيرة ليست بامرأة في لسان العرب ، وقد ائتمروا بسقوط هذا التأويل على مذهبهم ، فان الصغيرة لو زوجت نفسها كان العقد عندهم صحيحا لا يتوقف على اجازة الولي . فلما ائتمروا بذلك فثروا الى حمله على الأمة ، فائتمروا ببطلانه بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - فلها المهر ، ومهر الأمة انما هو لسيدها ، ففترّوا من ذلك الى حمله على المكاتب ، فتقيل لهم : هو ايضا باطل ، لانه حمل لصيغة العموم الصريحة ، وهي " اي " المؤكدة بما معها في قوله " ايما " على صورة نادرة لا تتكرر ببال المخاطبين غالباً في غاية البعد (١) .

هذه بعض الأمثلة التي ذكرها القاضي معترضا على بعض التأويلات التي انطبقت عليها علامات التأويل الفاسد ، والبعيد ...

المطلب الرابع

تأويل حديث عبادة عند القاضي

وإذا كان قد رد هذه التأويلات واصفا إياها بأنها تأويلات فاسدة ، وبعيدة ، فإن له هو الآخر تأويلا ، يمكن وصفه بأنه تأويل فاسد ، وبعيد ، وذلك التأويل هو ما ذكره حول حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - الذي روى عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - أنه قال :

" خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ، ونفتي سنة " ، والسيب بالسيب جلد مائة والرجم " (١) .

يرى القاضي أن هذا الحديث يعارض حديث جابر - رضي الله

عنهما - الذي فيه أن الرسول رجم ماعزا ، ولم يجلده قبل

الرجم (٢) . ولذا فإن حديث عبادة عند القاضي ليس إلا هفوة .

واستدل على ذلك :

الدليل الأول : أن من يقتل بالأحجار أي - معنى لجلده مائة ،

وهو يدق إلى الموت بالأحجار ، لذلك فلا بد من اعتبار حديث عبادة هفوة .

الدليل الآخر : لا يستبعد أن يكون عبادة قد سمع الجلد في

قول الرسول " البكر بالبكر جلد مائة " فاطرد على ذكر "الجلد"

في السيب ، ولا نهاية لمواقع إمكان الغلطات في الروايات، ولعل

هذا الحديث من تلك الغلطات التي تقع في الروايات .

١- رواه مسلم في صحيحه ج ١١ ص ١٩٠ ، وابن ماجه في سننه ج ٢

ص ٨٥٢ ، وأبو داود في سننه ج ٢ ص ٤٥٥ ، والإمام أحمد في

الدليل الثالث : هناك اجماع على عدم جلد الثيب الزاني .
وعليه فان حديثه هفوة . نقل عن القاضي هذا الراي الجويني (١) .

وجهة نظر

لست ايبس عدم قبول القاضي حديث عبادة ، بيد انني غير مرتاح لطريقة رفضه اياه ، وكل ما ذكره من ادلة لا يستقيم اي منها ، بل كلها مردودة جملة وتفصيلا ، واني لاخالها هفوة عظيمة ، وزلة كبيرة منه ، وما كان له ليجور كل هذا الجور على هذا الحديث ، بل ما كان له ليتعسف في رفضه الخبر كل هذا التعسف . واني لوتي على كل دليل من ادلة باجلاء ضعفه ، وهزأته . .

فدليله الاول : دونما شك يشم فيه رائحة ذلك التاثر في الرجوع الى العقل احيانا في قضايا شرعية لا ينبغي للعقل البشري ان يلججها وما استغربه ، وهوله ، ليس بمستغرب في الاسلام بتاتا ، ولا يضيره الا لا يقبل العقل ذلك ، فانه ليس مرجعه بعم انه لا يعدو من ان يكون ما ذكره من ان يكون اعطاء دور للعقل ليحسّن ويختج ، وهو نفسه لا يرى ذلك - كما سبق - ، وما دام لا يرى التحسين والتفبيح العقليين ، فهلا طبقت ذلك على هذا الحديث ، وقبله قبولا مادام مصدره الشرع . .

وما دليله الثاني : فان ما ذكره على شف جرف هار من السقوط والتحكم . . وكيف يستجيز القاضي وقوع الغلط من راو من الصحابة بمنزلة عبادة بن الصامت ؟ ومادام زعم انه يحتمل الوقوع في الغلط . فلماذا لا يحتمل عدم الوقوع فيه ؟ وذلك هو الاصل في نقل المرويات ، ثم ان الذي . .

يليق بمكانة الصحابة - رضوان الله عليهم - هو عدم الوقوع في الغلطات المزعومة ، ذلك لأن المعهود عنهم حرصهم الشديد على نقل أقوال الرسول ، وإفعاله - صلى الله عليه وسلم - بدقة متناهية ، ويقتضيه تامة عظيمة .. فعلى أي أساس يجرّد القاضي عبادة - رضي الله عنه - من هذه الصفة - صفة الدقة واليقظة عند سماع الأحاديث - ؟
ليس للقاضي فيما اختلف إليه في هذا التأويل إلا مجرد تحكم ، وتوسع لا صحة له ، ولا يليق بمثله علما وفتها !!

وأما دليله الثالث : فإنه مردود ، وباطل بطبيعة الحال ، لأنه لو كان هناك إجماع في المسألة لما كان فيها كل هذا الخلاف ولما رد القاضي نفسه حديث عبادة بهذه الطريقة ، وكان حديث جابر كافيا ومرجعا .
وأضف إلى هذا أنه مادام للمسألة نص من السنة فلاي إجماع ينعقد بعدد ؟

ثم ان من المعلوم أنه كان من الصحابة من كان يرى الجمع بين الجلد والرجم في الضيق الزاني .. فهذا هو أمير المؤمنين - علي بن أبي طالب - يجلد سراقا - عند ما زنى وهو ضيق - يوم الخميس ، ثم يرحمه يوم الجمعة ، ويقول :
" جلدته بكتاب الله ، ورجمته بسنة الرسول - عليه الصلاة والسلام - " .

فالذي تصح دعوى الإجماع ، وأي إجماع انعتقد في ذلك ، هل هو الإجماع الصريح ، أم هو الإجماع الضمني - السكوتي - ؟
وأما الأول فإنه مستبعد جدا ، لأنه ضنت كتب الأصول والتاريخ أن تذكر شيئا من ذلك ؛ وأما الثاني فإن القاضي ليس من ...

القائلين به ، ويرى انه ليس بحجة .
 واذنا بطل كلا الأمرين ، تبين ضعف ما استدل به ، واتضح
 انه مجرد تحكم محض ، وجور غير معهود في أحد الصحابة، وغير..
 معهود منه هو نفسه فرد الآراء المحالفة لأرائه ..
 ويظهر بعد ذلك ان حديث عبادة صحيح ، ويكفيه صحة ان
 يكون مرويا في صحيح مسلم . ويمكن عده مع حديث جابر من باب
 تعارض الأدلة ، ويتبع في دفع التعارض الطرق المشهورة في
 ذلك .

وقد أحسن الإمام الشافعي (١) عند ما لم يحتج به ، وذكر
 ان حديث جابر نسخ حديث عبادة بن الصامت ، ولذلك فانه يعمل
 بحديث جابر ، ويهمل حديث عبادة ، لانه صار منسوخا .

المبحث العاشر
النسخ عند القاضي
المطلب الأول
تعريف النسخ عند القاضي

تعددت واختلفت تعريفات علماء الأصول للنسخ ، وليس هناك
سمت اتفاق بينهم على تعريف بعينه ، ولعل من أدق التعريفات
تعريف القاضي - كما وصفه الشيرازي - بأنه "صح ما قيل في حد
النسخ (١) .
النسخ في اللغة :

يرى القاضي أن النسخ في اللغة : لفظ مشترك بين الرفع
والنقل وليس هذا الرأي محل اتفاق بين الأصوليين ، إذ منهم
من يرى أن النسخ في اللغة : الإزالة ؛ ومنهم من يرى أنه في
اللفظ : الرفع فقط ، وطائفة ثالثة ترى أنه في اللغة :
حقيقة في النقل ، ومجاز في غيره (٢) .
ومهما يكن من شيء فإن ما ذكره القاضي لعل درجة كبيرة من
الصواب ، كما تشهد لذلك كتب اللغة (٣) .

وأما النسخ في الاصطلاح :

- وإذا كان القاضي قد رأى أن النسخ في اللغة لفظ مشترك
بين الرفع والنقل - فإنه قد نقل عنه عدة ألفاظ تعبر عن رايه

١- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٤٨١

٢- الأحكام للآمدي ج ٣ ص ١١٢ ، المختصر لابن اللحام ص ١٣٥

٣- المصباح للفيومي ج ٢ ص ٢٧١ .

في تعريفه النسخ اصطلاحاً اصولياً ، وتتفق تلك اللفاظ في المعنى
ولعل من ادقها تعبيراً عن رأيه هو ما نقله عنه الرازي (١) ابن
برهان (٢) ، الشيرازي (٣) ، الأمدى (٤) ، ابن السبكي (٥) الشوكاني (٦) :

"النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه " .
ونقل عنه تعريف آخر ، فيه اختصار ، والتفات إلى نقطة هامة ،
وهي هل النسخ رفع ، أم لا ؟

وذلك التعريف الذي يحدد رأيه في ذلك هو ما نقله عنه
الجويني (٧) ، ابن العربي (٨) ، الأصفهاني (٩) ، الغزالي (١٠) ،
الاسنوي (١١) :

" النسخ هو رفع الحكم الثابت بعد ثبوته " .

وبالنظر إلى هذين التعريفين عنه ، يخيل إلى المرء إلى أن هناك
فرقاً جوهرياً بينهما ، ويتمثل في أول لفظ لكليهما ؛ إذ في ..

- ١- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٤٢٣
- ٢- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٧
- ٣- شرح الملح للشيرازي ج ١ ص ٤٨١
- ٤- الاحكام للأمدى ج ٣ ص ١١٣
- ٥- الإبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٢٢٧
- ٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٦١
- ٧- البرهان للجويني ج ٢ ص ٢٩٤
- ٨- المحصول لابن العربي ص ٥٨٠
- ٩- شرح المنهاج للأصفهاني ج ١ ص ٤٦٢
- ١٠- المنحول للغزالي ص ٢٩٠
- ١١- نهاية السؤل للاسنوي ج ٢ ص ٢٢٧

النقل الأول عنه أول لفظ فيه هو " الخطاب " ، بينما لا وجود لذا اللفظ في النقل الثاني عنه ، الأمر الذي يعتبر بحق فرقا جوهريا ، ذلك لأن التعريف الأول يبدو فيه جليا ذلك التركيز الكبير على دليل النسخ ، وليس على النسخ نفسه ، فكان - القاضي يريد أن يصل الى أن ما ينسخ به في حقيقة الأمر هو الخطاب ، وهذا منه رد على أولئك الذين كانوا لا يرون الخطاب :ناسخا (١) .

وأما التعريف الثاني فانه تعريف حقيقي للنسخ ، وان كان يعاب عليه ذلك الاختصار المختل المتمثل في الاطلاق المجرد عن كل القيود اللازمة التي لا بد منها ليمتيز بها النسخ عن غيره . ولعل هذا التعريف الثاني رد على أولئك اليهود الذين يرفضون النسخ ، ويعتبرونه من باب البداء ، وأن رفع الشابت خلف (٢) . وهو في الوقت نفسه رد على أولئك الذين يصرون على أن الرفع ليس حقيقة في النسخ ، وإنما هو الإزالة ، وما عداها فمجان فيه .. وبما أن القاضي لا يرتاح لذلك الرأي ، ويأباه ، فانه يرى أن النسخ حقيقة في الرفع والنقل .. لذلك استعمل تعريفه هذا بلفظ " رفع " .

اذن يمكن القول بأن الدافع الحقيقي للقاضي وراء كلا هذين التعريفين ، إنما هو الرد على بعض مخالفيه ، وفي الوقت نفسه تناول لعملية النسخ نفسها تعريفا وتحديدا ، وتعريف ما ينسخ به ، وهو دليل النسخ ، أعني الخطاب الشرعي ..

١- وثم في " الزاوية " ، النسخ لمصطفى زبيد ج ١ ص ١٠١

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٢ ، والبداء يعني الظهور بعد الخفاء ، وفي الاصطلاح يراد به : نشأة رأي جديد لم يكن موجودا من قبل ، وهو إمارة من إمارات الجهل والنقصان في الغالب .

وإذا تبين هذا الأمر علم أن كلا النقلين عنه صحيح ، لا تعارض بينهما البتة ، ولا يعاب على القاضي أن يرى كلا ذين التعريفيين في آن واحد ، بل يعاب على أولئك الذين لم يدركوا الدافع الحقيقي وراءهما ، ولم يفتنوا على شراشة تلك المواجهة التي كانت نيرانها عارمة بين القاضي والمعتزلة من جهة ، وبينه وبين اليهود والنصارى من جهة أخرى ، وقد عانى ظروفنا قاسية مريرة مع كلتا الجماعتين - المعتزلة وأهل الكتاب - . . وليس التعريفان اللذان ذكرهما إلا من افرازات تيك المواجهة الخطيرة ..

وعليه فإنه يمكن تصنيف التعريفيين بأن الأول تعريف لدليل النسخ ، لا لعملية النسخ نفسها . وأما الثاني فهو - التعريف الحقيقي لعملية النسخ ، ولولا مخافة نسبة تعريف - لم اعترض عليه - إلى القاضي يجمع بين التعريفيين تحت سقف واحد لاخترت تعريفا شاملا للنسخ عنده ، ويكون ذلك بضم تعريفيه إلى بعضهما البعض فينتج ذلك تعريفا هو :

رفع الحكم الثابت بالخطاب الثاني الدال على أن ما كان ثابتا بالخطاب الأول ، لم يعد ثابتا على وجه لولاه لكان الخطاب الأول ثابتا مع تراخيه عنه ..

وبهذا يسلم تعريفه للنسخ من كل اعتراض جوهرى ، وان لم يسلم من بعض الاعتراضات المتمثلة في كونه يحصر دليل النسخ في الخطاب فقط ..

شرح التعريف :

ومهما يكن من شيء فإن كل تعريفات النسخ محل اعتراض ونقاش . ولعل ما اعتدت عليه في ذا البحث من تناول شرح لتعريفات القاضي الراني مواصلا ذلك ، ومطبقته على هذا التعريف ، غير أنني أخلي الساحة للغزالي هنيئها ليتولى شرح تعريف القاضي المركن على " دليل النسخ " ، وما هو يقول :

"أثرنا لفظ " الخطاب " على لفظ " النص " ليكون شاملا للفظ ، والفحوى ، والمفهوم ، وكل دليل ، لأنه يجوز النسخ بجميع ذلك .

وطبقا لذا القول للغزالي لا يبقى مجال للاعتراض على تركيز القاضي على أن النسخ خطاب فقط ، ذلك لأنه أدخل تحته كل ما يصلح أن يكون دليلا ، ويصدق ذلك على فعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - مادام يعتبر دليلا ..

ويواصل الغزالي شرحه قائلا : وتقيد الحد بـ " لخطاب المتقدم " - المقصد من ذلك هو : أن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيل حكم العقل من براءة الذمة ، لأن ذلك لا يسمى نسخا ، لأنه لم يزل حكم خطاب .

وتفيد الارتفاع بـ " ارتفاع الحكم " ليعم ذلك جميع أنواع الحكم من التذنب ، والكراهة ، والإباحة ، والحظر ..

وقوله " على وجه لولاه لكان ثابتا " الهدى من ذلك بيان أن حقيقة النسخ الرفع ، فلو لم يكن هذا ثابتا ، لم يكن هذا رافعا ، لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة ، وأمر بعبادة أخرى بعد تصرف ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا .

وقال " مع تراخيه عنه " لأنه لو اتصل به لكان بياننا واتماما لمعنى الكلام ، وتقديرا له بمدة أو شرط ، وإنما يكون ..

رافعا اذا ورد بعد ان ورد الحكم ، واستقر بحيث يدوم لولا
الناسخ .

هذا مجمل ماشرح به الغزالي (١) تعريف القاضي الذي ارتضاه ،
ودافع عنه بضراوة شديدة ، واني لاراه شرحا وافيا نوعا ما ،
مما يحدوني الى عدم اضافة اي شرح آخر عليه ، وان كان لا بد
من الإشارة الى ان ما ذكرته من ان هذا التعريف تعريف لدليل
النسخ يصدق هذا آخر لفظي شرح الغزالي " بحيث يدوم لولا
الناسخ " .

والجدير ذكره هو ان هناك عدة تعريفات للنسخ ، يرجع
اليها في مظانها (٢) .

١- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٠٧ .

٢- الاصول للسرخسي ج ٢ ص ٥٤ ، كشف الاسرار للبخاري ج ٣ ص ١٥٥ ،

بيان المختصر للاصفهاني ج ٢ ص ٤٩٣ ، العدة لابي يعلى ج ٣

ص ٧٧٨ ، المسودة لال نيمية ص ١٩٥ ، الاعتراف للحازمي ص ٧٨ ،

المعتمد لابي الحسين ج ١ ص ٣٩٦ ، شرح الكوكب لابن النجار

ج ٣ ص ٥٢٥ .

المطلب الثاني
الفرق بين النسخ والتخصيص
عند القاضي

يذكر علماء الأصول فروقا كثيرة بين النسخ والتخصيص ، وبعضها متفق عليه ، وبعض آخر مختلف فيه ، ولم أعتد على فروق كثيرة بينهما عند القاضي ، اللهم إلا فرق واحد يعتبر أساسا لكل الفروق الأخرى تقريبا .

يرى القاضي أن أهم فرق بينهما هو :

أن النسخ رفع للحكم بعد ثبوته ، وأما التخصيص فأنه بيان المراد باللفظ العام ، وليس رفعا له .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) .

يريد القاضي بهذا الرأي الرد على أولئك الذين قالوا أن النسخ بيان لمدة انتهاء العبادة (٢) .

ولا يرضى القاضي أن يقال أن النسخ بيان ، وقد مرّ تعريفه للبيان ، وليس النسخ ببيان ، والتخصيص هو الآخر ليس رفعا .. هذا ما ألتفت إليه عند القاضي من التفريق بين النسخ والتخصيص ، وقد ذكر علماء الأصول فروقا آخر يرجع إليها في مظانها (٣) .

١- البرهان للجويني ج٢ ص١٣١٤

٢- الأصول للسرخسي ج٢ ص٥٤ ، كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص١٤٥ .

٣- المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٥٤ ، الاعتبار للحازمي ص٤٠ ،

الابهاج لابن السبكي ج٢ ص١١٩ ، الاحكام لابن حزم ١٢ ج٤

ص١٦٦ ، الاحكام للآمدي ج٣ ص١٢٤ ، النسخ لمصطفى زيد ج١ ص١٢٢ .

المطلب الثالث

طبوت النسخ في حق من لم يبلغه
عند القاضي

يكاد علماء الأصول يتفقون في أن الناسخ إذا كان مع
جبريل - عليه السلام - لا حكم له قبل أن يصل إلى الرسول - صلى
الله عليه وسلم - (١).

ولكن هل يثبت النسخ في حق من لم يبلغه إذا كان قد وصل إلى
الرسول ، أم لا يثبت في حقه حتى يبلغه ؟
يرى القاضي أنه يجوز أن يقال :

إن الأمر قد نسخ عن من لم يبلغه ، وإذا بلغه الناسخ بعد ذلك ، لزمه
المصير إلى موجب الناسخ ، ولا يكون ذلك بالأمر المتقدم ، وإنما
باعتقاد آخر له ، ولو كان كل شيء آخر قبله بعد ذلك أنه
أمر ، ثم نسخ عنه ، وجب عليه عند ذلك أن يصير إلى موجب النسخ ..
نقل عنه هذا الرأي آل تميمية (٢).

ويعني هذا الذي ذهب إليه أن النسخ يثبت في حق من لم يبلغه ،
وإن كان غير ملزم بالمصير إلى موجب إلا بعد بلوغه إليه .
وهذا الذي اختلف إليه يخالف ما عليه جمهور الأصوليين ،
وهو أن النسخ لا يثبت في حق من لم يبلغه ، ولا يلزم المكلف
حكم الناسخ حتى يبلغه .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها
في مظانها (٣) .

١- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٢٠ ، الاحكام للآمدي ج ٣ ص ١٨٢

٢- المسودة لآل تميمية ص ٢٢٣

٣- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٥٠ ، المنحول له ص ٣٠١ ، الاحكام للآمدي

ج ٣ ص ١٨٢ ، التبصرة للشيرازي ص ٢٨٢ ، المسودة لآل تميمية ص ٢٢٣ .

والذي يظهر لي أن هذا الخلاف بين القاضي والجمهور لا أثر له في الأحكام وفي الواقع ، وإن كان الأثر العقيدي قد يترتب عليه نوعا ما ، ذلك لأن ما اعتبره القاضي نسخا لا يلزم المكلف به إلا أن يبلغه حكم النسخ ، فيلتزم به عندئذ .
 ومثل ذلك هو عين ما ذهب إليه الجمهور .
 إذن لا أثر عمليا لهذا الخلاف ، اللهم إلا إذا فسر بأن المراد بـ " ثبوت الحكم في حقه " هو ثبوت الحكم في الذمة الذي يستلزم وجوب القضاء (١) ، عندئذ يكون للخلاف أثر عملي ، ولا يخفى ضعف ما ذهب إليه القاضي في تلك الحالة .
 ولست على يقين بأن القاضي يرى معنى الثبوت كذلك ، وذلك لعدم عثورني على شيء عنه يفيد ذلك .

المطلب الرابع نسخ الخبر عند القضي

لا يخلو مدلول الخبر من أن يكون مما يمكن تغييره كالإخبار
الماضية ، والمستقبلية .. أو يكون مما لا يجوز تغييره مطلقا
كالإخبار الدالة على وجود الله عزوجل ، وعلى صفاته من علم
وارادة ، وسمع ، وكلام ، وغير ذلك ... ومادام الخبر أحد هذين
الأمريين ، فهل يجوز دخول النسخ في الخبر بكلا مدلوليه ، أم لا ؟
يرى القاضي أن خبر الله وخبر الرسول - صلى الله عليه
وسلم - لا يجوز فيه دخول النسخ مطلقا ، سواء كان من الأخبار
التي لا يمكن تغييرها كالإخبار وجوده تعالى ، وصفاته ، أو كان
من الأخبار التي يمكن أن تتغير كما في الأخبار الماضية ..
كقوله تعالى ((ولقد أرسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم ألف
سنة الا خمسين عاما)) (١).

فقد أخبر الله أن نوحا - عليه السلام - أرسل في قومه ألف عام
الا خمسين سنة .. ولذا فإنه لا يمكن أن يدخل النسخ في مثل ذا
الخبر ، ويقال حينئذ :

ان الله لم يرسل نوحا في قومه ألف عام الا خمسين سنة ، بل
سبعمائة عام ، أوغير ذلك ..

أو في الأخبار المستقبلية كقوله تعالى ((وان الساعة آتية لا
ريب فيها)) (٢) .

فقد أخبر الله تعالى بأن الساعة ستأتي - ولا محالة - لا يمكن

٢٧٦- سورة العنكبوت آية: ١٤

٢٧٧- سورة الحج آية: ٧ .

ان ينسخ هذا الخبر ، ويقال : ان الساعة لن تناتي بعد .
 اذن النسخ لا يدخل في الخبر مطلقا ، واستدل على هذا :
 نسخ الخبر يؤدي الى الكذب - لا محالة - ، وتعالى الله عن
 الكذب علوا كبيرا .. نقل عنه هذا الرأي الامدي (١) ، آل تيمية (٢)
 والشوكاني (٣) .

ويرى القاضي مع رايه ذاك انه يجوز نسخ الاخبار ، بمعنى
 انه يمكن ان يامرنا الله باخبار الناس بان زيدا سيدخل
 الجنة ، ثم ينسخ الله هذا الاخبار ، وينهاها عن ان نخبر زيدا
 بذلك .. لا يمتنع مثل هذا النسخ ، نقل عنه هذا الرأي آل
 تيمية (٤) .

ويكاد يكون رايه هذا محل اتفاق بين جمهور علماء الاصول (٥)
 ولم يخالف فيه الا المعتزلة (٦) .

واما ما ذهب اليه في رايه الاول ، فانه يخالف ما يراه
 الجمهور ، وهو ان النسخ يجوز دخوله في الاخبار التي يمكن

١- الاحكام للامدي ج ٣ ص ١٥٧

٢- المسودة لآل تيمية ص ١٩٦

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٥

٤- المسودة لآل تيمية ص ١٩٦

٥- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٧٥ ، الايات البيئات

للعبادي ج ٣ ص ١٥٤ ، المحلى على جمع الجوامع للبناني

ج ٢ ص ٨٥ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٥٤١ ، المسودة

لال تيمية ص ١٩٦

٦- المعتمد لآبي الحسين ج ١ ص ٤٢١ .

تغييرها كالأخبار الماضية ، والمستقبلية ، وسواء كانت
وعدا أو وعيدا ، لأن النسخ بيان ، والخبر عام يجوز اخراج
بعض الشيء فيه بطريق البيان .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع
اليها في
مظانها (١) .

وترى طائفة بالغة أن هنالك فرقا بين الأخبار الماضية ،
والأخبار المستقبلية ، ويجوز دخول النسخ في الأخبار المستقبلية ،
ولا يجوز في الأخبار الماضية ، لأن نسخ الأخبار الماضية فيه
تكذيب ، بينما نسخ الأخبار المستقبلية يجري مجرى الأوامر
والنواهي التي يجوز النسخ فيها .. ومن هؤلاء من يرى أن النسخ
لا يدخل على الأخبار المستقبلية إلا ما كان منها وعدا فقط ..
ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .
هذه هي الآراء التي وردت حول ذي المسألة ..

وجه نظر

انه يجب التفريق بأن هناك ثمت اجماعا على أن النسخ
لا يدخل في الأخبار التي لا يمكن تغييرها كالأخبار وجوده تعالى ..
وعليه يجب حصر الخلاف في الأخبار التي يمكن تغييرها .

١- المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٤٨٦ ، المعتمد لأبي الحسين ج
ص ٤١٩ ، الأحكام للآمدي ج ٣ ص ١٥٨ ، العدة لأبي يعلى ج ٣
ص ٨٢٥ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٥٤٤ ، ارشاد
الفتول للشوكاني ص ١٦٦

٢- المسودة لآل تيمية ص ١٩٧ ، العدة لأبي يعلى ج ٣ ص ٨٢٥ ،
الأحكام للآمدي ج ٣ ص ١٥٨ ، ارشاد الفتول للشوكاني ص ١٦٦ .

وبالنظر الى كل الآراء التي وردت في ذلك ، فان الانصاف يقتضي ترجيح ما اختلف اليه القاضي ترجيحاً ، لأن نسخ الخبر لا يخلو من أن يكون قائله كاذباً ، أو يكون غير مدرك بما يخبر به ، وكلا الأمرين يجب تنزيه المسلم عنهما ناهيك الشارع .
 ومما يؤيد ذا الاتجاه هو أنه لم يرد خبر قط في الشرع نسخ مدلوله بعد وروده ولو كان جائزاً لوقع .
 وليس التفريق بين الأخبار الماضية والأخبار المستقبلية إلا مجرد تحكم ، يعوزه الدليل الصحيح القويم ..

المطلب الخامس

النسخ لا الى بدل عند القاضى

يختلف علماء الاصول في جواز النسخ لا الى بدل .. بمعنى هل يجوز ان ينسخ الله حكما شرعيا دون ان يشرع بدله حكما شرعيا آخر ، أم لا ؟
يرى القاضى انه يجوز ان ينسخ الشارع حكما شرعيا دون تشريع حكم شرعى آخر محله ، وقد وقع فى الشرع .
واستدل على ذلك :

الدليل الاول : كما يجوز ان يرفع الله التكاليف كلها دون تشريع تكاليف اخرى محلها ، فمن باب اولى ان يجوز له رفع بعض التكاليف دون ان يشرع فى محلها تكاليف اخرى .
الدليل الاخر : لا يترتب على افتراض وقوع ذلك اى احالة فى العقل ، وذلك دليل على جوازه ، لان ما لا يترتب على افتراض وقوعه محال فى العقل جائز عقلا ..

واضح الى هذا وقوعه فى الشرع فى قوله تعالى ((۱۶۱شفتتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأتوا الصلاة وآتوا الزكاة ..)) (١).
وجه الدلالة : كان الواجب عند ارادة مناجاة الرسول - عليه الصلاة والسلام - تقديم صدقة ، ثم نسخ هذا الواجب بهذه الآية لا الى بدل ، اذ لم يرد مع الحكم الناسخ حكم شرعى آخر ، مما يدل على جواز النسخ لا الى بدل .

نقل عنه هذا الراي ابن السبكي (١) ، وابن النجار (٢) .
وهذا الذي ذهب اليه القاضي موافق لما يراه الجمهور (٣) .
وترى طائفة اخرى انه يجوز وقوع ذلك عتلا ، ولكنه لم يقع
في الشرع مطلقا ، ولهم ادلة كثيرة على ذلك ، لعل من اهمها :
قوله تعالى ((ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها)) (٤) .
وجه الدلالة : كل منسوخ لا بد من ان يحل محله حكم آخر ، وقد
يكون ذلك بتشريع حكم خير منه ، او مساو له ، وقد عبر الامام
الشافعي عن هذا المعنى بقوله :
" ليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض ابدا ، كما
نسخت قبلت بيت المقدس الى مكانها الكعبة ، وكل منسوخ في
كتاب وسنة هكذا " (٥) .. ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في
مظانها (٦) .
وترى طائفة ثالثة انه يجوز النسخ لا الى بدل ، بشرط الا

١- الابهاج لابن السبكي ج٢ ص٢٣٨

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص٥٤٧

٣- فوائده الرحموت لعبد العلي ج٢ ص٦٩ ، البرهان للجويني ج٢

ص١٣١٧ ، المحصول للرازي ج١ ق٣ ص٤٧٩ ، شرح الكوكب لابن

النجار ج٣ ص٥٤٧ ، الاحكام للامدي ج٣ ص١٤٩ ، ارشاد

الفتول للشوكاني ص١٦٥

٤- سورة البقرة آية : ١٠٦

٥- الرسالة للشافعي ص١٠٩

٦- المعتمد لابي الحسين ج١ ص٤١٥ ، ارشاد الفتول للشوكاني ص١٦٥ .

يكون في العبادات ، فإنه لا يجوز فيها .. ولهم أدلتهم على هذا
يرجع إليها في مظانها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

ان النظر في هذا الخلاف ليوكد ضرورة توضيح معنى "البدل"
ذلك لان البدل الذي ذهب اليه القاضي والجمهور يعني : اتيان
حكم شرعي آخر محل الحكم الشرعي المنسوخ .. فلو رفع الشرع
حكما ، وبقي حكم الواقعة بناء على براءة الذمة مثلا ، فان
هذا لا يسمى بدلا ، لان براءة الذمة ، والحكم العقلي ليس حكما
شرعيا .. لذا لم يقولوا في تقديم الصدقة عند ارادة المناجاة
انه نسخ به حكم عدم تقديمه ، ذلك لان الامر كان على الاباحة
الاصلية ، ولكن بعد ما شرع فيه حكم شرعي - وهو وجوب تقديم
الصدقة عند ارادة المناجاة - ثم نسخ هذا الحكم دون ان يحل
محلله حكم شرعي آخر من استحباب ، او حظر ، كان النسخ هنا لا
الى بدل .. هذا هو معنى البدل عندهم الخاص .

واما معنى " البدل " عند مخالفيه ، فإنه اعم واشمل من ذا
المعنى وهو : تشريع حكم شرعي آخر محل الحكم الشرعي المنسوخ .
او رد الحكم الى ما كان عليه قبل النسخ من براءة اصلية ،
وغير ذلك ..

وهذا المعنى للبدل لا يراه القاضي ولا الجمهور ، لان الحكم اذا
رد الى ما كان عليه مثل البراءة الاصلية ، او الاباحة الاصلية
لا يكون ذلك تشريعا لحكم شرعي آخر ، وانما يكون النسخ حينئذ

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٥٤٥ .

لا الى بدل .. ومن اجل هذا قُطِعَ الأمدى بانه لم يخالف في جواز ذلك الا بعض الشذوذ (١) ..

وإذا تبين ذلك كان لا بد من وجهة نظري حول توثيق بين رأي الشافعي ورأي الجمهور الذين منهم القاضي ، وذلك عن طريق معنى " البديل " ، نعم على ضوء عبارات الإمام الشافعي نفسه . فإما عن طريق معنى البديل ، فإن تفسير " البديل " بانه يشمل رد الحكم الى ما كان عليه قبل الحكم المنسوخ ، أو فرض حكم شرعي محله .. يجعل ذا التفسير رأي الشافعي منسجماً مع رأي الجمهور ، ذلك لأن أي حكم في الشرع لا بد له من بدل إذا نسخ ، ولو كان ذلك البديل بردّه الى ما كان عليه قبل الحكم .. ولا خلاه في ذلك البتة . واني لعلى يقين بأن الشافعي كان يرمي الى هذا المعنى عند ما رفض وتوع النسخ لا الى بدل .

ولذلك قال : " وليس ينسخ فرض الا لاقت مكانه فرض " .

ويتأكد هذا التوثيق بين رأي الشافعي والجمهور ما ذكره الصيرفي من أن مراد الشافعي من عبارته تلك :

" أن ينقل من حظر الى اباحة ، أو من اباحة الى حظر أو تخيير ، على حسب الأحوال المفروض . كنسخ المناجاة ، فإنه تعالى لما فرض تقديم الصدقة أزال ذلك بردهم الى ما كانوا عليه ، فإن شاءوا تقربوا الى الله تعالى بالصدقة ، وإن شاءوا ناجوه من غير صدقة " (١) .

ويفهم من هذا أن مراد الإمام الشافعي بـ " لبدل " أعم من مراد الجمهور ، الأمر الذي يترتب عليه انعدام الخلاه الحقيقي بينه وبين الجمهور .

١- الأحكام للأمدى ج ٣ ص ١٤٩

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٥٤٨ .

المطلب السادس

الزيادة على النص عند القاضي

ان الزيادات التي تطرأ على النصوص لا تحلو من أن تكون زيادات مستقلة بنفسها ، وتكون زيادات غير مستقلة بنفسها . . ولا خلاف معتبرا بين علماء الأصول في أن الزيادة إذا لم تكن مستقلة بنفسها لم تكن نسخا . وكذلك لا تكون نسخا إذا كانت مستقلة بنفسها إلا أنها ليست من جنس العبادة المزيد عليها ، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة .

ولكن إذا كانت الزيادة مستقلة بنفسها ، وكانت من جنس المزيد فيها كزيادة ركعة على ركعات الظهر ، وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا هل تعتبر هذه الزيادة نسخا ، أم لا ؟ يرى القاضي أن هذه الزيادة إذا تضمنت رفع حكم شرعي في المزيد عليه ، كان ذلك نسخا لما تضمنته الزيادة .

ومعنى هذا أن الزيادة إذا غيرت حكم الأصل ، أو أصبحت شرطا في المزيد عليه بحيث لا يصح إلا بها فإنها تعتبر نسخا . ويتضح هذا التعليل في ذا المثال :

كان عدد ركعات الصلاة في بداية الأمر ركعتين ركعتين ، كما ورد ذلك في حديث عائشة - رضي الله عنها - (١) ، ثم زيد على هاتين الركعتين ركعتان أخريان في الظهر ، والعصر ، والعشاء ، وركعة واحدة في المغرب .

١- فتح الباري لابن حجر ج ١ ص ٤٦٤

فهذه الزيادة في عدد ركعات الصلاة غيرت حكم الاصل ، وهي شرط في صحة المزيد عليه ، اذ لا تصح صلاة الظهر الا مع هذه الزيادة - الركعتان - ، وكذلك العصر ، والعشاء ، والمغرب . وهذه الزيادة تعتبر نسخا ..

وما اذا لم تتغير الزيادة حكم الاصل ، ولم تصبح شرطا في صحة المزيد عليه ، فانها لا تكون نسخا، ويتضح هذا ايضا في
 ذالمفاتيح :

التغريب في جلد الزاني البكر كما في حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - . وقد كان الثابت في القرآن جلد مائة فقط ، ثم زيد على هذا الجلد تغريب عام ، وهذه الزيادة لا تتغير حكم الاصل الذي هو الجلد مائة ، وليس شرطا في صحة الجلد مائة . لذا فان هذه الزيادة ليست نسخا .
 واستدل القاضي على هذا :

ان الزيادة التي تفتح اذا غيرت حكم الاصل كان ذلك نسخا لان حقيقة النسخ : الا يجوز ما كان جائزا في الاصل ، ويصدق هذا على هذه الزيادة المغيرة لحكم المزيد عليه .. نقل عنه هذا
 الراي الجويني (١) ، ابن العربي (٢) ، الشيرازي (٣) ، آل تيمية (٤) الشوكاني (٥) .

-
- ١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٨٨٠
 - ٢- المحصول لابن العربي ص ٣٩٥
 - ٣- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٥٢٠
 - ٤- المسودة لآل تيمية ص ٢٠٨
 - ٥- ارشاد الخحول للشوكاني ص ١٧١

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما ذهب اليه الجمهور وهو ان الزيادة على النص ، مهما كانت لا تعتبر نسخا ، سواء اتصلت بالمزيد عليه ، أو لا . وسواء كانت الزيادة مانعة من اجزاء المزيد عليه دونها ، أو لا .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

وذهبت الحنفية الى ان الزيادة على النص مهما كانت ، فهي نسخ ، سواء كانت الزيادة في السبب ، أم كانت في الحكم ، فكل زيادة على النص بعد استقرار حكمة توجب النسخ .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة رابعة ان الزيادة على النص لا بد فيها من التفريق بين ان تتصل الزيادة بالنص اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال ، فتكون حينئذ نسخا وبين ان تنفصل الزيادة عن النص ، فلا تكون حينئذ نسخا .. ومن هؤلاء من يرى انه : اذا كانت الزيادة مغيثة لحكم المزيد عليه في المستقبل ، كانت نسخا . واذا لم تغيث حكم المزيد عليه في المستقبل لم تكن نسخا .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٣) .

-
- ١- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣١٧ ، المستصفى للغزالي ج ١ ص ١١٧ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٥٤٢ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ١٨٥ ، شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٥٢٠ ، المسودة لال تيمية ص ٢٠٧ ، المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٤٠٥
- ٢- الاصول للسرخسي ج ٢ ص ٨٢ ، كشف الاسرار للبخاري ج ٣ ص ١٩١ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٩٣ ، التلويح للفتناتزاني ج ٢ ص ٣٦
- ٣- المستصفى للغزالي ج ١ ص ١١٧ ، الاحكام للامدي ج ٢ ص ١٨٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧١ .

وجه نظر

ان ما ينبغي التلويح به هو : ان القاضي اشترط ان تكون الزيادة رافعة حكما شرعيا .. ويعني هذا انها لو رفعت حكما غير شرعي ، كما لو رفعت البراءة الاصلية ، او الاباحة الاصلية ، او حكما عقليا لم تعتبر نسخا .

وبالنظر الى هذه الآراء يتبدى ترجيح ماذهب اليه القاضي ، ذلك لان القول بان كل زيادة على النص نسخ تحكم محض ، لان هناك زيادات على نصوص ، ولكنها ليست نسخا . كما هو الحال في جلد الزاني ؛ فقد كان الجلد هو الحكم المقترن لكل زان .. ثم زيد على الجلد تغريب عام اذا كان الزاني بكرا ، وزيد الرجم على الجلد اذا كان الزاني محصنا (١) . فهذه الزيادة على النص ليست نسخا .

ثم ان القول بان كل زيادة على النص ليست نسخا هو الآخر فيه تحكم واضح ، لان الاصل في النسخ هو ان ما كان جائزا في السابق لم يعد لاقدام عليه بعد جائزا .. كما هو الحال في عدد ركعات الطلوات . وقد كان الحكم المقترن فيه ركعتين ، ثم زيد فيه بحيث اصبح الذي كان جائزا - وهو اداء الظهر ركعتين - غير جائز بعد ذلك . ولا بد من الاتيان بالاربع الركعات ، وهذا هو عين النسخ . وكذلك الحال في تحريم الخمر ، فقد مرّ تحريمها بمراحل ، وكانت المرحلة ما قبل الاخيرة تحريمها وقت الصلاة ، ثم زيد على هذا الوقت بحيث اصبحت محرمة في كل الوقت مما فيه وقت الصلاة .

١- ليس هذا محل اتفاق بين الفقهاء ، اذ منهم من يرى ان الجلد منسوخ بحديث جابر ، كما مضى بيان ذلك عند تاويل

القاضي حديث عبادة .

وهذه الزيادة اعني تحريمها في كل الوقت عيترت حكم الاصل
ولا يمكن انكار كون الزيادة هنا نسخا ، وقتس على هذا ..
اذن ما ذهب اليه القاضي هو الاولى والاخرى بالترجيح ، وهو
الصواب .. وفي الوقت نفسه هو الراي المعتدل بين الآراء .

المطلب السابع

النقصان من النص عند القاضي

كما مر بيان آراء علماء الأصول حول الزيادة على النص ،
ودلالة تلك على النسخ ، وعدمه ، فانهم يختلفون في النقصان من
النص ، هل يقتضي ذلك نسخ كل النص ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه إذا نسخ جزء - أي ركن - من أجزاء
العبادة ، أو شرط من شروطها ، فإنه لا يقال : ان ذلك نسخ لكل
العبادة ، أو أنه نسخ لذلك الجزء فقط وإنما يتوقف في ذلك ،
وينظر في المنقوص منها ، فإذا كان ذلك المنقوص من العبادة
يغير حكم العبادة الباقية بحيث يجعلها مجزئة بعد أن كانت
غير مجزئة ، فإن هذا النقصان عندئذ يكون نسخا لكل العبادة .
وأما إذا كان المنقوص لا يغير حكم العبادة الباقية في شيء ،
فإنه حينئذ لا يكون ذلك النقصان نسخا لكل العبادة ، بل يكون
نسخا لبعضها فقط .

ولايضاح رآيه هذا :

لو نسخت ركعتان من ركعات الظهر الأربع ، فإن ذلك النقصان
في عدد ركعات الظهر نسخ لكل الأربع الركعات ، ذلك لأن صلاة
الظهر بركعتين لم تكن مجزئة بأي حال من الأحوال . فإذا ما
أصبحت هاتان الركعتان بعدئذ مجزئتين لصلاة الظهر ، دل ذلك
على أن النقصان نسخ لكل العبادة .

وأما إذا لم يغير النقصان حكم الباقي - كما هو الحال
في ستر العورة - فإنه لو نقص وجوب ذلك في الصلاة لم يقتضي
ذلك نسخ وجوب الصلاة ، ذلك لأنه لا يغير شيئا من حكم الباقي من
العبادة .

واستدل على هذا :

النسخ رفع الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع آخر متأخر
فإذا عرف - مثلاً - أن الركعتين اللتين نسختا من أربع ركعات
لتقدم خطاب دال على أنهما - الركعتين - لا تجزئان لإداء الصلاة
واستقر الأمر على ذلك وثبت ، فإذا ورد خطاب آخر من الشرع
متأخر ، دل ذلك على أن تينكما الركعتين أصبحتا مجزئتين لإداء
صلاة الظهر، كان ذلك دليلاً على نسخ المنع السابق من عدم
اجزائهما .. نقل عنه هذا الرأي الباجي (١) .

وهذا الذي اختلف إليه يخالف ما عليه الجمهور إذ ذهبوا
إلى أن هذا النقصان لا يكون نسخاً للعبادة ، بل يكون بمثابة
تخصيص العام . ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .

وترى الحنفية أن هذا النقصان نسخ لكل العبادة ..

وإني لعل يفتين أنهم يقصدون بذلك " النسخ الجزئي " الذي
ينفرد به عن الجمهور .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها
في مظانها (٣) .

وترى طائفة رابعة أنه لا بد من التفريق بين الشرط

والركن ...

١- احكام الفصول للباي ج ١ ص ٣٤٢

٢- احكام الفصول للباي ج ١ ص ٣٤٦ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣
ص ٥٥٧ ، الاحكام للآمدي ج ٣ ص ١٩٦ ، المسودة لآل تيمية

ص ٢١٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٢

٣- كشف الاسرار للبخاري ج ٣ ص ١٧٩ ، تيسير التحرير لامير
بادشاه ج ٣ ص ٢٢٠ ، شرح منار النسفي لابن ملك ص ٧٢٢ ،

فواتح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٩٤

فإذا كان المنقوص شرطاً من شروط العبادة، فإنه لا يكون ذلك نسخاً لكل العبادة . وإذا كان ركناً من أركانه ، فإنه يكون نسخاً لكل العبادة ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظاهرها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي سيقت حول ذا الموضوع .

والذي يترجح لي أن ما ذهب إليه الجمهور لحري بالترجيح، وفيه الدقة والضبط ، وينبغي اعتبار النقصان بمفاهيم تخصيص العام ، وليس للتخصيص أي معنى غير ذلك .
فإذا نقص من العام شيء ، فما لمانع من أن يكون ذلك تخصيصاً؟

١- الأحكام للامدي ج ٣ ص ١٩٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٢ ..

المطلب الثامن

نسخ المتواتر بالأحاد عند القاضي

يراد بالمتواتر القرآن والسنة المتواترة ، وإذا ما تقدم نص من الكتاب ، أو السنة من المتواترة ، وجاء بعده خبر الواحد ، هل يجوز نسخ ذلك المتواتر بخبر الواحد ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه لا مانع من جواز نسخ المتواتر من الكتاب أو السنة بخبر الواحد مطلقا ، ولكنه في عصر الرسالة ، وقد وقع في الشرع ، واستدل على هذا :

الدليل الأول : إذا جاز بثبوت ابتداء حكم شرعي بخبر الواحد في الشرع ، فمن باب أولى أن يجوز به النسخ مطلقا ..
الدليل الثاني : انتفاء الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع مقطوع به ، وثبوت الحظر والإباحة هو الآخر مقطوع به ، فإذا ما نقل عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - خبر أحاد ، فإنه يثبت به العمل ، ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرائع مقطوعا به - وهو انتفاء الحكم - .

وعليه فإن المقطوع به قد يدفع بالمظنون كما دفع به في ذا المقام ؛ وما دام ذلك كذلك ، فإنه لا مانع من جواز نسخ المتواتر بخبر الواحد مطلقا ..

الدليل الثالث : أن المقطوع به في المتواتر قرآنا ، وسنة ، إنما هو أصل الحكم ، وليس دوامه ، ومن المعلوم أن النسخ لا يرد على أصل الحكم ، وإنما على دوامه فيرفعه .. فلا خير إذن من جواز نسخ المتواتر من الكتاب أو السنة بخبر الواحد ..

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١)، ابن السبكي (٢)، والشوكاني (٣).
وترى طائفة أخرى أنه لا يمتنع جواز نسخ المتواتر بخبر
الواحد ، بيد أنه لم يقع في الشرع اطلاقاً ، لأن الثابت قطعاً
لا ينسخه مضمون .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في
مطالعتها (٤) .

وجهة نظر

ان لي ميلاً أكيدا الى ترجيح ما ذهب اليه القاضي ، ذلك
لأن الخبر مهما كان متواترا ، أو آحادا اذا استوفى شرائط
الصحة وجب العمل به ، ولم يعد بحاجة الى صفة زائدة فيه ، ثم
انه ما دام يثبت بخبر الواحد احكام كثيرة في الشرع ..
فالمانع من ان ينسخ به ؟ بل أي ظن يدعى بقاؤه في خبر الواحد
بعد ما استجمع جميع شرائط الصحة .. ؟
اذن لا يجوز رفض خبر الواحد بدعوى كونه مضمونا به ، والا لم
يجب العمل بالأخبار التي ثبتت بطريق الاحاد مادام يفيد ظنا...
وكل ما استدل به القاضي فيه القوة ، والتمانة ، وهو الصواب ،

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٩٠٠

٢- الابهاج لابن السبكي ج٢ ص٢٥١

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٦٧

٤- شرح تنقيح الوصول للقرافي ص٣١٢ ، البرهان للجويني ج٢
ص١٣٠٧ ، الوصول لابن برهان ج٢ ص٤٩ ، المعتمد لأبي
الحسين ج١ ص٤٢٤ ، الاحكام للآمدي ج٣ ص١٦٥ ، شرح
المنهاج للأصفهاني ج١ ص٤٨٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٦٧ .

ولعل أقوى رد له على الذين قالوا بعدم الوضوح ، قوله :
 " ان المقطوع فى المتواتر قرآنا أو سنة هو أصل الحكم ،
 لازمانه " .

ومعنى هذا أن الحكم الناسخ - إذا كان خبر الواحد - إنما
 يأتى ليرفع استمرار الحكم المنسوخ ، ودوامه ، ولا جدال بأن
 ذلك الدوام ، والاستمرار ظني ، وليس بقطعي وان كانت دلالة
 الحكم قطعية .. ومادام ذلك كذلك ، فإن خبر الواحد هو الآخر
 ظني فى هذا الجانب ؛ ويقال : دوام الحكم ظني ، وخبر الواحد
 ظني، وقد تعارضا، وعلم بأن أحدهما متأخر " وهو خبر الواحد "
 والآخر متقدم " وهو المتواتر من القرآن أو السنة "، فإن
 المتأخر ينسخ المتقدم عندئذ ..

وعليه فإنه يدفع ما ذكره من أن المقطوع به لا يدفع
 بالمظنون لأن كليهما فى ذا الجانب ظنيان ، وقد علم تأخر خبر
 الواحد ، فصح أن ينسخ به ..

ومما يجدر ذكره أن القاضى كان يرى جواز نسخ القرآن
 بمتواتر من السنة ، وقد نقل عنه ابن النجار ما يوحى أنه كان
 يرى هذا (١).

المطلب التاسع

النسخ بدلالة النص عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) مفهوم الموافقة بأنه :
 " هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في
 محل النطق ، ويسمى أيضا فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب (٢) ..
 يرى القاضي أن القول بمفهوم الموافقة مجمع عليه (٣) .

١- الاحكام للامدي ج ٣ ص ٧٤

٢- اذا كان المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق به سمي " فحوى الخطاب " كقوله تعالى ((فلا تقتل لهما اف))
 الاسراء آية : ٢٣

يفهم من هذه الآية تحريم الضرب والشتم ، لان تحريم التآفيف من اجل الايذاء ، والايذاء الذي هو سبب الحكم موجود في الضرب والشتم بشكل اوضح واقوى .

واذا كان المسكوت عنه مساويا للمنطوق به سمي " لحن الخطاب" كقوله تعالى ((ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا))
 النساء آية : ١٠

يفهم من هذه الآية تحريم احراق اموالهم ، لان تحريم اكلها كان من اجل تبديدها ، وتضييعها عليهم من غير حق ، ويستناول هذا التحريم كل ما من شأنه تفويت المال عليهم من احراق ، او اهمال ، وغير ذلك ، لانها كلها اعتداء على مال القاصر، الضعيف عن دفع الاعتداء. الاصول للسرخسي ج ١ ص ٢٤٢ .

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٦ .

وهذا اشارة منه الى ذاك الخلاف بين الاصوليين في دلالة النص على مفهوم الموافقة ، هل هي لفظية ، أم قياسية ؟
ويظهر من خلال تناول رأي القاضي أن دلالة النص على ذا المفهوم عنده لفظية ، وليست قياسية .
ولما ما كان الأمر في هذا ، فهل يجوز أن ينسخ بذا المفهوم ، أم لا ؟
يرى القاضي أنه يجوز أن ينسخ به بمعنى يصح أن يكون هذا المفهوم ناسخاً للحكم الشرعي .
ويرى أنه لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب ، وظاهره ، وجوازه بما اقتضاه فتواه ، ولحنه ، ومفهومه ؛ وما أوجبته العموم ، ودليل الخطاب عند مفسرته ، ذلك لأن مفهوم الموافقة كالنص ، أو أقوى منه .
واستدل على هذا :

أنه مادام يجوز النسخ بالنص ، فمن باب أولى أن يجوز بما هو أقوى من النص - مثل فتوى النص - ، وأن يجوز بما هو مساو للنص - مثل لحن الخطاب - . نقل عنه هذا الشوكاني (١).
وهذا الذي ذهب إليه القاضي محل اتفاق بين جمهور الاصوليين (٢)
وترى طائفة شاذة أنه لا يجوز النسخ به ، لأن القياس فرع

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٧

٢- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٨٨ ، شرح تنقيح الفصول للقزويني ص ٣١٥ ، المحصول للرازي ج ١ ق ٣ ص ٥٤٠ ، المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٤٣٦ ، الاحكام للزمدي ج ٣ ص ١٧٩ ، العدة لأبي يعلى ج ٣ ص ٨٢٨ ، المسودة لآل تميمية ص ٢٢٢ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٥٧٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٠ .

النص الذي هو أقوى منه ، فلا يجوز أن يكون ناسخا للنص .
ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١) .

والذي يظهر لي أن هذه الطائفة ترى أن دلالة النص على مفهوم الموافقة قياسية ، وليست لفظية .. ولذلك فإن ذا الخلاف يكاد أن يكون غير معنوي ، لأن ما ذهب إليه القاضي يبرهن على أن دلالة النص على هذا المفهوم عنده لفظية ، وليس كذلك الحال عند هؤلاء ، وهذا يعني أن هذا النزاع ليس واقعا في حقيقة الأمر .

ولعل هذا هو الذي جعل الأمدى يدعي أن ذا محل اتفاق بين العلماء (٢) ..

ومهما يكن من شيء فإن افترض أنه خلاف حقيقي بينهم ، فالراجع ما اختلف إليه القاضي ، وفي دليله القوة كل القوة .

١- الاحكام للأمدى ج ٣ ص ١٧٩

٢- المصدر نفسه ج ٣ ص ١٧٩ .

المطلب العاشر
النسخ بالقياس عند القاضي

يختلف علماء الأصول في جواز النسخ بالقياس ، هل يجوز أن يكون القياس ناسخاً للحكم الشرعي ، أم لا ؟ يرى القاضي أن القياس لا يجوز أن يكون ناسخاً لأي دليل من الأدلة الشرعية ، ولم ينسخ نصاً قط . واستدل على هذا :

الدليل الأول : القياس يعمل به عند عدم النص ، فإذا وجد النص فلا اعتبار للقياس ، ولذلك لا يجوز أن ينسخ به .
الدليل الثاني : القياس دليل محتمل ، والنسخ إنما يكون بدليل قاطع ، وليس بمحتمل . . لذا فإن القياس لا ينسخ به .
الدليل الثالث : من شرط صحة العمل بالقياس ألا يكون في الأصول ما يخالفه ، لأن القياس في أصله إذا عارض نصاً ، أو اجماعاً ، فإنه يكون فاسد الوضع . وإن عارض قياساً آخر ، فهو نسخ نص بنص . وإن كان بين العلتين فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع لا من باب القياس . فلا يجوز النسخ به ، ولا نسخه أيضاً . . لذا فإنه لا ينسخ بالقياس مطلقاً . . نقل عنه هذا الرأي ابن النجار (١) ، آل تميمية (٢) ، الشوكاني (٣) .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٥٧٢ .

٢- المسودة لآل تميمية ص ٢٢٥

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٠ .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه الجمهور (١). وترى طائفة اخرى انه يجوز النسخ بالقياس مطلقا .. ومن هؤلاء من يرى انه يجوز ان ينسخ القياس خبر الواحد فقط ، ولا ينسخ القرآن ولا السنة المتواترة .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظاهرها (٢) .

وترى طائفة ثالثة انه اذا كانت علم القياس منصوصا عليها ، جاز ان ينسخ به .. ولما اذا لم تكن علمه منصوصا عليها ، فلا يجوز ان ينسخ به .. ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظاهرها (٣) .

هذه هي الآراء التي سبقت حول هذا الموضوع .

والذي يترجح لي ان جواز النسخ بالقياس على اطلاقه ، لا يخفى بطلانه ، ونصيبه من الضعف عظيم ، وكبير .

ولعل في الراي الثاني بعض القوة ، بيد ان الاولى هو عدم جواز النسخ بالقياس ؛ وخاصة ان النسخ ينبغي عدم الخوض فيه بعد عصر الرسالة .. وهل القياس كان حجة الا بعد انصرام عصر الرسالة ؟

وعليه فلا يصح ان يكون القياس ناسخا ..

-
- ١- الاصول للسرخسي ج٢ ص٦٦ ، كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص١٧٤ ،
الإشارات للباي ص٧٥ ، الفقيه والمتفقه للخطيب ج١ ص١٢٣
 - المستصفي للغزالي ج١ ص١٢٦ ، التبصرة للشيرازي ص٢٧٤ ،
 - الاحكام للآمدي ج٣ ص١٧٨ ، العدة لابن يعلى ج٣ ص٨٢٧ ،
 - المسودة لآل تيمية ص٢٢٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٧٠
 - ٢- المسودة لآل تيمية ص٢٢٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٧٠
 - ٣- الاحكام للآمدي ج٣ ص١٧٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٧١ .

المبحث الحادي عشر
اللغة عند القاضي
المطلب الأول
واضح اللغة عند القاضي

يختلف علماء الأصول في تعيين الواضع الحقيقي للغة ، هل هو الله ، أم البشر ، أم بعضها من صنع الله ، وبعض آخر من صنع البشر ؟

يرى القاضي أن اللغة يجوز أن تثبت توفيقاً ، وتوفيقاً ، بمعنى أن يكون الله هو واضعها ، أو يكون البشر هم الذين وضعوها ، وفي الوقت نفسه يجوز أن يثبت بعضها توفيقاً - اصطلاحاً - وبعض آخر توفيقاً من الشارع .

وليس هناك تعيين من الشارع لواضعها ، الأمر الذي لا يصح معه الجزم بأحد هذه الأقوال المذكورة ، والذهاب إلى أنه هو الواضع . ومعنى هذا أنه يتوقف في تعيين واضح اللغات لوجود هذه الاحتمالات كلها ، ولا مرجح لأي منها على الآخر ... واستدل على هذا :

أن الممكن هو الذي لو قدر وجوده لم يعرض من وجوده محال ولذلك فإن هذه الوجوه المذكورة في تعيين الواضع لو قدرت كلها لم يعرض من وجودها محال ؛ فوجب قطع القول بإمكانها كلها . وإن لا مرجح لأحد هذه الوجوه ، وجب التوقف .. نقل عنه هذا الرأي ابن برهان (١) والآمدي (٢) وابن السبكي (٣) ...

١- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٢٢

٢- الأحكام للآمدي ج ١ ص ١١١

٣- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ١٩٧ ..

الإصفيهاني (١)، ابن النجار (٢) آل تيمية (٣) الجراعي (٤) .
وترى طائفة أخرى - أكثرهم ظاهريه - أن الله هو واضع اللغات كلها . بمعنى ثبتت اللغات توفيقاً من الله تعالى ،
ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٥) .
وترى طائفة بالثقة أن البشر هم الذين وضعوا اللغات .
ويعنى أنها توفيقية .. ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في
مظانها (٦) .

وترى طائفة رابعة أن ابتداء اللغة وقع بالتعليم من
الله تعالى ، والباقي من اللغة ثبتت بالاصطلاح .. ولهم أدلتهم
على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٧) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

ان هذه المسألة - في نظري - لا يتعلق بها كبير فائدة في

١- شرح المنهاج للإصفيهاني ج ١ ص ١٦٩

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٢٨٧

٣- المسودة لآل تيمية ص ٥٦٣

٤- شرح المختصر للجراعي ص ٢٣٨

٥- الاحكام لابن حزم ١ م ج ١ ص ٢٩ ، المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ٣٤٣ ،

الاحكام للامدي ج ١ ص ١١١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١

٦- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٢٢ ، المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ٣٤٣ ،

الاحكام للامدي ج ١ ص ١١١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١

٧- الاحكام للامدي ج ١ ص ١١١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١ .

علم أصول الفقه ، وفي الشرع أيضا ، وذلك لفتنة جدواها ،
 وولنه لا يترتب على علمها أي اثر ، اللهم إلا ما ذكره الماوردي
 من أنه لو ثبت كون اللغة ثبوتيا ، فإنه يكون التكليف
 مقارنا لكمال العقل ، ومن جعل ثبوتها اصطلاحا يكون متأخرا
 مدة الاصطلاح (١) .

وهذا الذي ذكره الماوردي فيه غموض ، لأنه يستبعد أن يكون
 لذا الموضوع علاقته تذكر بالتكليف ..

ثم ان النزاع الآنك الذكر بين العلماء لا يستند أي من الآراء
 فيه على دليل قوي يذكر ، ولا يعدو من أن يكون تخمينات لا يقين
 فيها البتة .

وإذا كان لا بد من الترجيح بين الآراء ، فإن ما ذهب إليه القاضي
 هو الأخرى بالترجيح ، والوقوف عنده ؛ لأن الشارع لم يأمرنا
 بالبحث في ذى المسألة ، ولا ذكر لنا شيئا واضحا حولها ، الأمر
 الذي يفضل معه ابقاء هذه المسألة من المسائل الغيبية التي
 لا نعرفها ، ولا نعرف كنهها ، لأنه لم يرد فيها دليل سمعي قاطع
 دابر كل الاحتمالات.

المطلب الثاني

اثبات اللغة بالقياس عند القاضي

يقصد بهذا أن يسمّى شيء باسم معين باعتبار أصله من حيث الاشتقاق ، أو غيره لمعنى ، ويكون هذا المعنى الذي يظن اعتباره فى التسمية يدور مع ذلك الاسم وجودا وعدما . فهل اذا وجد ذلك المعنى فى غير ذاك الاسم يصح أن يطلق عليه اسمه ، أم لا ؟ يرى القاضي أن اللغة لا يجوز اثباتها بطريق القياس مطلقا ، فالأسماء التي وضعت للدلالة على ذوات لأجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية لا تتعدى الى غيرها ولو وجد فى ذلك الغير المعنى الذي اشتملت عليه تلك الأسماء بطريق القياس . ويعنى هذا أن الخمر على سبيل المثال : اسم للنبيء من ماء العنب اذا على واشتد ، وقدئ بالزبد ، اطلق عليها خمرًا من أجل هذا المعنى . ولو وجد ذا المعنى - النبيء المذكور - فى النبيذ مثلا لم يلحق بالخمر ، واذا اطلق عليه خمرًا ، فانما يكون ذلك من باب الاطلاق المجازي .. واستدل القاضي على هذا :

الدليل الأول : اللغة هي مناطتت به العرب ، واستعملته فى موضعه ، فما استعمل منها فى غير ما استعملته العرب ، فليس ذلك بعربي ، لأنه مستعمل فى غير ما استعملته العرب .
الدليل الآخر : ان لفظ " خمر " مثلا اما أن ينقل عن العرب أنفسهم وضعوه لكل مسكر ، فيكون ذلك توقيفا ، أو لا ينقل عنهم ذلك ، عندئذ فلا يجوز لأحد أن يتعدى ما توفقوا فيه ، فيقيس عليه ، لأن ذلك استحداث ما لم يقولوا به مطلقا .

وعليه فإنه لا يجوز اثبات اللغة بالقياس .. نفل عنه
 هذا الرأي الباجي (١) ، الغزالي (٢) ، العطار (٣) ابن
 النجار (٤) ، الجراعي (٥) .
 وما ذهب إليه القاضي يوافق ما عليه أكثر علماء الأصول (٦) .
 وذهبت طائفة أخرى إلى أنه يجوز اثبات اللغة بالقياس
 مادام يوجد في الاسم المقيس المعنى الذي هو موجود في
 المقيس عليه .. واستدلوا بأدلة كثيرة على ذلك ، من أهمها :
 القياس جائز في الشرع ، وما جاز في الشرع من باب أولى
 أن يجوز ذلك في اللغة ، فلا يمتنع اثبات اللغة بالقياس ..
 ومن أدلتهم : وضع اللغة حكمي صحيح ، والأسماء إذا وضعت
 لإفادة المعاني ، فإنه يجب أن تقتضي تلك المعاني حيث وجدت ،
 وإلا لم تكن للمواضع فائدة ، ولا معنى .
 إذن لتفقد المواضع ، ويكون لها معنى لا بد من جواز اثبات
 اللغة بالقياس .
 ومن أدلتهم : اللفظ يستعمل في غير ما وضع له مجازا ،
 وذلك جائز ، فلأن يجوز إجراء الاسم على ما وجد به المعنى الذي

١- احكام الفصول للبايجي ج ١ ص ١١٢

٢- المنحول للغزالي ص ٧٢

٣- الحاشية للعطار ج ١ ص ٣٥٤

٤- شرح الكوكب لابن النجار ج ١ ص ٢٢٤

٥- شرح المختصر للجراعي ص ٢٠٨

٦- فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ١٨٥ ، احكام الفصول

للبايجي ج ١ ص ٢١٢ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ٣٢٢ ، ارشاد

الفحول للشوكاني ص ١٤ .

من أجله كانت التسمية عند العرب، ويكون ذلك عربيا أولى وأجدر.. لذا فإن اثبات اللغة بالقياس جائز.. ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظاهرها (١) . وقد نسب الشوكاني ذا الرأي إلى القاضي (٢) .

وجهة نظر

إن الذي يظهر لي هو ترجيح الرأي الأول المنسوب إلى القاضي، ولما ما نقله عنه الشوكاني فإن فيه ضعفا وعدم انسجام مع رأي القاضي في وجود الحقيقة الشرعية - كما سيأتي بيانها - وأضف إلى هذا أن الذين نقلوا عنه الرأي الأول من الحريصين كل الحرص على نقل آرائه ، وخاصة الباجي والغزالي .. وإذا تبين أن رأيه هو مانسبه إليه الاكثريه ، كان النظر في الرايين ، وأرى أن رأي مخالفني القاضي على درجة عالية من القوة ، غير أن القول به يترتب عليه آثار عظيمة في الشرع ، إذ لا بد حينئذ من اقامة حد السرقة على النباش ، وحد السكر على شارب النبيذ ، وحد الزنا على اللائط إن بكرا ، فجلد مائة وتغريب عام ، وإن نبيبا فترجم حتى الموت وهلم جرا .. ومعلوم أن اثبات مثل هذه العقوبات لا بد لها من نصوص من الكتاب أو السنة . وإذا لم يكن هناك نصوص فيها لم يصح القول بجواز اثبات اللغة بالقياس ؛ لأنه لا معنى حينئذ له .. نظرا إلى هذا الجانب أرى ترجيح ما ذهب إليه القاضي في هذا الموضوع لسلامته من الوقوع في هذا الإشكال .

١- شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٤١٢ ، شرح اللمع للشيرازي ج١

ص١٨٦ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص١٤

٢- إرشاد الفحول للشوكاني ص١٤ .

المبحث الثاني عشر
اللفظ المشترك وعمومه عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين (١) اللفظ المشترك بأنه :
"اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث
هما".
وهناك خلاف قديم بين الأصوليين في وقوع هذا اللفظ في الشرع..
فمنهم من يرى أنه وقع في الشرع . وآخرون يرون أنه لم يقع قط .
ونقل ابن تيمية (٢) ، وابن اللحام (٣) عن القاضي أنه كان
يرى أنه لم يقع في الشرع اطلاقا ، وأنه كان يقول :
ليس هناك في اللفظ لفظ موضوع لحقيقتين على طريق البديل
اللهم إلا أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى ، وذلك المعنى يتناول
اسمين على طريق التبعية ، كاسم القراء موضوع للانتقال .
وهذا الرأي مخالف لما يراه الجمهور من الأصوليين الذين
يرون وقوع المشترك في اللفظ ، وفي الشرع ...ولهم أدلة كثيرة
على ذلك يرجع إليها في مظاهرها (٤) .
وقد أطلت البحث عن رأي القاضي لأقف على دليل له إزاء رفضه

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٧

٢- المسودة لآل تيمية ص٥٦٦

٣- المختصر لابن اللحام ص٤٠ ، وشرح المختصر للجراعي ص١٢٩

٤- فتاوح الرحموت لعبد العلي ج١ ص١٩٨، الوصول لابن برهان ج١

ص١١٩ ، المعتمد لأبي الحسين ج١ ص٣٢٤ ، لابهاج لابن

السبكي ج١ ص٢٥٠، الأحكام للآمدي ج١ ص٤١ ، ارشاد الفحول

لشوكاني ص١٧..

وقوع اللفظ المشترك ، بيد انني لم اعثر على شيء ابي شيء من ذلك يسعفني ، ويطمئن بالي .

وقد راودني شكوك حول صحة ما نسب اليه من رأيي ، وكان السبب وراء ذلك هو : انني اللفيت له رأيا يتوض اساس ما نسب اليه . .

وذلك الرأي متمثل في رأيه حول عموم هذا اللفظ المشترك ، بمعنى هل يجوز حمل اللفظ المشترك اذا ورد مجردا عن كل القرائن المعينة لأحد معانيه على كلا معنييه ، أو معانيه ، أم لا ؟

نقل عن القاضي كثير من الحريصين والولعين بأرائه الاصولية ، كالغزالي (١) ، الرازي (٢) ابن السبكي (٣) ، الامدي (٤) ، الاصفهاني (٥) ، العطار (٦) ، الشوكاني (٧) انه كان يرى وجوب حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه ، أو معانيه اذا ورد مجردا عن كل القرائن المعينة لأحد معانيه .

وامام نقل هؤلاء شيعتت ان ما نسب اليه آل تيمية ، وابن اللحام فيه الضعف أو على اقل تقدير يمكن وصفه بانه كان رأيا له ، ثم تراجع عنه ، والا فكيف يصح له ان ينكر وقوع هذا اللفظ ، ثم يوجب حمله على جميع معانيه اذا ورد مجردا عن كل القرائن المعينة لأحد المعاني ؟

-
- ١- المستصفى للغزالي ج٢ ص٧١
 - ٢- المحصول للرازي ج١ ق١ ص٣٨٠
 - ٣- الابهاج لابن السبكي ج١ ص٢٢٥
 - ٤- الاحكام للامدي ج٢ ص٢٦١
 - ٥- شرح المنهاج للاصفهاني ج١ ص٢٢٢
 - ٦- الحاشية للعطار ج١ ص٣٨٦
 - ٧- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٧، ونسب الشوكاني رأيي القاضي الى الجمهور ص١٨ . .

وإذا تبدى من خلال رايه هذا انه لم يكن يرى منع وقوع هذا اللفظ في الشرع، فهل ما ذهب اليه من جواز حمل هذا اللفظ على كلا معنييه مثلا ، اذا ورد مجردا عن كل القرائن محل اتفاق بين علماء الاصول ، أم لا ؟

قبل الخوض في بيان الآراء التي وردت في ذلك ، أرى لزاما تحرير محل النزاع بينهم المتمثل في : أن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه ، انما يكون اذا كان دالا على معنيين مختلفين .

ومعنى هذا أن اللفظ المشترك اذا كان دالا على معنيين متضادين لم يجز حمله على كلا المعنيين اطلاقا ولا يكون له عموم ومثاله : الغراء لفظ مشترك يدل على الطهر ، ويدل على الحيض ، والحيض والطهر معنيان متضادان ، فلا يجوز حمل اللفظ المشترك هنا على كلا المعنيين ، لأنهما متضادان والمتضادان شيئان لا يجتمعان ، وقد يرتفعان (١) .

وعليه فان نزاع علماء الاصول في عموم المشترك ينصب على المشترك الذي يدل على معنيين مختلفين .

١- المتناقضان عند المناطقة شيئان وجوديان، لا يجتمعان في آن واحد، ولا يرتفعان في آن واحد ، مثل : الموت ، والحياة .
 وأما المتضادان فهما شيئان وجوديان ، لا يجتمعان في آن واحد ، ولكن يمكن أن يرتفعا معا، مثل : البياض، والسواد .
 والمختلفان شيئان وجوديان ، يمكن اجتماعهما معا في آن واحد ويمكن ارتفاعهما معا أيضا ، مثل : الطول، والبياض .
 ضوابط المعرفة لحبشكة الميداني ص ٥٣ .

واستدل القاضي على وجوب حمل اللفظ المشترك على كلا المعنيين اذا ورد مجردا عن كل القرائن انه لو لم يجب حمله على كلا معنياه ترتب على ذلك أحد الأمرين :

الأمر الأول : ان لا يحمل على أي من المعنيين ، ويلزم ذلك اهمال اللفظ الشرعي ، وذلك غير جائز .

الأمر الثاني : ان يحمل على احدهما دون الآخر ، ويكون ذلك تحكما محضا ، اذ يلزم منه الترجيح بلا مرجح، وذلك باطل ..

اذن لا بد من حمله على كلا معنياه .

وترى طائفة أخرى انه لا يجوز حمل المشترك على كلا معنياه اذا ورد مجردا عن كل القرائن .. واختلف هؤلاء فيما بينهم في سبب ذلك ؛ فمنهم من يرى ان ذلك راجع الى الواضع الذي لم يضع المشترك ليدل على الجميع ، وانما على طريق البدل ...

وآخرون منهم يرون ان ذلك راجع الى قصد اللفظ ، وهو انه لا يصح ان يقصد بالمشترك جميع معانيه من حيث اللغة ، لا حقيقة ، ولا مجازا ، ولكنه يمكن ان يقصد به الدلالة على المعنيين جميعهما بالمرّة الواحدة ، ويكون حينئذ قد خالف الوضع اللغوي ، وابتدأ وضعاً جديداً من عند نفسه ، وهذا يؤدي الى ان يطلق كل واحد لفظا ، ويريد به ما يشاء هو وحده ؛ وهذا لا يجوز بطبيعة الحال .. ولكل من هؤلاء ادلتهم يرجع اليها في مظانها (١)

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وبالنظر فيها يترجح لي ان ما ذهب اليه مخالفو القاضي أولى بالترجيح والقبول ، وذلك لكلا السببين اللذين ذكروهما ، ويؤيد ذلك أيضا انه لم يرد في الشرع مقال صحيح على المشترك الذي حمل على كلا معنياه . فم انما قلنا يوجد لفظ مشترك - ان لم يعدم - خلا من قرائن دالة على المعنى المراد منه ..

المبحث الثالث عشر
الحقيقة والمجاز عند القاضي
المطلب الأول
تعريف الحقيقة والمجاز عند القاضي

تعددت تعريفات علماء الأصول للحقيقة والمجاز ، ويتأثر أغلبها بمعتقدات أصحابها ، وقد اختلف القاضي تعريفا لكل منهما .

عرف الحقيقة بقوله :

" الحقيقة في اللغة تطلق ويراد بها : خاص الشيء الذي يتميز به ، ويوافقه ، ويماطله " .
وإذا قيل : هذه العبارة حقيقة ، فمعنى ذلك أنها مستعمله فيما وضعت له في أصل وضع اللغة .
ويعني هذا أن الحقيقة عنده هي :
اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل وضع اللغة .
وأما المجاز فانه :

" اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في أصل وضع اللغة " .

نقل عنه هذين التعريفين للحقيقة والمجاز الجويني (١)
وأما المستعمل فانه قد عرفوا الحقيقة تعريفا تجلى فيه اعتقادهم ، وهو :

" الحقيقة هي ما وقع الاصطلاح على التخاطب به " (٢) .

١- التلخيص للجويني ج ١ ص ١٩٠

٢- المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٣٠ .

وجه نظر

يظهر لي أن هناك اصرارا من القاضي على نفي الحقيقة الشرعية .. ولذلك فانه ذكر ضابطا في آخر عبارة في تعريفه وهو " في اصل وضع اللغة " . فكل ما لم يوضع له في اصل وضع اللغة لا يسمى ذلك حقيقة اصطلاحا .

وينطبق هذا على ما يسمى عند " الجمهور " الحقيقة الشرعية ؛ لأنها : استعمال للفظ في غير ما وضع له في اصل وضع اللغة ، وإنما في اصل وضع الشرع .

ولولا أنني عثرت له على هذا التعريف عند الجويني لما تأكدت من رأيه المتمثل في رفض الحقيقة الشرعية ، لأنه لو كان اكتفى في تعريفه لها :

بأنها استعمال اللفظ فيما وضع له ، لكان هذا اعترافا منه بالحقيقة الشرعية ، والحقيقة اللغوية ، لأن اللفظ يستعمل في كليهما فيما وضع له .

وعليه فلا عضاضة في ألا يعترف بالحقيقة الشرعية .

وأما تعريف المعتزلة للحقيقة ، فإن لهم غاية من وراء ذلك وهي : أن هنالك أسماء قد نقلت مما وضعت له في اصل وضع اللغة الى الشرع ، وأصبحت بعدئذ أسماء شرعية ، لا أسماء لغوية .. وبناء على ذلك أسرفوا في انبثاق أسماء شرعية حتى أن بعضهم قالوا في الصحابة قولا ، لا يليق بمسلم أن يتفقوه بمثله ومن ذلك قولهم :

" ان من الصحابة - كطلحة وعلي والزبير عليهم رضوان الله تعالى - اذا شهد منهم اثنان على باعة ، لم تقبل شهادتهما ، حتى يكون معهما ثالث ، لأن احدهما - بكذبهم وبهتانهم - فاسق " - ولا محالة - . وقيل لهؤلاء :

ان الايمان في اللغة التصديق ، وكل الصحابة مصدقون وموحدون ؛ فزادوا ان ذلك المعنى للايمان حقيقة لغوية ، لكن لفظ " الايمان " نقل الى الشرع ، فأصبح معناه في الشرع يطلق على " من لم يرتكب شيئا من المعاصي ، فمن ارتكب شيئا منها خرج من الايمان ، وان لم يبلغ به ذلك مبلغ الكفر " (١) .

اذن كان غاية المعتزلة من تعريف الحقيقة الوصول الى هذه النتيجة ، وهي بطبيعة الحال هراء ، ولا صحة لها .

ولعل هذا المرمى الذي قصده المعتزلة من اطبات الحقيقة الشرعية هو الذي جعل القاضي يرفضها ، ويردها ..

ولذلك ذهب الى القول الى ان الذين اشبهوا الحقيقة الشرعية لم يعلموا هدف المعتزلة من ذلك ، ولم يعلموا ما في ذلك من الكفر والطغيان (٢) .

وما كان للقاضي ليتخذ ذا المنحى ذريعة لرد الحقيقة الشرعية ورفضها ، لأن ما اختلف اليه المعتزلة من تفسيق لبعض الصحابة - عليهم رضوان الله - لا أساس له ، وللهوى فيه نصيب كبير .

وهل لأحد ان يابى إقامة الصلاة - مثلا - لأن اناسا فسقوا أقاموها ، لا ، ليس ذلك لأحد ان يفعله .. فالصلاة ببابتها أقامها فسقها ، أم لم يقيموها . وكذلك الحقيقة الشرعية ببابتها - سواء اشبهتها المعتزلة ، أم لم يشبهتها - ، ولا عبرة لقبولهم وردهم لها .

وأيا ما كان الأمر فان ما ذكره القاضي من تعريف يكاد يكون محل اتفاق بين جمهور علماء الأصول ، وعلماء البلاغة والفصاحة ، ولم يأت فيه بجديد ، اللهم الا ما كان من تركيزه على حصر الحقيقة في الحقيقة اللغوية فقط ..

١- شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ١٧٣

٢- الوصول الى مسائل الأصول للشيرازي ص ١٢٣ .

المطلب الثاني

الفرق بين الحقيقة والمجاز عند القاضي

ذكر علماء الأصول فروقا كثيرة بين الحقيقة والمجاز ، وقد كان للقاضي رأي في بعضها ، فنذكر علامات يعرف بها الحقيقة ، والمجاز ، وتلك العلامات التي ذكرها القاضي في حقيقتها فروق بين الحقيقة والمجاز وهي :

الفرق الأول : امكانية الاشتقاق من الحقيقة ، بمعنى يمكن ان يشتق من اللفظ الحقيقي، ولما المجاز فانه لا يمكن الاشتقاق منه مطلقا .

الفرق الثاني : الجمع في المجاز يخالف الجمع في الحقيقة بمعنى اذا جمع لفظ " الامر " حقيقة ، فانه يكون " اوامر " . ولما لو جمع " مجازا " وكان معناه " الشأن " ، فانه يكون " امورا " ، وهذه علامة المجاز ، والحقيقة .

الفرق الثالث : الحقيقة تتعدى محلها الى غيرها ، ولما المجاز فانه لا يتعدى محله الى غيره بتاتا .

ومعنى هذا ان المجاز لا يطرده ، فاذا اطلق على " الطويل " نحلة " مجازا " ، فانه لا يطرده في كل طويل . فلابد ان يطلق على " الحبل الطويل " نحلة ؛ لان المجاز لا يتعدى محله الى غيره .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) .

ولم اجد احدا خالف القاضي في هذه الفروق المذكورة ، ودونما ريب هناك فروق اخرى يرجع اليها في مظانها (٢) .

١- التلخيص للجويني ج ١ ص ١٩٠

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢

المطلب الثالث

الجمع بين الحقيقة والمجاز عند القاضي

يختلف علماء الأصول في صحة حمل اللفظ على حقيقته ، ومجازه الراجح معا ، كما في قوله تعالى ((يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)) (١) ، لفظ " أولادكم " حقيقة في أولاد الصلب ، ومجاز في أولاد الصلب .

فهو لا يصح حمل مثل هذا اللفظ على كليهما معا ، بل لا يرى القاضي أنه لا يصح إطلاق اللفظ على حقيقته ، ومجازه معا ، وحمله عليهما .. فإذا ما ورد لفظ ، فإنه يحمل على حقيقته ، ولا يجمع بين حقيقة اللفظ ومجازه أبدا . واستدل على ذلك :

الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ، وإنما المجاز فإنه استعمال له في غير ما وضع له ، والجمع بينهما محال ، ولا يكون إلا جمعا بين متناقضين . ومعلوم أن المتناقضين لا يجتمعان . نقل عنه هذا الرأي الجويني (٢) ، ابن العربي (٣) ، الغزالي (٤) ابن السبكي (٥) ، العطار (٦) ، ابن النجار (٧) ، آل تيمية (٨) .

-
- ١- سورة النساء آية : ١١
 - ٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٣٤٤
 - ٣- المحصول لابن العربي ص ٣٥١
 - ٤- المنخول للغزالي ص ١٤٧
 - ٥- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٢٥٧
 - ٦- الحاشية للعطار ج ١ ص ٣٩١
 - ٧- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ١٩٥
 - ٨- المسودة لآل تيمية ص ١٦٦ .

وترى طائفة أخرى - أكثرهم حنابلة - أنه يجوز حمل اللفظ على حقيقته ، ومجازه معا ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١) .

وترى طائفة ثالثة أنه يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا إذا دلت قرينة على ذلك ؛ وإذا لا قرينة ، فلا يحمل عليهما ، ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٢) .

وجه نظر

ان النظر الدقيق في هذه الآراء يؤدي الى ترجيح الرأي الذي قيد حمله عليهما معا بقرينة ، لأن القول بعدم حمله عليهما غير تويم اطلاقا، ذلك لأن هناك نصوصا حمل اللفظ فيها على حقيقته ومجازه معا .. كما في آية الميراث الماضية ، ولكن ذلك لقرينة متمثلة في الاخبار الواردة في ذلك .. كتوريث البنات مع ولد ولد الصلب على الرعم من أن " ولد " في الآية حقيقة في ولد الصلب ومنه البنات، ومجاز في " ولد ولد الصلب " ، ومع ذلك فان ولد ولد الصلب (الحفيد) يرث معها ، وقد صح ذلك بقرينة ..

وكذلك القول بجواز حمل اللفظ على حقيقته ، ومجازه معا على اطلاقه ، فيه هو الآخر تحكم ؛ لأن النص المذكور - أعني آية الميراث - لا يمكن الجمع بين الحقيقة ، والمجاز بلا قرينة وبيان ذلك :

-
- ١- العدة لأبي يعلى ج٢ ص٧٠٣ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٣ ص١٩٥
المسودة لآل تيمية ص١٦٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٥
٢- البرهان للجويني ج١ ص٣٤٤ .

ولد الصطب حقيقتة في لفظ " اولادكم " ، ومجاز في ولد
اولاد الصطب ، لا يمكن الجمع بين ولد الصطب وولد ولد الصطب
(الحفيد) في الميراث اطلاقا .
والدليل على هذا :

هو ان اللفظ هنا يحمل على حقيقتة - وهو ولد الصطب -
وليس هناك قرينة دالة على ان ولد ولد الصطب (الحفيد) يرث
مع ولد الصطب .

اذن لم يصح حمل اللفظ على حقيقتة ، ومجازه معا لعدم وجود
قرينة - وقد تكون تلك القرينة دليلا شرعيا - .

وانما صح حمل اللفظ على حقيقتة ومجازه في حالة ما لو بقي
ولد ولد الصطب (الحفيد) مع بنت الصطب للدالة التي جاءت في
ذلك ..

المطلب الرابع
الحقيقة الشرعية عند القاضي

يقتصد بالحقيقة الشرعية :

اللفظ المستعمل فيما وضع في أصل وضع الشرع .. وبعبارة أخرى هي :

" اللفظ المستفاد من الشرع ، مثل الصلاة ، والزكاة ، والصوم والحج " (١) ..

ويختلف علماء الأصول في وقوع هذه الحقيقة الشرعية ، وعدم وقوعها .

يرى القاضي أنه لا وجود لما يسمى الحقيقة الشرعية ، وكل ما يذكر من أن هذه الأسماء - الصلاة والصوم ، والحج .. - حقائق شرعية ، ليست إلا مجازات ، ذلك لأن الحقيقة تعني : استعمال اللفظ فيما وضع له في أصل وضع اللغة .
وإذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له في أصل وضع اللغة كان ذلك مجازاً .

وإذا اعترض على هذا بوجود أسماء دالة على معان تختلف عن معانيها اللغوية ، رد القاضي على هذا :

إن ما فعله الشارع في تلك الأسماء هو إضافة بعض القيود إليها فقط ، مثلاً : الصلاة في اللغة تعني : الدعاء ، وهي في الشرع تعني :

الافعال مخصوصة بوقت مخصوص على وجه مخصوص .

وكل ما فعله الشارع هو أمره المكلفين بأن يظموا الى
 " دعائهم " كذا الركوع ، وكذا السجود ، وكيت وكيت ..
 ومع ذلك فان هذه الأسماء باقية على حقيقتها اللغوية التي
 وضعت لها .
 واستدل على هذا :

الدليل الأول : هذه المعاني المستفادة من هذه الأسماء -
 من صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة - لو لم تكن لغوية ، لما صح أن
 يكون القرآن الكريم كله عربيا ، وفساد اللزوم يدل على فساد
 الملزوم ، وهذه الملازمة هي :
 أن هذه الأسماء المذكورة في القرآن الكريم ، فلو لم تكن
 افادتها لهذه المعاني عربية ، لزم ألا يكون القرآن عربيا .
 وأما فساد اللزوم فلقوله تعالى ((انا انزلناه قرآنا عربيا
 لعلكم تعقلون)) (١) ، وقوله تعالى ((وما ارسلنا من رسول
 الا بلسان قومه)) (٢) .

الدليل الثاني : لو كانت هناك حقيقة شرعية للزم تعريف
 الشارع الأمة بها توقيفا ، والا يكون ذلك تكليفا منه للأمة
 بفهم مراده ، والأمة لا تفهمه ؛ وهذا عين التكليف بما لا يطاق ..
 الدليل الثالث : لو قيل ان الشارع قد نقل عنه هذه
 الحقيقة ، فانه لا بد من أن يتواتر ؛ وبما أنه لم يتواتر
 - لأنه لو تواتر لعلمه الجميع - ، فان الشارع لم ينقل عنه
 هذه الحقيقة الشرعية .

١- سورة يوسف آية : ٢

٢- سورة ابراهيم آية : ٤ .

نقل عنه هذا الرأي الجويني (١)، الغزالي (٢)، ابن برهان (٣)،
الرازي (٤)، الأمدى (٥)، ابن السبكي (٦)، الأصفهاني (٧)،
الجراعي (٨)، آل تيمية (٩)، الشوكاني (١٠).

وهذا الذي ذهب إليه القضاة يخالف ما عليه الجمهور من
الأصوليين إذ يرون وقوع الحقيقة الشرعية في النصوص، ولهم
أدلة كثيرة على ذلك يرجع إليها في مظانها (١١).

والذي يترجح لدي هو ما ذهب إليه الجمهور، وخاصة أن
هذه الأسماء عند إطلاقها يتبادر إلى الفهم المعنى الشرعي منها
فبالصلاة عند إطلاقها يتبادر إلى الفهم المعنى الشرعي الذي
هي أفعال مخصوصة بوقت مخصوص على وجه مخصوص. ولا يتبادر
إلى الفهم المعنى اللغوي.

-
- ١- البرهان للجويني ج ١ ص ١٧٤
 - ٢- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٣٢٨
 - ٣- الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٠٤
 - ٤- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ٤١٤
 - ٥- الأحكام للأمدى ج ١ ص ٦٢
 - ٦- الإبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٢٧٥
 - ٧- شرح المنهاج للأصفهاني ج ١ ص ٢٣١
 - ٨- شرح المختصر للجراعي ص ١٨٥
 - ٩- المسودة لآل تيمية ص ٥٦٢
 - ١٠- إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٩
 - ١١- البرهان للجويني ج ١ ص ١٧٤، المعتمد لأبي الحسين ج ١ ص ٢٣،
الوصول لابن برهان ج ١ ص ١٠٤، المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ٤١٥،
الأحكام للأمدى ج ١ ص ٦٢، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٩.

وهذا دليل على وجود ما يسمى الحقيقة الشرعية ! لأن التبادر من علامات الصحة .
وما ذكره القاضي من أدلة سبق الرد عليها في مباحث ماضية .
وأضف إلى كل ذلك أنه ما المانع من أن تكون هذه الأسماء أصبحت بالاستعمال حقائق شرعية وان كانت في أصولها حقائق لغوية ؟
لماذا لا يكون الخطب فيها كما هو الحال في الألفاظ الإعجمية الأصل في القرآن الكريم .

المبحث الرابع عشر
المفاهيم عند القاضي

المطلب الأول

مفهوم المخالفة عند القاضي

يعرف علماء الأصول مفهوم المخالفة بأنه :

"دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف للمنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم ، ويسمى دليل الخطاب لأن دليته من جنس الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه " (١) .
وهذا المفهوم أنواع كثيرة ، وليس هناك ثمة اتفاق بين علماء الأصول على قبولها كلها ، أو قبول بعضها ، ورد بعض آخر ، ويهمني في ذا الموضوع تناول الأنواع التي كان للقاضي فيها رأي .

يرى القاضي أن مفهوم القيد (وهو دلالة منطوق اسم الجنس أو اسم العلم على نفي حكمه المذكور عما عداه) ، ومفهوم الصفة (وهو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف) ، ومفهوم الشرط (وهو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه هذا الشرط) ومفهوم العدد (وهو دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بعدد مخصوص على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق لانتفاء ذلك القيد) لا يدل أي من هذه المفاهيم الأربعة على نفي الحكم عما عداها ، ولا يصح الاستدلال بها على نفي الحكم إذا انتفى في أي منها ذلك القيد صفة ، أو شرطا ، أو لقباً ..

واستدل على رد هذه المفاهيم الأربعة :

الدليل الأول : مفهوم اللقب لا يخفى بطلانه ، لأن القول به قد يؤدي بقائله الى الكفر ، بدليل أنك لو قلت : محمد رسول الله - عليه الصلاة والسلام - ، فلو نفيتم النبوة عن بنية ... الانبياء والرسل مثل : عيسى، وموسى، وابراهيم، ونوح، وغيرهم .. - عليهم السلام - كان ذلك ردة وكفرا يخرج معتقده من الملّة . وعليه فان المسكوت عنه في هذا المفهوم لا يكون حكمه مخالفاً للمنطوق به مطلقاً .

الدليل الثاني : وأما مفهوم الصفة ، فإنه لا يختلف كثيراً عن مفهوم اللقب ، وعلى سبيل المثال : اثبات زكاة السائمة من الغنم ، ونفيها اقتباساً من مجرد الإثبات لا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتر ، أو جار مجرى المتواتر . ولا يكفي في كليهما نقل الأحاد ، لأن كلام الله تعالى ينزل على تلك اللغة التي يحكم عليها، ولا سبيل الى ذلك عن طريق الأحاد . وبما أنه لم يثبت نقل متواتر ، أو جار مجرى المتواتر ، فان الحق عدم اثبات شيء من ذلك .

ثم انه يحسن الاستفهام فيمّا لو قيل : أخرج زكاة ماشيتك السائمة ، فنقول : هل أخرجها من المعلوفة ؟ ويحسن هذا السؤال ، وحسنه دليل على أن انتفاء الحكم عن المسكوت عنه غير مفهوم .

ثم ان الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف ، وإنما هو سكوت عنه فقط ، ومن منع صحة ذلك يلزمه قبول مفهوم اللقب الذي رده محل اتفاق بين الأصوليين .

اذن مفهوم الصفة ليس دليلاً على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة ، ولا يصح الاستدلال به على الحكم الشرعي ..

الدليل الثالث : وأما مفهوم الشرط، فإنه هو الآخر لا يدل

على نفي الحكم عن المسكوت لإنتفاء الشرط ؛ وذلك لأنك لو قلت لأحد : من أتاك فاعطه درهما يكون هذا تنصيحا منك على إعطاء الآتي من الناس .. ومن لم يأت ، فإنه لم يذكر بإعطاء ولا بمنع . وهذا بمنزلة قول القائل : أعط الآتي درهما . ولايعني هذا عدم إعطاء غير الآتي درهما .

اذن يرد هذا المفهوم كما يرد مفهوم اللقب ، والصفة لذات السبب .

الدليل الرابع : وأما مفهوم العدد ، فإنه لا يدل عنده

أيضا على نفي الحكم عما عدا العدد المذكور زائدا كان أو ناقصا .

واعترض على القاضي بقوله - عليه الصلاة والسلام - لما نزلت آية ((استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم)) (١) قال : " لا يزيد على السبعين " (٢) .

رد القاضي على هذا الاعتراض بقوله : ان هذا الحديث ضعيف ، وغير مدون في الصحاح ، ولذلك فلا حجة فيه البتة .. نقل عنه رده هذا على الحديث ابن السبكي (٣) .

وأضف الى كل ما ذكر من الأدلة ان للعرب طريقا الى الخبر عن مخبر واحد واثنين ، وثلاثة اقتصارا عليه مع السكوت عن الباقي وللعب كذلك طريق في الخبر عن الموصوف بصفة ، أو شرط ، ولو

١- سورة التوبة آية : ٨٠ .

٢- أخرجه البخاري في صحيحه ج ٦ ، ص ٨٦ .

٣- الألبهاج لابن السبكي ج ١ ص ٢٨٢ .

قال قائل : نكحت البكر . ثم قال : نكحت الشيب لم يكن ذلك منافضا للقول الاول ، ولا تكذيبا لنفسه .. وهذا دليل على انه لو فهم النكح عن غير البكر فى القول الاول ، لكان الاطباق فى القول الشافى تكديبا للاول ، ورفع له ، وليس كذلك . نقل عن القاضى هذا الرأى حول هذه المفاهيم الأربعة الجوينى (١) ، الغزالي (٢) ، الباجي (٣) ، الأمدى (٤) ، ابن السبكي (٥) ، الإصفهاني (٦) ، آل تيمية (٧) .

وهناك مفاهيم أخرى ارتضى القاضى بعضها ، مثل مفهوم الغاية (وهو دلالة اللفظ الدال على حكم مفيد بغاية على ثبوت نقيض الحكم فى المسكوت عنه بعد هذه الغاية) . فقد كان القاضى يردّه ، ويلحقه بالمفاهيم الأربعة السالف ذكرها ، بيد انه تراجع عن ردّه لمفهوم الغاية ، وذكر انه يدل على انتفاء الحكم عما بعد الغاية .. واستدل على ذلك :

-
- ١- التلخيص للجوينى ج٢ ص٦٢٦
 - ٢- المستصطفى للغزالي ج٢ ص١٩٢
 - ٣- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٤٥٢
 - ٤- الاحكام للأمدى ج٣ ص٨٠
 - ٥- الابهاج لابن السبكي ج١ ص٣٧١
 - ٦- شرح المنهاج للإصفهاني ج١ ص٢٨٦
 - ٧- المسودة لآل تيمية ص٣٥١ .

أن أهل اللغة قد اختلفوا على أن ما يقوم مقام نصهم على
 أن ذكر الغاية بـ " حتى ، والى " وما يجري مجراها يدل على أن
 ما بعدها بخلاف ما قبلها ، لأنهم متفتنون بأن قوله تعالى ((فلا
 تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)) (١) كلام غير تام ، ولا
 مستقل بنفسه ، ولذلك لا بد فيه من اضرار ، والمضمر في الكلام
 البشائي هو المظهر في الكلام الأول ، وهو قوله " فلا تحل له " ،
 والمضمر في قوله " حتى تنكح زوجا غيره " هو :
 " فتحل له " ؛ ولو لم يقدر هذا الكلام لصار قوله " فلا تحل له
 من بعد حتى تنكح زوجا غيره " لغوا لا فائدة فيه على الإطلاق ..
 وعليه فإن مفهوم الغاية يدل على انتفاء الحكم عما بعد
 الغاية .. نقل عن القاضي هذا الرأي الجويني (٢) ، الغزالي (٣) ،
 الباجي (٤) ، الأمدى (٥) ، الشوكاني (٦) .

وما مفهوم الحصر فإنه كان يرى أن قول الرسول - عليه
 الصلاة والسلام - :

-
- ١- سورة البقرة آية : ٢٣٠
 - ٢- التلخيص للجويني ج٢ ص٦٣٩
 - ٣- المستصفى للغزالي ج٢ ص٢٠٨
 - ٤- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٤٥٣
 - ٥- الاحكام للأمدى ج٣ ص١٠١
 - ٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٥٩ .

" انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى " (١) ظاهر في الحصر ، ومحمّل للتأكيد .

ومعنى هذا هو ان للحصر مفهومين يدل على انتفاء الحكم عما عدا المحصور فيه ، بدليل قوله تعالى ((انما الله احمد واحد)) (٢) . فهذه الآية تشعر حصر الالهية في الله الواحد الاحد ، ونفيها عن عداه عز وجل ..

وان كان هذا لا يمنع من ان يرد هذا المفهوم دالا على التأكيد فقط ، وليس للحصر ، كما في قول القائل : انما محمد - عليه الصلاة والسلام - رسول الله .

واذا كان هذا المفهوم دالا على الحصر لا بد فيه من اداة "انما" والا لم يكن هناك حصر البته .. نقل عنه هذا الراي الغزالي(٣) الباجي (٤) ، الامدي (٥) .

هذه هي آراء القاضى حول انواع مفهوم المخالفة ، وقد تبدى رفضه لاكثرها ماعدا مفهومى الغاية والحصر مع تفصيل في الاخير كما سبق .. وليس هناك من شك في ان آراءه وسط بين

١- اخرجہ البخاري في صحيحه ج ١ ص ٢ ، ومسلم في صحيحه ج ٣ ص ١٥١٥

والترمذي في سننه ج ٤ ص ١٧٩ ، وابو داود في سننه ج ٢

ص ٦٥١ ، وابن ماجه في سننه ج ٢ ص ١٤٠٣ ، والنسائي في

المجتبى ج ١ ص ٥٨

٢- سورة النساء آية : ١٧١

٣- المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٢٠٦ ، المنحول للغزالي ص ٢٠٩ .

٤- احكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٤٤٤

٥- الاحكام للامدي ج ٣ ص ١٠٦ .

اولئك الذين يردون المفاهيم كلها - وهم الحنفية والظاهرية -
ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) ، و بين
الجمهور الذين يثبتون مفهوم المخالفة مع شروط ذكروها ،
ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

والذي يترجح لي هو ترجيح ما ذهب اليه الجمهور مع
الشروط التي ذكروها، ولا وجه للتفريق الذي سلكه القاضي ، وفي
ادلته ضعف..

ومما ينبغي الإشارة اليه هو ان طريقة رد القاضي حديث ابن عمر
الدال على حجية مفهوم العدد زلة وهفوة منه ، وما كان له
ليزل ويدعي ان هذا الحديث غير مدون في الصحاح ، وهو في
حقيفة الامر مدون في صحيح البخاري ج ٦ ص ٨٦ ، وسنن النسائي
ج ٤ ص ٥٤ .

عجبي الشديد هو كيف خفي مثل هذا على القاضي ، بل انى
له الحكم على ذلك الحديث ورده دونما اساس وبرهان !!!

١- كشف الاسرار للبخاري ج ٢ ص ٢٥٢، تيسير التحرير لامير بادشاه
ج ١ ص ٩٨ ، فواتح الرحموت لعبد العلي ج ١ ص ٢٩٧ ، الاحكام

لابن حزم ج ٢ ص ٧٢ ، ص٢ المعتمد لابي الحسين ج ١ ص ١٤٨

٢- احكام الفصول للبايجي ج ٢ ص ٤٤٦، التبصرة للشيرازي ص ٢١٨

المحصول للرازي ج ١ ق ٢ ص ٢٢٨ ، الاحكام للامدي ج ٣ ص ٨٠ ،

الآيات البيئات للعبادي ج ٢ ص ٣٢ ، البرهان للجويني ج ١

ص ٤٥٤ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٨٩ ، ارشاد

الفحول للشوكاني ص ١٥٩ .

المبحث الخامس عشر
النص والظاهر عند القاضى

من عادة أكثر الأصوليين التفريق بين النص والظاهر ،
وتناول كل منهما على حدة ، وذلك لأنهما ليسا شيئا واحدا ،
بيد أن القاضى لم يرض ذلك التفريق ، وإنما كان يرى أن
النص والظاهر شيء واحد وكلاهما لفظان مترادفان .
لذا فإنه عرف الظاهر وحده ، وذكر أنه هو عين تعريف
النص ، وقال :

"الظاهر لفظه معقولة المعنى ، لها حقيقة ومجاز ، فإن أجريت
على حقيقتها كانت ظاهرا ، وإذا عدلت الى جهة المجاز كانت
مؤولة" .

وهذا التعريف الذي ذهب اليه يصدق على النص عنده ، وذلك
انطلاقا من المعنى اللغوي للفظ " النص " الذي يعنى الظهور .
ويقال : نصت الظبية أي أعنت وظهرت ، ويطلق على الكرسي الذي
تظهر عليه العروس ، أو المكان الذي يعتليه حاكم لالقاء خطاب
يقال له : " منصة " ، وذلك لجلاشه وظهوره ، وهذا المعنى هو
معنى الظاهر أيضا ، وهو الواضح . فلا فرق البتة بين الظاهر
والنص عنده . . نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الشوكاني (٢) .

وبالنظر في ذا التعريف الذي ذكره ، وأطلقه على النص
والظاهر سويا ، يجد الناظر الواضح في التعريف ، وقد خلا من

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤١٥ ، ٤١٦

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٤ .

كل عبارات الغموض ، والابهام ، واذا كان لا بد من شرحه ،
فان شرحه يتوقف على ذكر الغيود الواردة فيه ..
فتقوله " لفظه " جنس في التعريف تشمل اللفظة معقولة
المعنى وغير معقولة المعنى ، والتي تجري على ظاهرها ، او على
غيرها ، وهو في الوقت نفسه قيد يخرج به كل ما ليس بلفظة ،
كالتقريب والفعل .
وتقوله " معقولة المعنى " فصل في التعريف يخرج به ما كان
من الإلحاظ غير معقولة المعنى .
وتقوله " لها حقيقة ومجاز " فصل ثان في التعريف يخرج به
ما كان من الإلحاظ معقولة المعنى ، ولها حقيقة واحدة ، ولا
مجاز لها ، او لها حقيقتان كالمشترك .
وتقوله " فان اجريت على حقيقتها " نوع في التعريف ،
فكانه يريد تحديد معنى الظاهر تحديداً دقيقاً ، وهي :
انه اللفظة المعقولة المعنى التي اجريت على حقيقتها فقط ،
وهذا هو المسمى " الظاهر " .
وتقوله " اذا عدلت الى جهة المجاز كانت مؤولة " نوع في
التعريف يتضمن بياناً وتعريفاً للتأويل ، وهو :
" انه اللفظة المعقولة المعنى التي اجريت على مجازها " ..
هذه هي أهم الغيود التي اشتملت عليها ذا التعريف ..
وهذا الذي اختلف اليه يخالف ما عليه الجمهور من
الأصوليين - اعني المتكلمين - بحيث انهم يسمون اللفظ الواضح
بحسب القوة والظهور الى نص ، وظاهر ، ويعرفون كلا منهما
تعريفاً منفرداً .

وتعريف النص عندهم هو :

انه مالا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب، ولا على بعد .
ولهم تعريفات اخرى للنص ، وكلها ينصب على كونه لا يحتمل
التأويل (ويصدق هذا على المفسر والمحكم عند الحنفية) .
واما الظاهر عندهم فهو :

ما دل دلالة ظنية ويحتمل التأويل (ويصدق على النص
والظاهر عند الحنفية) (١) .

وكذلك يخالف في تعريفه هذا الحنفية الذين يفتسون اللفظ
الواضح باعتبار قوة الظهور الى محكم ، ومفسر ، ونص ، وظاهر .
ويعرفون النص بانه :

مايزداد وضوحا بتقرينه تقتزن باللفظ من المتكلم ليس
في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة .
واما الظاهر فانه :

اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة
فكرة ، ولا اجالة روية (٢) .

ولهم تعريفات اخرى غير هذا .

هذه هي تعريفات علماء الاصول - المتكلمين منهم والحنفية - ،
ويتجلى جلاء انهم كانوا يفرقون بين النص ، والظاهر ، ولم
يعتبروهما شيئا واحدا ، ويترتب على التفريق بينهما آثار
كثار ؛ فعند المتكلمين مثلا النص دلالة قطعية ، واما الظاهر
فان دلالته ظنية ، وليس كذلك الحال عند الحنفية اذ دلالة كل
منهما ظنية ، وليست قطعية .

١- المستمضى للغزالي ج ١ ص ٣٨٥

٢- الاصول للسرخسي ج ١ ص ١٦٤ ، كشف الاسرار للبخاري ج ١ ص ٤٩ .

وعليه فإذا تعارض نص وظاهر عند المتكلمين فإنه يقدم النص مطلقا ، ويرجح على الظاهر ، وذلك لقوة دلالاته في الوضوح ، والظهور .
 وإما عند الحنفية ، فإن النص يقدم ويرجح على الظاهر ، لأن النص عندهم سيق الكلام فيه أصالة ، وإما الظاهر فإن الكلام سيق فيه تبعا .. ولذلك فإن النص عندهم أقوى من الظاهر .

ومهما يكن من شيء فإن التفاضل لم يكن يرى مثل كل هذا التفريق بين النص ، والظاهر ، وقد كان يراها اسمين لمسمى واحد ، وقد عرّفه في ذلك المعنى اللغوي لكل منهما ..

والجدير ذكره أن أعلاما كفتيرين ينسبون إلى الإمام الشافعي عدم التفريق بين النص ، والظاهر (١) .
 وعلى كل فإن طريقة التفريق بينهما أراها أهون ، وأقرب توفيقا وخاصة عند إرادة دفع التعارض بين النصوص في بعض الأحيان .

١- كالجويني في البرهان ج ١ ص ٤١٥ ، والغزالي في المستصفى ج ١ ص ٣٨٤ ، وأبي الحسين في المعتمد ج ١ ص ٣١٩ .

المبحث السادس عشر
من حروف المعاني عند القاضي
" من ، الفاء ، الباء "

يعتبر علماء الأصول حروفاً كثيرةً دالةً على معانٍ معينة عند ورودها في النصوص ، وليس هناك ثمة اتفاق بينهم على معاني كل تلك الحروف ، وهناك مؤلفات اعتنى أصحابها بتناول هذه الحروف دراسةً وتحقيقاً يرجع إليها للاستزادة (١) .
وقد كان للقاضي رأيٌ حول بعض تلك الحروف ، وهي :
أولاً : " من " وله عنده ثلاثة معانٍ وهي :

المعنى الأول : أنه يأتي أحياناً ليبدل على الخبرية وهو " من " الموصول ، كما في قوله تعالى ((ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والإصال)) (٢) .
المعنى الثاني : ويأتي أحياناً آخرى ليبدل على الجزاء كقوله تعالى ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)) (٣) .

المعنى الثالث : ويأتي أخيراً ليبدل على الاستفهام كقوله تعالى ((أمن هذا الذي هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن ان الكافرون الا في غرور)) (٤) .

١- حروف المعاني للزجاجي ، ومعاني الحروف للروماني ، الجنى الداني في حروف المعاني للمراذي ، ومغني اللبيب لابن هشام .

٢- سورة الرعد آية : ١٥

٣- سورة زلزلة آية : ٧

٤- سورة الملك آية : ٢٠ .

نقل عنه هذا الرأي الباجي (١) .

هذه المعاني التي ذكرها ل" من " محل اتفاق بين العلماء ، غير أن حصر معانيها في هذه المعاني الثلاثة ليس ذلك محل اتفاق ؛ إذ هناك من يرى أن لها أربعة معانٍ ، وهي هذه المعاني المذكورة إضافة إلى المعنى الرابع وهو :

أنه ياتي اسما للنعته كقوله تعالى ((ان كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا)) (٢) ..ولهؤلاء أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (٣).

وترى طائفة ثالثة أن ل" من " سبعة معاني ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٤).

والذي يظهر لي أن المعاني الأخرى التي ذهب إليه غير القاضي يندرج أغلبها تحت هذه المعاني التي ذكرها القاضي ، فبغلا المعنى الرابع الذي أضافه الطائفة الفاسية لا يختلف كثيرا عن المعنى الأول الذي ذكره القاضي - وهو الخبرية - لأنه يدل على الخبرية أيضا ..
وقس على ذلك ما ذكره الطائفة الثالثة من معانٍ .. وعليه فإن فيما ذهب إليه القاضي الوجهة والقوة .

١- احكام الفصول للباجي ج ١ ص ٥٦ .

٢- سورة مريم آية : ٩٣

٣- معاني الحروف للزجاجي ص ٥٥ ، الجمل له ص ٣١١

٤- معاني الحروف للروماني ص ١٥٧ .

ثانيا : الفاء .

يرى القاضي أنها حقيقة في الالتصاق، ومجاز في غيره، لذلك يجب مسح جميع الرأس في قوله تعالى (.. وامسحوا برؤوسكم ..) (١) والدليل على ذلك هو : أن الآية الصفت المسح بالرأس بواسطة حرف الباء ، والرأس اسم لكل الرأس ، وليس لبعضه .. نقل عنه هذا ابن النجار (٢) .
وهذا الذي ذهب إليه القاضي يكاد يكون محل اتفاق بين كبار النحاة (٣) .

ثالثا : الياء

يرى القاضي أن له ثلاثة معاني ، وهي :
المعنى الأول : أنه يأتي ليبدل على الاستفهام كما في قوله تعالى (فتبأي آلاء ربكما تكذبان) (٤) .
المعنى الثاني : ويأتي أحيانا آخرى ليبدل على الشرط كما في قوله تعالى (أياما تدعوه فله الأسماء الحسنى ..) (٥) .
المعنى الثالث : ويأتي أخيرا ليبدل على الموصولية " الخبرية" كقوله تعالى (.. ثم لننزلن من كل شعبة أيهم أشد على الرحمن عتيا) (٦) .

١- سورة النساء آية : ٤٧

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٣ ص ٤٢٣

٣- المعنى لابن هشام ج ١ ص ٣٦٤ ، معاني الحروف للزجاجي ص ٤٧

٤- سورة الرحمن آية : ١٣

٥- سورة الإسراء آية : ١١٠

٦- سورة مريم آية : ٦٩ .

هذه هي معاني " أي " عنده ، وقد نقلها عنه الباجي (١) .
وترى طائفة أخرى أن له معنى رابعا ، وهو : أنه يأتي
صفة دالة على الكمال نحو قول القائل : زيد رجل أي رجل .
ولهؤلاء أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٢) .

رابعا : الفاء .

يرى القاضي أن " الفاء " كلها للتعقيب ما عدا الفاء
الرابطة لجواب الشرط ، فإنها لا تفيد التعقيب .. نقل عنه
هذا الجراعي (٣) .

ويخالف بعض النحاة القاضي في هذا الذي ذكره ، إذ
يرون أن " الفاء " للتعقيب حيثما وردت مطلقا ، ولو في جواب
الشرط .. ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٤) .

هذه هي آراء القاضي التي عثرت عليها له حول بعض حروف
المعاني ، ويحالفه الصواب في جل ما ذهب إليه في ذلك .

١- أحكام الفصول للباجي ج ١ ص ٥٧

٢- المغني لابن هشام ج ١ ص ٣٦٤

٣- شرح المختصر للجراعي ص ٢٢٣

٤- المغني لابن هشام ج ١ ص ١٧٤ .

الفصل الرابع

آراء القضاة في مباحث الإجماع

وقد خصصت هذا الفصل بدراسة آرائه في الإجماع ، وانتظم تحتها أحد عشر مبحثا ، وهي :

المبحث الأول : تصور وقوع الإجماع ، وعدمه .

المبحث الثاني : حجية الإجماع .

المبحث الثالث : حكم الإجماع الضمني .

المبحث الرابع : حكم فعل أهل الإجماع عند القاضي .

المبحث الخامس : حكم إجماع أهل المدينة .

المبحث السادس : اشتراط الانقراض في الإجماع .

المبحث السابع وتحتته مطلبان :

١- انعقاد الإجماع في مسألة بعد سبق الخلاف .

ب - حكم إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين لأهل

العصر الأول .

المبحث الثامن : أحداث قول ثالث في مسألة بعد إجماع

الصحابة على قولين فيها .

المبحث التاسع : حكم خلاف المجمع على تكفيره في

انعقاد الإجماع

المبحث العاشر : حكم خلاف الأصولي الماهر في انعقاد

الإجماع .

المبحث الحادي عشر : حكم خلاف العوام في انعقاد الإجماع .

المبحث الأول

تصور وقوع الإجماع عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول الإجماع بأنه :

اتفاق مجتهدي أمة محمد - عليه الصلاة والسلام - بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور (١).

وقيل هو : اتفاق أمة محمد - عليه الصلاة والسلام - خاصة على أمر من الأمور الدينية (٢).

وقيل هو : اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع (٣).

وأما ما كان تعريفه فانني لم اعثر على تعريف القاضي له ، الأمر الذي يجعلني أتجاوز التعريفات كلها دونما ابداء وجهة نظر حولها .. ولكن هل يتصور وقوع الإجماع في الشرع ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه يتصور وقوع الإجماع عقلا ، وعادة ، وليس هناك من مانع يمنع من تصور ذلك اطلاقا ، واستدل على ذلك :

الدليل الأول : من المشاهد اطلاق واتفاق عدد كبير من الكفار على ضلالة يدرك بطلانها بالادنى فكر ، وتأمل فيها ، ومع

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص٦٣

٢- المستصفى للغزالي ج ١ ص١٧٣

٣- الأحكام للامدي ج ١ ص٢٥٤ .

ذلك فانهم مطبقون عليها ، ومتفقون ، وقياسا على هذا ،
فانه من باب اولى ان يتفق المجتهدون من الامة على شيء لا
بطلان فيه ، بل هو حق ، وعليه دليل .

الدليل الثاني : ان من المعلوم انه حصل اجماع علماء
الشافعية على مذهب الامام الشافعي في المسائل على الرغم من
تباعد ديارهم ، وتناهي مزارهم ، وانقطاع اسفارهم ، وقياسا
على ذلك فانه لا يمتنع تصور وقوع الاجماع من مجتهدى الامة على
مسئلة من المسائل ، مادام قد حصل ذلك الاجماع من علماء
الشافعية .

الدليل الثالث : من المتصور انه غير ممتنع ان يجمع ملك
من الملوك - لاحتوائه على دار الاسلام ، ولعلو قدره - علماء
المسلمين كلهم في مجلس واحد ، ثم يلقي على اولئك المجتعيين
ما عن له من المسائل علته يفتت على وفاقهم ، او خلافهم ،
وقياسا على ذلك فانه لا يمتنع تصور وقوع اجماع علماء الامة
على حكم شرعي .

الدليل الرابع : لا يترتب على تصور وقوع الاجماع اي خرق
للعادة ؛ لذا فانه يتصور وقوعه عادة وعقلا .. نقل عن القاضي
هذا الرأي الجويني (١) ، والغزالي (٢) ، والشوكاني (٣) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٧٠

٢- المنحول للغزالي ص ٣٠٤

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٦٤ .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق الجمهور في مجمله ،
وذلك لان القول بامتناع تصور وقوع الاجماع ينتج عنه عدم
وقوعه ، لان الشيء الذي لا يتصور وقوعه من باب اولى الا يقع
ذلك الشيء .. والجمهور يرون وقوع الاجماع، وان كانوا يختلفون
فيما بينهم في العصر الذي وقع فيه ، وهل يمكن وقوعه الى
يومنا هذا ، ام لا ؟
ولكل منهم ادلتهم ، يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة اخرى انه يمتنع تصور وقوع الاجماع ، واستدلوا
على ذلك بالدلة كثيرة ، من اهمتها :
اجماع الخلق على شيء واحد يمتنع ذلك عادة ، كما يمتنع
عادة اجتماعهم على مأكول واحد في وقت واحد .. واذف الى هذا
ان خطة الاسلام قد اتسعت ، وتباعدت رفعته ، وعلماء الشريعة
متباعدون في الامصار ، ولا سبيل الى معرفة من في اقاصي المشرق
مواقفة من في اقاصي المغرب خاصة ان معظم البلاد المتباينة لا
تتواصل الاخبار فيها ، وانما يندرج المنتدج من طرف الى طرف
بسفيرات ، ورفيقات، ولا يتفقق انتهاض رفعة ، ومدتها واحدة
من الشرق الى الغرب ، فكيف يتصور - والحالة هذه - رفع مسألة
الى جميع علماء العالم ؟

ومن ادلتهم ايضا : انه لا يستبعد ان يختلفي واحد من
المجتهدين ، او يكون مجتهدا الا انه غير مشهور ، اضافة الى

١- البرهان للجويني ج١ ص٦٧٠ ، المستصفي للغزالي ج١ ص١٧٣ ،
الوصول لابن برهان ج١ ص٦٧ ، الاحكام للامدي ج١ ص٢٥٥ ، الابهاج
لابن السبكي ج٢ ص٣٥١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٦٤ .

تفاوت الفطن والقرايح ، وتباين المذاهب والمطالب ،
واخذ كل جيل صوبا في اساليب الظنون ، لذلك فان تصور
اجتماعهم في الحكم المظنون بمشابهة تصور اجتماع جميع الخلق
في صبيحة يوم على قيام او تعود ، ولا يخفى عدم امكان ذلك في
اطراد العادة. لذا فانسه لا يتصور وقوع الاجتماع عادة ، ولهم
ادلة اخرى على هذا يرجع اليها في مظانها (١) .

وجهة نظر

كما اشرت سابقا الى ان القول بعدم تصور وقوع الاجتماع
يترتب عليه انكار الاجتماع ، ولا يلزم القول بامكان تصور وقوعه
القول بوقوعه ، اذ قد يتصور وقوعه ولكنه لم يقع .
وبالنظر الى اداة القضي - وبتعبير ادق اقيسته - وما
استدل به اولئك الذين منعوا تصوره فان الضعف ليكتفه اقيسة
القاضي المذكورة ، وكلها احتمالات لا قوة فيها ، وبيان ذلك
كالاتي :

دليله الاول - اعني قياسه تصور وقوعه على وقوع منطه في
اطباق الكفار على ضلالة - هذا القياس قياس مع الفارق ، ذلك
لان الاجتماع المذكور لا يصدق على الاجتماع الذي يريده ، لانه يفترض
في الاجتماع اتفاق جميع المجتهدين ، وليس اتفاق عدد كبير منهم
كما هو الحال في اتفاق عدد كبير من الكفار على ضلالة .. لذلك
يمكن القول ايضا كما لا يتصور اجتماع كل الكفار - وليس عددا
كبيراً منهم - على ضلالة ، فكذا لا يتصور وقوع الاجتماع عادة .

١- الاحكام للامدي ج١ ص٢٥٥ ، الابهاج لابن السبكي ج٢ ص٢٥١ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص٦٤ ..

دليله الثاني - وفي حقيقته قياس - هو الآخر قياس مع الفارق ، لأنه انبئات لتصور وقوع الاجماع باجماع آخر ، وذلك - بطبيعة الحال - غير سديد ، لأن الاجماع الاول الذي ذكره هو الآخر مختلف فيه فكيف يثبت به أصل الاجماع الذي هو محل الخلاف الأساسي .. وكما كنت أتمنى أن يذكر القاضي مسألة اتفق عليها جميع علماء الشافعية - بيد أنني لم أعثر على شيء له يثبت ذلك - .

ثم انه لو افترض اجتماع جميع علماء الشافعية على حكم واقعة فإن من المسلم به أن عدد الاجماع الشرعي - الأصل - اكبر عدداً من عدد علماء الشافعية .. بمعنى لو تصور وقوعه فإن علماء الشافعية يكونون جزء ، لا كلاً لمجتهدى الأمة ، وذلك ما يشهد به واقع العالم الذي من علمائه حنفيون ، ومالكيون ، وحنابلة ، وظاهريه ، فكيف يقاس ما هو أكبر عدداً على ما هو أقل منه ؟ إذن لا تساوي بين الاجماعين .

وأما قياسه الثالث فإنه في غير محله ، وخاصة بعد أقول عصر الخلفاء الراشدين، حيث أصبح العالم الإسلامي محكوماً بحكام وملوك لا يخضع أحدهم أوكلهم لحاكم واحد بعينه . إذن ما ذكره من قياس أن تصور وقوعه ، فإنه لا يمنع كذلك منع تصور وقوعه ، وكلاً الاحتمالين وارد ، فلا ينهض ما ذكره دليلاً .

وإذا ما تبين ضعف هذه القياس التي تمسك بها القاضي لانبئات تصور وقوع الاجماع ، فإن قلبي ليظمن كثيراً الى عدم تصور وقوع الاجماع في العصر الذي نعيش فيه وأن تيسر أمر المواصلات لجمع علماء الأمة إلا أن الظلم ، والاضطهاد الذي ..

يعاننى منه كثير من علماء هذا العصر ليحول ذلك دون تصور وقوع الاجماع .. ولعل الذين ذهبوا الى تصور وقوعه فى عصر الخلفاء الراشدين لعلى قدر عال من القوة ، والسداد ، لان الأمة ايامئذ كانت محكومة بكتاب الله ، وسنة الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، ولم يكن العلماء وقتئذ يخافون بطش حاكم او ظلمه ، بل انهم لم يكونوا يسكتون على المنكرات ، لذلك كان من السهل تصور اجماعهم على مسألة ما ..

واضف الى كل ما ذكر من ان رقعة وخطبة الاسلام لم تكن بتلك السعة التي هي عليها الآن ، وكان ذلك مما يسهل عملية جمع المجتهدين فى ارجاء المعمورة .

المبحث الثاني
حجية الاجماع عند القاضي

يختلف علماء الأصول الذين ذهبوا الى تصور وتوقع الاجماع ، هل تكون حجيتها اذا انعقدت قطعية ، أم تكون ظنية ؟ يرى القاضي أنه لو انعقد الاجماع فان حجيتها تكون قطعية ، وليست ظنية .. ومعنى هذا امكان تخصيص عام القرآن والسنة بالاجماع عند الذين يرون أن دلالة عام القرآن قطعية ، وكذلك عند الذين يرون أن دلالة ظنية .. وعليه فان الاجماع لا يمكن اثباته بخبر الواحد مهما كان ، لأن ذلك يكون من باب اثبات ما هو قطعي بما هو ظني . واستدل القاضي على ذلك :

ان من اراد أن يثبت الاجماع ، لا يحق له ذلك لأن الاجماع عند ثبوتها - انعقادها - حجة مقطوع بها ، ومعلوم أن خبر الواحد لا يفضي الى العلم القطعي ، بل الظني لذلك لا يثبت به الاجماع . نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) ، الشوكاني (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه الجمهور (٣) . وتري طائفة اخرى انه لا بد من التفريق بين اجماع الصحابة

١- التخصيص للجويني ج٣ ص١٢١

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٠

٣- البرهان للجويني ج١ ص٦٧٦ ، المستصفي للغزالي ج١ ص٢١٥ ،

الوصول لابن برهان ج٢ ص٧٢ ، الاحكام للامدي ج١ ص٣٤٢ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٠ .

- رضوان الله عليهم - واجماع غيرهم .. وذلك لان حجبة اجماع الصحابة قطعية ، واما حجبة اجماع غيرهم ، فانها ظنية ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة ثالثة ان حجبيته اذا انعقد ظنية مطلقا ، سواء كان في عصر الصحابة ، او في عصر غيرهم ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة رابعة ان حجبة الاجماع الصريح قطعية ، واما حجبة الاجماع السكوتي فظنية ، ولهم ادلتهم على ذلك ، يرجع اليها في مظانها (٣) .
هذه هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

لا شك في ان ما ذكره القاضي هو الأرجح لو فرض انعقاد الاجماع ، ذلك لان ما يتفق عليه هؤلاء - اهل الاجماع - لحري ان تكون حجبيته قطعية ، وخاصة ان اتفاقهم على مسألة ما لا يتم الا بعد دراسة ، وترو . الامر الذي يستبعد فيه كل ما هو احتمال . وعليه فان حجبة الاجماع - على فرض وقوعه - قطعية ، لا ظنية .

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٠

٢- المحصول للرازي ج ١ ق ١ ص ٤٦ ، الاحكام للامدي ج ١ ص ٣٤٣ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٠

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٠ .

ومما يجدر ذكره أن رأي القاضي في هذه المسألة مستنبط من رأيه المتمثل في عدم اثبات الإجماع بطريقة خبر الواحد .
وهناك نمت أشكال في رأي القاضي والجمهور وهو أن الإجماع إذا كان دليلاً عند انعقاده قطعياً ، فإنه لا بد من أن يكون طريق ثبوته قطعياً ، لأن عدد الذين يجمعون يبلغون عدد رجال المتواتر - لا محالة - ، وما دام ذلك كذلك فإن الإجماع إذا انعقد لا يصح خرقه ، وإن خرق يكون ذلك خرقاً لما هو معلوم من الدين بالضرورة ..

المبحث الثالث

الاجماع الضمني عند القاضي

يفتسم بعض الاصوليين الاجماع الى اجماع صريح ، واجماع
ضمني - سكوتي - .

والاجماع الصريح هو : الذي يصرح فيه المجتهدون اجمعهم بوفاق ،
او بخلافه . واما الاجماع الضمني ، فهو : الذي يصرح فيه بعض
المجمعين بوفاق ، او خلافه ، ويسكت بعض آخر عن اظهار وفاق ،
او خلافه (١) .

وهناك خلاف بين الاصوليين في اطلاق لفظ " الاجماع " على الضمني

- السكوتي - ، هل يجوز ذلك ، ام لا ؟

يرى القاضي انه اذا قال بعض المجمعين في مسألة قولاً ،
وعرف بفتية المجتهدين ذلك القول ، ولكنهم مع ذلك لم يصرحوا
بوفاق ، او خلافه ، فان هذا لا يعتبر اجماعاً مطلقاً ، وليس بحجة .
واستدل على ذا :

ان الذين توقفوا عن البت في المسألة يحتمل ان يكونوا
فعلوا ذلك ، لان كل مجتهد عندهم مصيب ، وان الحق يتعدد ،
لذلك لم يصرحوا بوفاق ، او خلافه .

ويحتمل ايضا ان يكونوا توقفوا في المسألة المجتهد فيها لانه
لم يترجح عندهم ادلة الذين تكلموا فيها ، والذين توقفوا
فيها ، او لتساوي ادلة الفريقين لذلك لم يصرحوا بوفاق او
خلافه . ويحتمل ايضا ان يكونوا سكتوا لخوف من شيء ما ، او
لمرض ، او لان الاجماع لم يبلغهم .

١- الاحكام للامدي ج ١ ص ٣١٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٧٤ .

وعليه فما كان هذا شأنه فانه لا يكون اجماعا ، ولا يكون حجة بثباتا .. نعت عنه هذا الرأي ابن النجار (١) ، الشيرازي (٢) الشوكاني (٣) . وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه الظاهرية (٤) .

وترى طائفة اخرى ان هذا اجماع ، وحجة يجب العمل به ، وان سكوت اولئك ظاهر في الموافقة لاستبعاد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٥) .

وترى طائفة ثالثة ان هذا ليس باجماع ، ولكنه حجة يجب العمل به مطلقا ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٦) هذه هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

ان التامل في هذه الآراء وادلتها ليؤدي الى ترجيح رأي القاضي والظاهرية ، ذلك وان تعريف الاجماع الذي يعني " اتفاق جميع المجتهدين " لا يصدق على هذا الاجماع المسمى " الاجماع الضمني " ؛ وخاصة مع الاحتمالات المذكورة .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص٢٥٥

٢ شرح اللمع للشيرازي ج٢ ص٦٩١ ، التبصرة للشيرازي ص٣٩٢

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٤

٤- الاحكام لابن حزم ١ م ج٤ ص١٧٩

٥- الاحكام للامدي ج١ ص٣١٢ ، الوصول للشيرازي ص١٦٤ ، ارشاد

الفحول للشوكاني ص٧٤

٦- الاحكام للامدي ج١ ص٣١٢ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٤ .

ولعل هذا الرأي هو الذي ينسجم كثيرا مع اوضاع العالم الاسلامي المريعة اليوم ، وما اكثر اولئك العلماء المظتهدين .

وكل ما يقال عنه " اجماعا " لا يعدو في حقيقته من ان يكون اتفاق الحاضرين من المجتهدين في بعض الاحيان ، ولا يمثل " اجماعا " ، وذلك لتعذر انعقاده ، ولبعد البلاد بعضها عن بعض وامور كثيرة لا تغيب عن احد .

اذن لا يصح تسمية ذلك الاتفاق الذي تم بين مجموعة من المجتهدين الحاضرين " اجماعا " ، وكيف يكون اجماعا ، وفيه كل هذا الخلل ؟

واذا لم يصح تسمية هذا الاتفاق " اجماعا " لم يكن حجة ، لان الحجة لا تكون الا من كتاب ، او سنة ، او اجماع ، او قياس صحيح .

ومن اصر على اعتباره حجة ، فعليه ان يبين تحت اي من الأدلة الشرعية يدخل فيه .. واذا لم يستطع ان يبين ذلك تبين انه ليس بحجة اطلاقا ، وان كان لا بد من ان يكون حجة ، فانه حجة على اولئك الحاضرين المجمعين فقط .

ومما يجدر ذكره قبل اختتام ذا المبحث هو ان القاضي يرى ايضا تسوية بين هذا الاجماع السكوتي ، و قول الصحابي المنتشر الذي لم يعلم له مخالف من حيث عدم حجيته ، واعتباره اجماعا ، وادلته في ذلك هي هي .. نقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) آل تيمية (٣) ، الشيرازي (٤) .

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٨٠

٢- احكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٤٠٧

٣- المسودة لآل تيمية ص ٣٣٥

٤- التبصرة للشيرازي ص ٣٩٢ .

المبحث الرابع

فعل أهل الإجماع عند القاضى

يقصد بفعل أهل الإجماع :

اتفاق أهل الإجماع على فعل دون صدور أي قول منهم فيه .
ويختلف علماء الأصول في هذا ، وهل يكون ما فعلوه حجة يجب العمل به أم لا ؟

يرى القاضى أن وفاقهم على فعل دون أن يصدر منهم قول على ذلك ليس بحجة ، وليس بإجماع مطلقا .
واستدل على ذلك :

اجتماع أهل الإجماع على فعل يبعد تصويره ، فإنهم لا يعصون عن الخطأ والزلل ، ولكن وفاقهم على قول حجة .
وان زعم زاعم أنه يجب عصمتهم عن زلل عن الفعل ، فمعنى ذلك أن العصمة تجب لجميعهم .. وأما أن تجب لأحاديهم فلا ، فلم يمتنع صدور الزلل عن بعضهم ، وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يتأتى في العادة تصور عدد لا يسوع منهم التواطؤ ، ثم يطبقون على فعل واحد ؟ فان تكلف متكلف في تصويره ، فإنما يمكن فرضه إذا اجتمعوا في مجلس واحد .

ثم ان تصور ، فلا احتفال به ، وأنه لا يمتنع إذا فرض جمعهم أن يفعلوا فعلا ، ويعترف كل واحد منهم بأنه عاص به .. نقل عنه هذا الجويني (١) ، ابن النجار (٢) ، آل تيمية (٣) ، الجراعي (٤) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٧١٦

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٢٠٩

٣- المسودة لآل تيمية ص ٣٣٤

٤- شرح المختصر للجراعي ص ٤٥٥ .

وترى طائفة أخرى أن اتفاقهم على فعل حجة يجب العمل به ، وهو مثل فعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - . ويعني هذا اثبات العصمة لفعلهم كما هي ثابتة لفعل الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (١) .

والذي يظهر لي أن هذه المسألة افتراضية بحتة ، لا واقع لها ، لذلك اعتقلها كعقبر علماء الأصول ، ولم يعروها اهتماما كبيرا ، وتزداد افتراضية إذا علم أن أهل الإجماع مبفوضون في أرجاء المعمورة ، فكيف يتصور إجماعهم على فعل ؟ ولو فرض إجماعهم في مكان واحد ، فكيف يتوقع منهم جميعا عدم صدور قول ولو من شخص واحد فقط ؟

اذن من العبث حقيقة استقصاء الآراء الواردة في مثل ذا الشأن الاقرب إلى الخيال منه إلى الواقع . ولم اعبر على أي مجال واقعي لها ، الأمر الذي يؤكد كونها فرضية بحتا ..

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٧١٥ ، المسودة لآل تميمية ص ٣٣٤ ، شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٢٠٩ .

المبحث الخامس
اجماع أهل المدينة عند القاضي

هل لأهل مدينة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اجماع غير اجماع جميع المجتهدين من أمته ؟
وإذا كان لهم اجماع ، فكيف يصحّ أن يطلق عليه أنه اجماع ؟
وخاصة إذا علم أن جميع تعريفات علماء الأصول للاجماع ركزت على ضرورة اتفاق جميع المجتهدين من أمته محمد - عليه الصلاة والسلام - ولم تقتيد تلك التعريفات الاجماع بأهل بلد بعينه ، ولم تكن العبرة في كلها بإمكان بقدر ما كان بالزمان ..
وإذا لم يكن لأهل المدينة اجماع في حقيقة الأمر ، فلم ينسب الى الإمام مالك أنه كان يرى اجماع أهل المدينة اجماعاً ،
وحجّة ؟

يرى القاضي أنه لم يكن لأهل المدينة اجماع قط، وإذا أصحّ - على أن لهم اجماعاً ، فإنه ليس بحجّة مطلقاً، ولا يرجح به أحد الاجتهادين المتعارضين .

وما ينسب الى الإمام مالك ، والى أصحابه أنهم كانوا يرون اجماع أهل المدينة اجماعاً لا صحة لذلك ، ولم يقل به الإمام مالك .. نقل عن القاضي هذا الرأي الباجي (١) ، الجراعي (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي ليس بدعا فيه ، بل إن جميع المحققين في مذهب الإمام مالك يرون ذلك ، ويؤيدونه أيما تأييد .

١- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٤١٤

٢- شرح المخصر للجراعي ص٤٧٨ .

وإذا تبين رأي القاضي في رفض إجماع أهل المدينة - لو فرض وجوده - لم يكن هناك من حاجة إلى تناول آراء أخرى حول إجماع أهل المدينة .

وإن كان ذلك لا يمنع من إيراد ذلك التحليل الدقيق الذي عني بذكره الباجي ، وبيّن فيه ما كان يقول به الإمام مالك ، وسبب ترجيحه أقوال أهل المدينة على غيرها من الأقوال .

" إن الإمام مالكا إنما عوّّل أقوال أهل المدينة ، وجعلها حجة فيما طريقته النقل المستفيض كالإذان ، وترك الجهر بالبسملة وغير ذلك من الأمور المستفيضة ، لأن هذه الأمور اتصل بها العمل في المدينة على وجه لا يخفى مظهره حتى أصبحت تنقل بالتواتر ، لذلك ما كان هذا شأنه ، فإنه يرجّح على غيره من أخبار الأحاد التي تنفيذ خلافاً ما تنفيذه هذه الأمور ، لأن من المعلوم أن المتواتر يقدّم على الأحاد ؛ هذا هو سبب احتجاج الإمام مالك بأقوال أهل المدينة .

وأما ما كان طريق النقل فيه آحاداً ، وما أدرك استنباطاً فإنه لا فرق في ذلك بين علماء المدينة ، وعلماء غيرها في أن المصير فيه إلى ما عضده الدليل والترجيح ، لذلك خالف الإمام مالك أهل المدينة في مسائل كثيرة ، لأن طريق ثبوتها ، إما أن يكون آحاداً ، أو يكون استنباطاً " (١) .

هذا ملخص ما كان يراه الإمام مالك في مذهب أهل المدينة، ولم يكن يرى لهم اجماعاً كما نسب إليه ذلك بعض القوم، ولا يمكن أن يخفى على مثل الإمام مالك أن الإجماع يعني " اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد - عليه الصلاة والسلام -"، وليس اتفاق أهل قطر بعينه .

وأيتما كان الأمر، فإن- هذا هو الذي ينبغي نسبته إلى الإمام مالك - رحمه الله - .

والجدير ذكره هو أن موضوع مذهب أهل المدينة تناوله باحثون أكفاء كبار بالدراسة، والتحقيق يرجع إلى بحوثهم للاستزادة (١) .

١- الرأي وأشره في مدرسة أهل المدينة للاستاذ الدكتور الفاضل أبو بكر اسماعيل ميقاتا، عمل أهل المدينة لأحمد سيف، وغيرهما .

المبحث السادس

اشتراط انقراض العصر عند القاضي

إذا انعقد الإجماع ، فهل يشترط فيه انقراض العصر ، بمعنى هل يجب أن يتوفى كل - المجمعين على وفاتهم ، أو على خلافهم ليكون الإجماع حجة ، أم لا يجب ذلك وينعقد ، ولو توفي بعضهم مخالفا لما عليه بقية المجمعين ؟

يرى القاضي أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين ، ومتى ما أجمعوا ، فإن الإجماع ينعقد ، ويصبح حجة ، ولا ينتظر فيه انقراض عصرهم على وفاق ، أو على خلاف .. بل لو خالف أي منهم بعد انعقاد الإجماع ، فإنه يعتبر خارجا لحكم الإجماع ، وخارجا عن ربقة الوفاق ، ولا يؤثر ذلك على الإجماع ، ولا يعيده بعدئذ مسألة خلافية .

واستدل على هذا :

أن من المجمع عليه أن ما أجمعت عليه الأمة حق ، وإذا المعنى يتحقق بمجرد حصول وفاتهم قبل انقراضهم ، ولا يشترط أي انقراض لصحة الإجماع .. نقل عنه هذا الجويني (١) .

وهذا الذي ذهب إليه القاضي يوافق ما عليه الجمهور (٢)

وترى طائفة أخرى أنه يشترط في الإجماع السكوتي - الضمني - انقراض عصر المجمعين وهم على وفاتهم ، أو على خلافهم .
وأما في الإجماع الصريح ، فإنه لا يشترط فيه انقراض عصر

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٥٦ ، البرهان للجويني ج ١ ص ٦٩٣
٢- التبصرة للشيرازي ص ٣٧٥ ، الأحكام للآمدي ج ١ ص ٣١٧ ، ارشاد
الفحول للشوكاني ص ٧٤ .

المجمعين ، ولهم أدلتهم على هذا التفريق بين الإجماعين يرجع إليها في مظاهرها (١) .

وترى طائفة بالثقة أن الإنقراض شرط في انعقاد الإجماع ، فلا ينعقد ما بقى من المجمعين أحد ، بل لا بد من انقراضهم وهم على وفاتهم ، أو على خلافهم ، ولهم أدلتهم يرجع إليها في مظاهرها (٢) .

وترى طائفة رابعة أن ما كان من الإجماع مقطوعا به لا يشترط فيه الإنقراض . وأما ما كان منه ظنيا ، فإما أن يتناول الزمن على ذلك ، أو لا ، فإذا تناول عليه الزمن لم يشترط فيه الإنقراض ، وإذا لم يتناول الزمن عليه ، اشترط فيه الإنقراض ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظاهرها (٣) . هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

وبالنظر في هذه الآراء يتجلى فيها رأي القاضي قويا وجيها ، وذلك لأن الإجماع لا ينعقد في الأصل إلا بعد دراسة ، وبحث ، فإذا توصلوا بعدئذ إلى حكم شرعي ، فإن العبرة بهذا الحكم بعد ذلك ، ليس بالأشخاص .

-
- ١- الأحكام للامدي ج ١ ص ٣١٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٧٤
 - ٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٩٢ ، التبصرة للشيرازي ص ٣٧٥ ، الأحكام للامدي ج ١ ص ٣١٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٧٤
 - ٣- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٩٤ .

وعليه فان الاجماع يجب ان ينعقد فور وفاقهم على الحكم ،
ولا حاجة الى انقراض عصرهم .

واي معنى للاجماع اذا انتظر فيه انقراض جميع المجمعين ،
اليس هو ينعقد لمعرفة الحكم الشرعي في واقعة من الوقائع
المستجدة ؟

بل اي فائدة - بعد معرفة ذلك الحكم - في انتظار انقراض
اولئك المجمعين ؟

ومن يضمن بقاء اولئك كلهم على وفاقهم ، وسلامة عقولهم ،
وضبطهم ، وعدالتهم ؟

اذن لا ينبغي ان يشترط فيه الانقراض ، واذا اشترط فيه ،
فان ذلك ليؤكد رأي اولئك الذين ذهبوا الى عدم تصور وقوع
الاجماع عادة .

المبحث السابع
 الاجماع بعد الخلاه عند القاضي
 المطلوب الاول
 انعقاد الاجماع في مسأله بعد سبق
 الخلاه فيها عند القاضي

اذا اختلف اهل الاجماع في عصر على قولين في مسأله ،
 واستقر خلافتهم في ذلك ، فهل ينعقد الاجماع على احد القولين في
 المسأله اذا ما رجعوا بعدئذ ، فاتفقوا على احد القولين ، أم
 لا ينعقد الاجماع ولو رجعوا واتفقوا على قول واحد ؟
 يرى القاضي انه اذا اختلف اهل الاجماع في عصر من العصور
 على قولين ، ثم رجح المتمسكون بعدئذ باحد القولين الى القول
 الآخر ، واصبحوا مطبقين عليه ، فان هذا لا يكون اجماعا ، ولا
 ينعقد باي حال من الاحوال .
 واستدل على ذا :

ان هناك تناقضا بين الاجماعين لو صح - انعقادهما ، وبيان
 ذلك انه اذا اختلف اهل الاجماع على قولين ، فقد ظهر بذلك
 اختلافهم في التحليل ، والتحرير مطلقا ، وتضمن تقرير كل من
 الفريقين من اهل الاجماع (الذين يرون التحليل ، والذين يرون
 التحريم) ، على ان الخلاه في المسأله سائح ، وهذا بطبيعة
 الحال اجماع منهم على جواز الخلاه في المسأله ، ثم لو فرض
 بعد ذلك الرجوع من احد الفريقين الى قول الفريق الآخر (كان
 يرجح الذين كانوا يرون التحريم الى قول الذين يرون التحليل)
 واجمعوا على قول من القولين يكون ذلك اجماعا آخر على منع
 الخلاه في المسأله بعد ان كان الخلاه سائحا وجائزا ، وهذا هو
 عين التناقض الذي لا يصح قوله ..

لذا فان الاجماع الاخير على احد القولين لا ينعقد بتاتا ،
 وانه مسبوق باجماع ، مغزاه جواز الخلاه فى المسألة مطلقا . نقل
 عنه هذا الراي الجويني (١) ، آل تيمية (٢) ، الشوكاني (٣) .
 وهذا الذي اختاره القاضي يخالف ما يراه جمهور الاصوليين
 وهو ان الاجماع ينعقد اذا رجع اولئك المجمعون ، واتفقوا على
 قول من القولين ، ولهم ادلتهم على ذلك ، من اهمها :
 لو اتفق علماء العصر على حكم واحد في واقعة من الوقائع
 يكون ذلك اجماعا ، وحجة ، ومادام ذلك كذلك فان اتفاقهم هنا
 على قول يجري مجرى ذلك ، وخاصة انهم ولما ينفترضوا بعد ، وما
 خلافتهم الاول الا بمشابهة تردد النظر فى المسألة ، وتردد النظر
 ليس بمذهب محقق ، لذلك يصح انعقاد اجماع على احد القولين
 مطلقا .. ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٤) .

وترى طائفة بالصفة انه لا بد من مراعاة الظرف والوقت ،
 بحيث ينظر الى قرب وبعد عهد المختلفين ، فاذا كان اختلافهم
 قريب العهد ولم يتطاول عليه الزمن ، ثم اجمعوا بعد ذلك على
 احد القولين ، فانه حينئذ يكون ذلك اجماعا منعقدًا ، ولا يكون
 للخلاف المتقدم اي اثر على انعقاد الاجماع الاخير ، بل هو منزلة
 منزلة تردد النظر الذي يعقبه الوصول الى حكم بعينه .

١- التلخيص للجويني ج٣ ص٦٥ ، البرهان للجويني ج١ ص٧١٠

٢- المسودة لآل تيمية ص٣٢٤

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٦

٤- تيسير التحرير لابن الهمام ج٣ ص٢٣٢ ، الوصول لابن برهان ج٢

ص١٠٥ ، المحصول للرازي ج١ ص١٩٠ ، الاحكام للامدي ج١ ص٣٤٠ ،

المسودة لآل تيمية ص٣٢٤ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٦ .

وأما إذا تطاول الزمن ، واستقر الخلاف بحيث يعضي العرف بآنه لو كان ينقذ وجه في سقوط أحد القولين على طول المباحث ، لظهر ذلك للمجتهدين ، عندئذ لا يصح انعقاد اجماع على أحد القولين ، بل تبقى المسألة خلافية ، لا اجماع فيها .
ولهؤلاء أدلتهم ، يرجع إليها في مظانها (١) .
هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

وجهة نظر

أرى أنه ينبغي تقرير ذي المسألة بأنها في حالة ما لو استقر الخلاف على القولين ، وأما لو كان أهل الإجماع في مهلة النظر ، والاستقصاء ، ولم يستقر خلاف بعد على القولين ، فإنه لا خلاف معتبرا بأن الإجماع - لو انعقد - على أحد القولين اللذين مازالا على بساط البحث والدراسة يصح ذلك، ويكون حجة ، وأنه لم يستقر الخلاف على القولين .

وعليه فإن رأي الطائفة الشافعية يكاد يكون موافقا لرأي القاضي ، بل هو عين رأيه في عدم انعقاد الإجماع الأخير ، وذلك لأن الحالة الأولى التي ذكرها متفق عليها تقريبا عند القاضي وعند مخالفه ، وليس هنالك ثمة فرق بين القاضي ، والطائفة الشافعية اللهم إلا ما كان من ذلك التقييد بالظرف والوقت ، وكلاهما يتضمنهما رأي القاضي .

وإذا تبين ذلك ، أضى الخلاف في هذه المسألة محصورا في قولين اثنين - رأي القاضي والطائفة الشافعية ، ورأي الجمهور - وأبني لأرى القوة والوجاهة في رأي القاضي ، وفي أدلته .

وخاصة انه سبق ان قرر ان اشتراط انعقاد عصر اهل
الاجماع لا طائل من ورائه ، بل يصبح الاجماع فور انعقاده حجة
يجب العمل به ، ولا يقبل رجوع من رجح منهم ، بل ينبغي الا
يوافق خروج احد منهم عليه ، لذا فانه لا يصح انعقاد اجماع
على اجماع آخر .

واذا ما اصر على انه يجوز ذلك، فانه يكون من باب نسخ
الاجماع بالاجماع ، ولا يقول الجمهور بهذا ، ويلزمهم القول به
ماداموا يرون صحة انعقاد الاجماع بعد سبق الخلف فيه .

وانما قلت ان اجازة هذا الاجماع يترتب عليه القول بصحة
نسخ الاجماع باجماع آخر ، لان الاجماع قد انعقد على تسوية
الخلاف في المسألة على قولين ، وهذا يعتبر في حد ذاته حكما
شرعيا ، فاذا انعقد اجماع آخر يكون ذلك ناسخا للاجماع الاول ،
ويعني ذلك ان الاجماع الاول كان خطأ - لا محالة - ، ولا احد يقول
بذلك ، لان الأمة لا تجتمع على ضلالة .

المطلب الثاني

اجتماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل
العصر الأول عند القاضي

إذا اختلف أهل العصر الأول - عصر الصحابة - في مسألة
على قولين ، وجاء بعد عصر الصحابة عصر التابعين ، فهل ينعقد
اجماع التابعين على أحد القولين اللذين اختلف فيهما الصحابة
أم لا ؟

يرى القاضي أنه لا ينعقد اجماع أهل العصر الثاني
" عصر التابعين " على أحد قولي الصحابة مطلقا ، وهذا من باب
أولى وأنه مسادم يمتنع انعقاد الإجماع على أحد القولين في
عصر الصحابة أنفسهم ، فإن يمتنع انعقاده في غير عصرهم من
باب أولى .. ومعنى هذا أن ما يذكر بأن التابعين اجمعوا على
منع بيع أمهات الأولاد (١) ليس ذلك باجماع عند القاضي ، لأن
الصحابة - عليهم رضوان الله - اختلفوا في حكمه على قولين ،
ثم اجمع بعدهم التابعون على أحدهما وهو منع بيعهن .
ولهذا فلو عمل أحد من الناس بأحد قولي الصحابة - كان يرى
جواز بيعهن - لم يكن خارقا لربقة الإجماع ، لأن الإجماع لم
ينعقد . نقتل عنه هذا الجويني (٢) ، الباجي (٣) ، الفزالي (٤) ،

١- مفتاح الوصول للتمساني ص ١٦٦

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٧١٠

٣- احكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٤٢٥

٤- المنحول للفزالي ص ٣٢١ .

ابن النجار (١) ، آل تيمية (٢) ، الجراعي (٣) .
وهذا الذي ذهب اليه القاضي موافق لما عليه الجمهور من
الاصوليين (٤) .

وترى طائفة اخرى - اكثرهم حنيفة - انه لا يمتنع انعقاد
الاجماع من اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول ،
ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٥) .

واني ارى ان من الاحسن عدم اعادة نقاش ذا الموضوع ،
وذلك لان ضعف رأي الحائليين بانعقاد الاجماع على احد القولين
غير خاف ، بل ان القول بجواز انعقاد ذلك الاجماع على احد
القولين يعني جواز انعقاد الاجماع على كل المسائل التي اختلف
فيها الاولون ، والاتفاق على قول من اقوالهم في ذلك ، ولا يخفى
ما في ذلك من ضعف .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص٢٧٢

٢- شرح المختصر للجراعي ص٥١٢

٣- المسودة لآل تيمية ص ٣٢٥

٤- احكام الفصول للباي ج٢ ص٤٢٥ ، المستصفي للفراني ج١

ص٢٠٣ ، الوصول لابن برهان ج٢ ص١٠٣ ، الاحكام للامدي ج١

ص٣٣٧ ، المسودة لآل تيمية ص٣٢٥ التبصرة للشيرازي ص٣٧٨

ارشاد الفحول للشوكاني ص٧٦ .

٥- الاصول للسرخسي ج١ ص٣١٩ ، كشف الاسرار للبخاري ج٣ ص٢٤٧ ،

تيسير التحرير لامير بادشاه ج٣ ص٢٧٢ ، فواتح الرحموت

لعبد العلي ج٢ ص٢٢٦ ..

المبحث الثامن

احداث قول ثالث في مسألة بعد اجماع
الصحابة على تولين فيها عند القاضي

يختلف علماء الأصول فيما لو اختلف اهل عصر في مسألة على
تولين ، واستقر رأي جميعهم فيها على القولين ، فهل يجوز لمن
بعدهم احداث قول ثالث ، أم لا يجوز ذلك ؟
يرى الجمهور منهم انه لا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث
مطلقا ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة اخرى انه يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث
مطلقا ، ولهم ايضا ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة ثالثة ان احداث القول الثالث اذا لم يرفع
ما اجمع عليه القولان ، جاز احداثه ، واما اذا رفع القولين ،
لم يجز احداثه ، ولهم ادلتهم على هذا يرجع اليها في مظانها (٣)

١- كشف الاسرار للبخاري ج ٣ ص ٢٣٤ ، تيسير التحرير لامير بادشاه
ج ٣ ص ٢٥٠ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٢٦ ، الرسالة
لشافعي ص ٥٩٦ ، المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٩٨ ، المحصول
لررازي ج ٢ ق ١ ص ١٧٩ ، الاحكام للامدي ج ١ ص ٣٣٠ ، المسودة
لال تيمية ص ٣٢٦

٢- الأصول للسرخسي ج ١ ص ٣١٠ ، الاحكام للامدي ج ١ ص ٣٣٠
٣- الاحكام للامدي ج ١ ص ٣٣١ ، المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ١٨٠ شرح
تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٢٦ ، الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٦٩ .

ويختلف علماء الأصول أيضا فيما لو اختلف أهل عصر في مسألتين على قولين ، فذهبت طائفة منهم الى حكم واحد ، وذهب الباقون الى حكم آخر ، فهل لمن بعدهم ان يفتوا بينهما ، فيأخذوا بقول أحد الفريقتين في إحدى المسألتين ، ويقول الآخريين في المسألة الأخرى ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه لا بد من التفصيل ، وهو ان ينظر اذا كانت الأمة قد نصت على عدم الفرق بين المسألتين ، او نصت على اتحاد الجامع بين المسألتين ، عندئذ لم يجز لمن بعدهم الفصل بين المسألتين ، لان الفصل بين المسألتين بمثابة رفع مجمع عليه . ومثاله :

توريث العمّة والخالة ، فان من الصحابة من ورثهما ، وجعل الطريق الى توريثهما كونهما من ذوي الأرحام ، ومنهم من منع توريثهما ، وجعل الطريق الى المنع أيضا كونهما من ذوي الأرحام (١) .

واما اذا كانت الأمة لم تنص على عدم الفصل بين المسألتين ، ولا على اتحاد الجامع بينهما ، فانه يجوز لمن بعدهم الفصل بين المسألتين ، والأخذ بقول أحد الفريقتين في إحدى المسألتين ، ويقول الآخريين في المسألة الأخرى ، ويكونون بذلك قد خالفوا كل فريق في مسألة ، ووافقوا كل فريق في مسألة أخرى ، وليس في هذا رفعا لمجمع عليه .

١- بداية المجتهد لابن رشد الحفيد ج ٢ ص ٣٦٩ ، المغني لابن قدامة

واستدل القاضي على ذا :

فإن ذلك إنما خالف في كل واحدة من المسألتين بعض المؤمنين ولم يخالف جميع المؤمنين ، وذلك مباح مطلقا .
ومثاله :

من العلماء من كان يرى أن الجماع ناسيا يفطر ، والأكل ناسيا كذلك يفطر ، ومنهم من كان يرى أن الجماع ناسيا لا يفطر وكذلك الأكل ناسيا لا يفطر ..

وأحدث سفيان الثوري قولاً ثالثاً ، وهو :

الجماع ناسيا يفطر ، وأما الأكل ناسيا فإنه لا يفطر (١) .
صنيع الثوري هو فصل بين المسألتين ، وقد أخذ بقول كل طائفة في مسألة ، وترك قول كل طائفة في المسألة الأخرى .. نقل عن القاضي هذا الرأي الباجي (٢) ، ابن السبكي (٣) .

وترى الحنفية أنه لا يجوز لأحد الفصل بين المسألتين ، سواء نصت الأمة على عدم الفصل بين المسألتين ، أم لم تنص على ذلك ، ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٤) .

وترى طائفة ثالثة أنه يجوز أحداث قول ثالث مطلقا ،

١- بداية المجتهد لابن رشد الحفيد ج ١ ص ٣١١ ، المحلى بالإشارة لابن جزم ج ٤ ص ٣٥٧ ، المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ج ٣ ص ٥٦ ، نيل الأوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٨٣

٢- أحكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٤٣٢

٣- الإبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٧٣

٤- كشف الأسرار للبخاري ج ٣ ص ٢٣٥ ، تيسير التحرير لعبد العلي ج ٢ ص ٢٥١ ، فتاوح الرحموت لعبد العلي ج ٢ ص ٢٢٦ ، شرح

المنهاج للإصفيهاني ج ٢ ص ٦١٠ ..

ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظاهرها (١) .

والذي يترجح لي ان القول بالتفصيل هو الاولى بالترجيح ،
والصواب ، ولا ينبغي اعتبار ذلك التفصيل احداً لما لقول ثالث في
المسائلتين ، بقدر ما يعتبر رأياً توفيقياً بين الرايين ، وبقدر
ما في ذلك من اتاحة الفرصة للاجتهاد ، وعدم الجمود امام خلاصات
العلماء .

١- المعتمد لابي الحسين ج٢ ص٥٠٨ ، شرح المنهاج للاصفهاني ج٢

المبحث التاسع

خلافاً للمجمع على تكفيره من المبتدعة
في الإجماع عند القاضي

المبتدعة في الدين أنواع ، منهم من يكفر ببدعته ،
ومنهم يفتق ببدعته ، والذي يكفر ببدعته ، إما أن يجمع
على تكفيره ، أو يكون تكفيره محلّ خلافاً بين العلماء ، فهل من
إجماع على تكفيره ببدعته ، وكان مجتهداً يكثر بخلافه ، إذا
خالف أهل الإجماع ، أم لا يعتد بخلافه ؟
يرى القاضي أن من كفر ببدعته ، وأجمع على تكفيره ، فإنه
لا يكثر بخلافه ، وإن كان مجتهداً ، وينعتد الإجماع مع خلافه مطلقاً .
واستدل على ذلك :

من كان تقتضي الأدلة تكفيره ، فلا يكثر بخلافه ، ولا بوفائه
ذلك لأنه قد تبين بالأدلة الساطعة خروجه من الدين ، ولحاقه
بالكفار الجاهرين بالكفر ، وقد ثبت ذلك إجماعاً ، ولأن الأمة
مجمعة على أن من ثبت كفره ، فلا يعتد بخلافه في المسائل
الحكمية ، ولا في المسائل الاجتهادية . . نقل عنه هذا الجويني (١)

وجه نظر

هذا الذي ذهب إليه القاضي محل اتفاق بين الأصوليين كما
ذكر ذلك الشوكاني (٢) . . بيد أنه مما ينبغي التوضيح به هو أن
وجود من أجمع على تكفيره يكاد يكون معدوماً ، وخاصةً

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٣٧

٢- إرشاد الفحول للشوكاني ص ٧١ ، الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٨٨ ، أحكام

الفحول للباي ج ٢ ص ٣٩٦ ، المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ٢٥٦ .

إذا علم أن الذي يجمع على تكفيره ، كان مجتهدا ، وكيف
 ينعقد الإجماع على تكفيره ، وهو من أهل الإجماع ؟
 ومن الصعب بالمكان ذكر مبدع انعقد الإجماع - بشروطه - على
 تكفيره ، ولذلك فإن ما ذكره القاضي لا يعدو من أن يكون رأيا
 فرضيا لا واقع حقيقيا له البتة ..

وكان ينبغي للقاضي أن يفتد الإجماع الأول المانع على
 تكفيره بحصول وفاته هو على ذلك ، لأنه كان قبل انعقاد ذلك
 الإجماع مجتهدا من أهل الإجماع ؛ وإذا لم يكن بفت وفاته مع
 المجمعين على تكفيره ، فكيف ينعقد الإجماع ؟
 وأيما ما كان الأمر ، فإن من العبث إيجاد أحد من المبتدعة
 كان يرى كفر نفسه ، ويصر - مع ذلك على بدعته ..

إذن ما ذكره القاضي من انعقاد الإجماع مع خلاص ذلك المبتدع
 الذي انعقد الإجماع على تكفيره لا قوة فيه في حقيقة الأمر ،
 ولم ينعقد الإجماع الأول على تكفيره ، ويترتب على ذلك عدم
 انعقاد الإجماع الثاني مع خلاصه مادام هو من أهل الإجماع ..

ولو اكتفى القاضي بالقول بأنه لا يعتد بخلافه من كان من
 المبتدعة تعتضي الأدلة على تكفيره ، لكان لذلك وجه ، وكان
 ذلك أولى من ادعاء إجماع على تكفيره، وهو ادعاء لا بينة فيه ..

المبحث العاشر

خلاى الاصولى الماهر فى الاجماع عند القاضى

هل ينعقد الاجماع مع خلاى الاصولى الماهر المتصرف الذى لم يتعمق فى الفقه ، ام لا ينعقد مع خلاىه ؟
يرى القاضى ان الاجماع لا ينعقد مع خلاىه هذا الاصولى ، بل ان خلاىه معتبر ، ولا اجماع - منعقدا - مع خلاىه .
واستدل على هذا :

هذا الاصولى الماهر المتصرف الذى لم يتعمق فى الفقه اقرب الى مقصود الاجتهاد دون عكسه ، وهو من اهل الاجماع ، لانه لما كان عالما من العالمين باصول الديانات ، ووجه افنائها الى الاحكام الشرعية ، وطرق الاستنباط ، ووجوه الترجيح عند تعارض الأدلة ، وتقديم بعضها عند التباس الحال ، لكل هذا فانته من اهل الاجماع ، ويعتد بخلاىه ، ووفاته ..

واضح الى هذا انه ليس هناك من أدلة تخصص اهل الاجماع بانهم اهل الفتوى ، او حفظه الفروع ، ولولا قيام الاجماع على عدم اعتبار خلاى العوام ودرجاتهم فى حكم الاجماع ، ولكن لما ثبت بدلالة الاجماع انه لا يعتبر بخلاى العوام لم نعتبرهم وبقي العلماء من غير تخصيص فى حكم الاجماع ، والاصولى - بطبيعة الحال - من العلماء ، فلذا لا ينعقد الاجماع مع خلاىه . نقل عنه هذا الجوينى (١) ، الفزالى (٢) ، ابن السبكي (٣) ، ابن النجار (٤) .

١- التلخيص للجوينى ج ٣ ص ٣٣ ، البرهان للجوينى ج ١ ص ٦٨٥

٢- المنحول للفزالى ص ٣١١

٣- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٣٨٥

٤- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٢٢٦ .

وترى طائفة اخرى ان خلاف الاصولي الماهر غير المتعمق في
 الفقه لا يعتد بخلافه ، ولا اعتداد بخلاف غير المجتهد ، وهذا
 الاصولي ليس بمجتهد ، بل مقلد ، ولا فرق بينه وبين العوام
 من حيث عدم الاعتداد بخلافه ، او وفاته ، واهم دليل لهم هو :
 ان هذا الاصولي ليس مجتهدا ، ولا يدخل في الاجماع الا من كان
 مجتهدا ، ولهم ادلتهم اخرى يرجع اليها في مظانها (١).

وجهة نظر

انه لا بد من الإشارة الى سبب هذا النزاع بين القاضي ،
 وغيره ، وعلى ضوءه يمكن ترجيح احد الرايين على الآخر .
 ان الملحوظ في الرايين هو انه ليس هناك ثمة اتفاق بينهم
 على تعريف "الاجماع" ، وبالتحديد حول المجمعين فيه ، هل هو
 اتفاق جميع "المجتهدين" ، ام هو اتفاق جميع "العلماء" ؟
 فمن رأى انه يجب ان يكون المجمعون مجتهدين ، لم يعبا
 بخلاف هذا الاصولي ، لانه ليس بمجتهد ، واما من رأى انه يجب
 ان يكون المجمعون علماء ، فان هذا الاصولي يعتد بخلافه ،
 ووفاته .

وهذا يوضح ان القاضي كان ممن يرى تعريف الاجماع بانه
 اتفاق العلماء ، وليس المجتهدين ، ولا يخفى ما بين لفظ
 "عالم" ، و "مجتهد" ، من عموم وخصوص ، اعنى ان كل
 مجتهد عالم ، وليس كل عالم مجتهدا ، فالمجتهد اخص من
 العالم .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٦٨٧ ، الإيهام لابن السبكي ج ٢ ص ٢٨٦ ،
 الاحكام للآمدي ج ١ ص ٢٨٤ ، المختصر لابن اللحام ص ٨٢ .

وبالنظر في الرايين فان ما ذهب اليه اولئك الذين لم
يعتبروا خلاف هذا الاصولي هو الاولى، والآخرى بالترجيح لما يتميز
به من ضبط ، و" لفظ " عالم " عام " يصعب ضبطه ، لذلك فان-
الاعتداد بالمجتهد فقط، وانه هو القادر على دراسة المستجدات ،
وليس للاصول اي فائدة اذا درست بعيدا عن الغرور ، وكما يقدر
ذلك الاصولي على الاستنباط ، والترجيح ، فانه لو اكمل ذلك
بالتمعق في الفقه لكان ذلك خيرا كثيرا .
اذن يجب ان يكون المجمعون مجتهدين ، ولا اعتداد بغير
خلافهم هم فقط .

والجدير ذكره هو ان القاضي الحق بهذا الاصولي عدم
انعقاد الاجماع مع خلاف من احكم اكثر ادوات الاجتهاد ، وليس
كلها ، وانه من العلماء .. نقل عنه هذا ابن برهان (١) ، ابن
النجار (٢) ، آل تيمية (٣) .
ولا فرق بين هذا والاصولي من حيث عدم الاعتداد بخلافه
ووفاته عند الجمهور (٤) .
وذلك لذات الاسباب التي ذكرها ...

-
- ١- الوصول لابن برهان ج٢ ص٨٢
 - ٢- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص٢٢٧
 - ٣- المسودة لآل تيمية ص٣٢١
 - ٤- الوصول لابن برهان ج٢ ص٨٢ ، المسودة لآل تيمية ص٣٣١ ،
شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص٢٢٧ .

المبحث الحادي عشر

خلافة العوام في الإجماع عند القاضي

اضطربت نقول بعض الأصوليين عن القاضي حول رأيه في الاعتداد بخلاف العوام ، فنقل عنه بعضهم أنه كان يرى عدم انعقاد الإجماع مع خلافة العوام ، ووفاتهم معتبر في انعقاده . نقل عنه هذا الرازي (١) ، الشيرازي (٢) ، الأمدي (٣) ، الشوكاني (٤) ..

لم أعثر على أي دليل للقاضي على هذا ، وقد راودني شكوك ، وريب حول صحة هذا النقل عنه ، ذلك لأن هذه المسألة - أعني عدم الاعتداد بخلاف العوام - تكاد تكون محل اتفاق بين علماء الأصول .

وقد زال عني هذه الشكوك والريب عند ما وقعت على رأيه عند إمامين حريصين على النقل عنه ، وهما الجويني (٥) ، وابن السبكي (٦) ، فقد نقلوا عنه أن القاضي صرح بأنه لا عبرة بقول العوام لا وفاتهم ، ولا خلافتهم في انعقاد الإجماع ، وعلت تصريحه

١- المحصول للرازي ج٢ ق١ ص٢٧٩

٢- شرح اللمع للشيرازي ج٢ ص٧٢٤ ، التبصرة للشيرازي ص٣٧١

٣- الأحكام للامدي ج١ ص٢٨٤

٤- إرشاد الفحول للشوكاني ص٧٨ ، وذكر أن الجويني وابن السبعاني هما اللذان نقلتا عن القاضي ذا الرأي .

٥- التلخيص للجويني ج٣ ص٣٣

٦- الإبهاج لابن السبكي ج٢ ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ .

ذاك بحوله :

لولا قيام الاجماع على عدم اعتبار غير العلماء ، لدرجنا
العوام في حكم الاجماع ، ولكن لما ثبت بدلالة الاجماع انه
لايعتبر بخلاف العوام لم نعتبرهم ..
اذا كان الجويني ، وابن السبكي قد نقلتا عنه ذا الرأي
الذي يليق بمقامه ، فهذا الذي يجب ان يصار اليه واضحا
رايا له ، خاصة انهما ذكرا مع رايه تعليله ، مما يؤكد صحة
نسبة هذا الرأي الاخير اليه .

الفصل الخامس

آراء القضاة في مباحث القياس

تناولت فيه مباحث القياس عنده ، وقد اشتملت على عشرة

مباحث وهي :

المبحث الأول : القياس عند القاضي ، وتحتة مطلبان :

١- تعريف القياس .

ب - حكم من أنكر القياس .

المبحث الثاني : تقسيم القياس الى جلي ، وخفي .

المبحث الثالث : أهمية العلة في عملية القياس .

المبحث الرابع : مسالك العلة عنده وتحتة أربعة مطالب :

١- المسالك المعتمدة في اثبات العلية .

ب - المسالك غير المعتمدة في اثبات العلية .

ج - قياس العكس .

د - الترجيح بين مسالك العلة .

المبحث الخامس : تعدد العلة عنده وتحتة مطلبان :

١- تعدد العلة الشرعية مع الإتحاد في الشخص .

ب - جواز اجتماع العلتين القاصرة والمستنبطة في حكم .

المبحث السادس : التعليل بالعلة القاصرة والمستنبطة .

المبحث السابع : بعض أسباب فساد العلة .

المبحث الثامن : قواعد العلة عنده وتحتة خمسة مطالب :

١- الفرق وقدحه في العلة .

ب - النقض .

ج - القتل المبهم .

د - قتل التبديل .

ه - حكم رد العلة في الفرع الى أصل .

المبحث التاسع : المعدول به عن القياس .

المبحث الأول
القياس عند القاضي
المطلب الأول
تعريف القياس عند القاضي

القياس لغة (١) :

مصدر لفعل قاس يقاس قياسا ، ويقال قاس عليه بمعنى قدره ،
وساوى بين الشيئين ، ويختلف الأصوليون فى المعنى الحقيقى
للقياس ، هل هو حقيقة فى التقدير ، ومجاز فى المساواة ، أم
العكس أم أنه مشترك بينهما ؟

وأما القياس فى الشرع :

فقد تعددت تعاريفه ، وليس هناك ثمة تعريف متفق عليه ، بل
لم يسلم أي تعريف من نقص ، واعتراض ، ولعل من أكثر التعاريف
قبولا لدى أكثر الأصوليين تعريف القاضي للقياس ، وهو - كما قال
الرازي - ارتضاه جمهور الأصوليين ، ودافعوا عنه فيما دفاع ..

وقد تعدد طرق نقله عنه ما بين حذف عبارة ، ومضيق أخرى ،

وان كان كل ذلك فى نهاية الأمر يؤدي الى معنى واحد ..

وعليه فالاعتماد الصيغة التى ارتضاها أكثر الذين نقلوا

عنه تعريفه وهو :

" القياس حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما ، أو

نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من اثبات حكم أو نفيه ، أو

نفيهما عنه " .. نقل عنه هذا الجويني (٢) ، الرازي (٣) ،

١- مختار الصحاح للرازي ص ٥٥٩

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ٧٤٥

٣- المحصول للرازي ج ٢ ق ٩ ص ٩ .

الأمدي (١) ، الشوكاني (٢) .
 ونقل عنه الغزالي (٣) ، وابن برهان (٤) مثل هذا التعريف
 غير أنهما حذفنا جملة " بأمر يجمع بينهما " ، ولم يذكرنا
 عوضا عنها .

ولما ابن السبكي (٥) فإنه ينقل عنه تعريفا آخر وهو :
 " حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما ،
 أو انتفاؤه عنهما بأمر جامع بينهما " .
 ونقل عنه ابن حزم (٦) مثل ذا التعريف ، وشدد نكيره على
 القاضي ، وسفتهه تسفيها .

هذه هي نقول كبار الأصوليين عنه ، ويظهر جليا أنها كلها
 ترمي إلى تحقيق معنى واحد ، اللهم إلا أن ما نقله عنه الغزالي
 وابن برهان فيه نقص ، وحذف لجزئية هامة في عملية القياس
 وهي " العلة " التي عبر عنها في التعريف بقوله " بأمر جامع
 بينهما " .

-
- ١- الأحكام للأمدي ج ٣ ص ٢٠٥
 - ٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٣٢٤
 - ٣- المنحول للغزالي ص ٣٢٤
 - ٤- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٢١٦
 - ٥- الإبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ٦
 - ٦- الأحكام لابن حزم ج ٢ م ٧ ص ٥٣ .

وغير خاف ذلك الدور الكبير الذي يناط بالعلّة في عملية القياس كلها ، فهي الركن الرئيس ، والركن الوحيد عند بعض الأصوليين .

اذن لا بد من ان يتضمن أي تعريف للقياس ذكرا للعلّة ، او الإشارة اليها ، والا فان التعريف لا يكون مستقيما ... وقد تولى كل من الغزالي والرازي والإمدي شرح تعريف القاضي للقياس ، وبينوا الدوافع وراء اختيار بعض اللفاظ على بعض ، فقالوا :

اخترنا لفظ " معلوم " على لفظ " الشيء " لئيتناول الموجود والمعدوم ، لأن القياس يجري فيهما جميعا ، فلو ذكر لفظ " الشيء " لاختص ذلك بالموجود فقط ، ولم نختر كذلك لفظ " فرع " لأن ذلك قد يوهم اختصاص القياس بالموجود دون المعدوم .

ولا بد في القياس من " معلوم " فان ، ليكون ذلك أصلا ، لأن القياس عبارة عن التسوية ، وهي لا تتحقق الا بين أمرين ، ولأنه لولا الأصل لكان ذلك اثباتا للشرع بالتحكم .

وذكرنا لفظ " حكم " نكرة ليشمل الحكم الناقص ، والمثبت

لأن الحكم يكون نغيا ، ويكون كذلك اثباتا .

وذكرنا لفظ " جامع " نكرة لأن الجامع قد يكون أمرا

حقيقيا ، وقد يكون حكما شرعيا ، وكل واحد من الأمر الحقيقي ، والحكم الشرعي قد يكون نغيا ، وقد يكون اثباتا " ...

هذا هو الشرح الذي عني به الغزالي والرازي لتعريف القاضي القياس .

وانني لأرى أنه شرح غير كاف لتحديد معالم التعريف ، وتوضيح الغيود التي اقتصرت به ، وها هي بيان بتلك الغيود :

قوله " حمل " جنس في التعريف يشمل حمل المعلوم ، وحمل غير المعلوم ، ويخرج به ما ليس بحمل .

وقوله " معلوم على معلوم " فصل في التعريف يخرج به ما كان حمل غير معلوم على غير معلوم ، ويقصد بـ " معلوم " الأول الفرع الذي يحمله على الأصل ، وإنما " معلوم " الثاني ، فإنه يقصد به الأصل المقتبس عليه .

وقوله " في اشبات حكم لهما أو نفيه عنهما " فصل آخر في التعريف يخرج به ما كان فيه حمل لأحد المعلومين على الآخر لاشبات حكم فقط دون نفيه عنهما ، ويخرج به ما كان لنفي حكم عنهما فقط دون اشبات حكم لهما .

ومعنى هذا أن القياس لا بد من أن يكون لاشبات حكم ، أو نفيه عن المعلومين .

وانشئ وعترض على لفظ " لهما " ولفظ " عنهما " ، وذلك لأن الحكم ثابت للأصل " المعلوم الثاني " بالنفي أو الإشبات ، وليست عملية القياس هي التي تثبت ذلك للأصل ، لذلك ينبغي بدل اللفظين ليكون الضمير فيهما عائدا إلى " المعلوم " الأول ، لا إلى الثاني ، لأن ذلك يكون مجرد التكرار الذي لا طائل منه .

وقوله " بالمر يجمع بينهما " فصل ثالث في التعريف يخرج به ما كان فيه حمل لأحد المعلومين على الآخر دون وجود أمر جامع بينهما .

وقوله " من اشبات حكم أو نفيه عنهما " فصل رابع في التعريف يخرج به ما لم يكن الجامع - الذي هو الأمر الحقيقي، أو الحكم الشرعي - لاشبات حكم ، أو نفيه عن المعلومين وليس هذا دقيقا لأن الجامع " العلة " لا يشهد للمعلوم الثاني " الأصل " أمرا حقيقييا أو حكما شرعيا ، ولا ينفي عنه هذين الأمرين ، وإنما يمكن فعل ذلك للمعلوم الأول .

اذن هذه هي القیود والمعالم التي كان لابد من توضيحها ليكتمل بذلك شرح تعريفه .

ومما يجدر ذكره هو ان هذا التعريف قد حوى جميع اركان القياس الاربعة عند اكثر الاصوليين (١) ، وهي :

١- الاصل وهو المقيس عليه ، ورد الاشارة اليه بقوله " على معلوم " .

والاصل عند القاضي هو :

" النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق " . نحل عنه هذا الشوكاني (٢) .

ب - الفرع وهو المقيس ، وقد اشار اليه بقوله " حمل معلوم " .

ج - العلة وهي المقيس به ، واشار اليها بقوله " بامر جامع " او " امر يجمع " .

د - حكم الاصل ، وقد عبر عنه في التعريف بقوله " في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما " فالمراد ب" حكم " هو حكم الاصل الذي يسعى المجتهد الى اثبات مظهره للفرع ، او نفيه عنه . هكذا اشتمل هذا التعريف على جميع اركان القياس .

واورد بعض الاصوليين اعتراضات ، واحتجاجات على تعريف القاضي هذا يرجع اليها في مظانها (٣) .

١- الاحكام للامدي ج ٣ ص ٢١٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٤

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٩

٣- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٢١٧ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٢٢٩ ،

المحصول للرازي ج ٢ ق ١٠ ص .

المطلب الثاني

حكم انكار القياس عند القاضي

هل انكار حجية القياس ، يترتب عليه تكفير فاعله ، أم
يفسق ولا يكفر ؟

اتفاقا لم يقل أحد من الأصوليين أن من أنكر القياس يكفر
ولكنهم اختلفوا في تفسيفته .

يرى القاضي أن من أنكر حجية القياس ، ونفاها فإنه يفسق
ولا يعتد بخلافه في انعقاد الإجماع ، لأنه يصبح فاسقا غير مقبول
الرواية والشهادة .

واستدل على هذا :

ان الذين أنكروا القياس يعتبرون مخالفين لإجماع الصحابة
- عليهم رضوان الله تعالى - الذين أجمعوا على أن القياس
حجة ، ومنكروا هذا الإجماع لا يعتد بخلافهم ، ولا بوفائهم في
انعقاد الإجماع ، بل أنهم ليسوا معدودين من علماء الشريعة ،
فلا اعتداد بخلافهم في الإجماع ..

فم ان من أنكر القياس لا يعرف طرق الاجتهاد ، ولا يمكن
أن يكون مجتهدا ، ومن ليس بمجتهد لا يعتد بخلافه كالعوام .
نقل عنه هذا الجويني (١) ، الشيرازي (٢) ، الشوكاني (٣) .
يترتب على رأي القاضي هذا تفسيق الظاهرية ، لأنهم ينكرون
القياس انكارا .

١- البرهان للجويني ج٢ ص٧٨٤

٢- شرح الملح للشيرازي ج٢ ص٦٨٥ ، الوصول للشيرازي ص١٦٠

٣- ارشاد الخوارج للشوكاني ص٧١ .

والذي يظهر لي أن في رأيه هذا ضعفا ، لأن من المعلوم أن إنكار القياس ليس خوارج المروءة ، أو العدالة عند المحدثين أجمعين .. وأنى للقاضي ليأبى عد - أمثال داود الظاهري ، وابن حزم ، وغيرهما من علماء الشريعة ، لأنهم ينكرون القياس !! بل كيف يتسنى للقاضي الذهاب الى عدم الاعتداد بخلافه من إنكار القياس في انعقاد الإجماع ..

إن رأي القاضي هنا لذو عجاب ، وخاصة إذا علمنا أن القياس من المجتهدات ، وليس من القطعيات ، فكيف يفستق من إنكاره ، ولا يفستق من إنكار صيغ العموم ، أو من إنكار كل المراسيل ؟

المبحث الثاني
القياس الجلي والخفي عند القاضي

دأب أكثر علماء الأصول على تقسيم القياس الى قياس جلي وقياس خفي ، والقياس الجلي عند بعضهم هو :
" ما علمت علته قطعا ، اما بنص ، او فحوى خطاب أو اجماع .
والقياس الخفي هو : ما ثبتت علته بالاستنباط ، كتفكيح المناط
والسبر والتقسيم " (١) .

واما القاضي فانه يرى ان هذا التقسيم غير صحيح ، ولا يصح
المصير اليه ، اذ القياس كله جلي ، وليس فيه خفي مطلقا .
واستدل على هذا :

كل مجتهد في الفروع مصيب ، وكل قياس اعتقد المجتهد
صحته ، وحمل به الفرع على حكم الاصل فان ذلك صحيح ، ومادام
ذلك كذلك فان كل قياس جلي ، وليس فيه قياس خفي لان كل
مجتهد مصيب .. نقل عنه هذا الباجي (٢) .

١- احكام الفصول للبايجي ج٢ ص٥٥٠ ، وقيل القياس الجلي هو
ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع ، كقياس الامة
على العبد في احكام العتق ن لانا نعلم قطعا ان الذكورة
والانوثة فيهما مما لم يعتبره الشارع ، ولا فارق بينهما
قطعا .

واما القياس الخفي فهو ما كان نفي الفارق فيه بين الاصل
والفرع مظهرنا ؛ كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ،
لانه من غير الممتنع اعتبار خصوصية الخمر في الحرمة ،
ولذلك اختلفوا في هذا القياس . ارشاد الفحول ص١٩٥ .

٢- احكام الفصول للبايجي ج٢ ص٥٥٠ .

وهذا الذي ذهب اليه يخالف ما يراه جمهور الاصوليين
الذين قسموا القياس الى قياسي جلي ، وآخر خفي ، ولهم
الدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

والذي يظهر لي انه ليس غريبا من ان يكون ذا الراي
للقاضي ، ذلك انه هو الذي يتوافق ، وينسجم مع قوله " ان كل
مجتهد مصيب " كما سيأتي بيان ذلك شافيا .
وللجمهور الحق في التقسيم ، وخاصة اولئك الذين يرون ان
المصيب في الخروج واحد ، وما عداه فمخطيء .

١- احكام الفصول للباي ج٢ ص٥٥٠، المحصول للرازي ج٢ ق٢ص١٦٤
الاحكام للامدي ج٤ ص٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٩٥ .

المبحث الثالث

أهمية العلة في القياس عند القاضي

إلغاء تعريف القاضي للقياس عرف العلة بأنها :

" الأمر الجامع بين الأصل والفرع " المعلومين " لإثبات حكم أو صفة لهما ، أو نفيه عنهما " .

ولا يعتبر هذا تعريفا جامعاً للعلة ، وإنما يمكن وصفه بأنه بيان لدور العلة في عملية القياس ، وهو دور هام لا غنى للقياس عنه بتاتاً .

وقد حرص القاضي على ضرورة وجود العلة في القياس ، وشدد نكيره على أولئك الذين ذهبوا من أهل خراسان إلى أنه لا يراعى في الجمع بين الفرع والأصل نوع من التحري على التعيين ، وإنما ما رأى المجتهد أن يجمع بينهما لا يؤخذ بضرب من الجمع ، ولا اعتبار بالعلة في الأصل المردود إليه .

لشدة نكير القاضي على هؤلاء وصفهم بأنهم ضعفاء ، ووصف تولهم ذلك بأنه هدم للمقاييس والعبر ، وفي الوقت نفسه يعتبر موصلاً إلى إبطال طرق الاجتهاد ، لأن الركن الذي تقوم عليه عملية القياس هو العلة ، وهو ركن لا بد منه إطلاقاً ، وإلا لم يكن ثمة اجتهاد ولا قياس .. نقل عنه هذا الجويني (١) .

ورأيه هذا المتمثل في الاعتداد بأهمية العلة رأي كل الأصوليين المعترين ، ويكاد ذلك يكون محل اتفاق بينهم (٢) .

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٢٢٦

٢- الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٢٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٢ ..

وقد ذكر علماء الأصول عدة شروط يجب توافرها في العلة لتكون معتبرة ، وتلك الشروط محل خلاف بينهم ، ولم اعثر على رأي للقاضي حول كل تلك الشروط ، وإنما كان له رأي حول شرطين منها فقط .

لذا سيكون ذانك الشرطان محل توضيح ، مع الإحالة إلى مئتان بفتية الشروط التي اشترطها بعض علماء الأصول .

الشرط الأول الذي يجب توافره في العلة عند القاضي هو :

الإطراد ويعني :

وجود الحكم كلما وجدت العلة (١) .

يرى القاضي أن الإطراد شرط في صحة العلة ، ولتكون العلة صحيحة يجب أن تكون مطردة ، فتوجد كلما وجد الحكم ، وتنتفي كلما انتفى الحكم . نقل عنه هذا الباجي (٢) ، ابن برهان (٣) .

ومع رأيه هذا في اشتراط الإطراد في العلة يرى أيضا أن هناك من الأحكام ما يعلل جملة بعللة لا تطرد في التفاصيل ، وذكر أمثلة كثيرة على ذلك منها :

١- ما زعمه الحنفية من أن رفع الحدث لا يعقل معناه ، ولذلك لا يقاس عليه إزالة النجاسة ، رد القاضي هذا بقوله :

أن الغرض من رفع الحدث معقول ، وهو الوضوء ، لذلك

اختص به الأعضاء البادية من الجسم ، واكتفي فيها بمسح

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٢

٢- أحكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٥٨١

٣- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٢٧٦ .

الناصية ، لأن الغالب عليها الستر ، ويدل على أن هذا هو الغرض أن الإنسان في ترددات لا تخلو من عبرات تلحقه ، لذلك استحب الشرع التنقي عن الدنس والدرن ، واعتبر ذلك من مكارم الأخلاق .. إذن ليس صحيحا أن رفع الحدث غير معقول المعنى .

ب - قدر الشرع الحدث مانعا من الصلاة ، وهو غير معقول المعنى لكنه بعد اعتقاده يعقل كون الوضوء رافعا له ، وإذا ارتفع فلا مانع من الصلاة الى أن يعود الحدث مرة أخرى . وهذه العلة غير مفهومة تفصيلا - كما في التيمم - فإنه لا يرفع الحدث ، وإنما هو استباحة للصلاة مع الحدث ، لذلك كان الواجب التيمم لكل صلاة .
ويقتضي القياس ألا يتنفل المتيمم لعدم وجود الضرورة ، لكنه يصح له التنفل ، وهذا من وفقات معاني الشرع .

ج - الحد شرع للزجر ، وعقل على قياسه أصل تفرقة الشارع بين ما دون النصاب ، والنصاب نفسه ، فواجب القطع في النصاب ، ولم يوجب فيه فيما دونه ، لأن النفوس لا تتحمل الأضرار لأجل مال نزر ، ومع ذلك فإن هذا لا يطرد في التفاصيل ، لأنه قد يتشوف الشخص الى ربع دينار دون حبة ، ولكن لا ينظر الى ذلك ، ولا يحزم أصل المعنى المعقول ، نعم ان الربع وان كان قليلا في الهمم العالية ، فإن الغالب ألا يهجم على السرقة إلا الإردال من الناس ..

هذه بعض الأحكام تتعلل جملة بعلّة ، لا تطرد في التفاصيل ، وقد نقلها عنه الغزالي (١) .

الشرط الثاني : الذي يجب توافره في العلة عنده هو :

التأثير ويعني :

أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها
لأجلها دون شيء سواها .

اذن لتكون العلة صحيحة يجب أن تكون مؤثرة ، والا فلا .
نقل عنه هذا الباجي (١) ، الشوكاني (٢) .

وترى طائفة أخرى أن معنى كون العلة مؤثرة هو :
أن تكون جالبة للحكم ، ومقتضية له .

وأيا ما كان معناه فإن القاضي يرى أنه شرط من شروط صحة
العلة . . ويكاد هذا أن يكون محل اتفاق بين الأصوليين (٣) .

هذان هما الشرطان اللذان الغيبتهما عند القاضي لصحة
العلة ، وهناك شروط آخر ذكرها الأصوليون ويرجع إليها في
مطالعتها (٤) .

١- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٥٨٤

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٢

٣- التبصرة للشيرازي ص٤٦٤ ، احكام الفصول للباجي ج٢ ص٥٨٣ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٢

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٢ ، الاحكام للإمدي ج٣ ص٢٣٣ .

المبحث الرابع

مسالك العلة عند القاضي

يعرف علماء الأصول مسالك العلة (١) بأنها :
الطرق الدالة على العلة ، وهي نوعان عند أكثرهم وهما :

١- مسالك قطعية وهي التي تفضي الى القطع في تعيين العلة .

ب - مسالك ظنية " اجتهادية " ولا تفضي الى القطع ، بل الى الظن في تعيين العلة .

وهذا التقسيم ليس محل اتفاق بين الأصوليين ، ولم نجد رأيا للقاضي حوله ، مما يصعب معه بيان رأيه فيه .

وقد ذكر القاضي بعض المسالك التي تدل على العلة عنده ، واعترض على بعض المسالك التي اعتبرها الجمهور .

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٤ .

المطلب الأول

المسالك التي اعتبرها القاضي
في ابيات العلة

المسلك الأول : النص .

ويقصد بالنص :

" أن يذكر دليل من الكتاب ، أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة ، من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو قسمان (١) :

القسم الأول : أن يصرح فيه بكون الوصف علة أو سببا للحكم الفلاني ، كما لو قال : علة الحكم الفلاني هي كذا ؛ أو سببه كذا .

القسم الثاني : أن يرد فيه حرف من حروف التعليل كاللام ، وكى ومن ، وإن ، والباء كما في قوله تعالى ((اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا)) (٢).

يرى القاضي أن كل قياس ثبتت علة نصا ، وتحققت طريقة تغضي الى القطع في تعيين العلة ، فان ذلك يؤدي الى التمسك به ، والى العلم والقطع مطلقا .. نقتل عنه هذا الجويني (٣) ،

١- الاحكام للامدي ج ٣ ص ٢٧٧

٢- سورة الاسراء آية : ٧٨

٣- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٢١٢ .

الزركشي (١) ، الشوكاني (٢) .
 ويعني هذا الرأي منه اعترافا ببعض المسالك القطعية
 عند الجمهور ، اذ هم يرون ان النص على العلة من المسالك
 القطعية (٣) .. وعليه فانه يلتقي مع الجمهور في الاعتداد بهذا
 المسلك القطعي للعلّة .

المسلك الثاني : فعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - .
 ويقصد به : ان يفعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - فعلا بعد
 وقوع شيء ، فيعلم ان ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشيء
 الذي وقع .

يرى القاضي ان فعل الرسول - صلى الله عليه وسلم - من
 المسالك الدالّة على عليّة الحكم ، فاذا فعل شيئا بعد وقوع
 امر ما دل ذلك على ان فعله ذاك انما كان من اجل ذلك الامر
 الذي وقع ، ومثاله :

عندما سها الرسول - عليه الصلاة والسلام - في الصلاة سجد
 سجدتين ، ففعله - اعني سجوده - هذا دليل على ان علة السجود
 هي " السهو " . لان سجوده كان بعد وقوع السهو منه ، وحكم ذلك
 السهو هو السجود ، ومن اجل ذلك سجد ، ودل ذلك على ان علة
 السجود هي السهو في الصلاة .. نقل عنه هذا الشوكاني (٤) .

١- البحر المحيط للزركشي - مخطوطة - ص٢٢٢

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٤

٣- فواتح الرحموت لعبد العلي ج٢ ص٢٩٥ ، الاحكام للامدي ج٣ ص٢٧٧

المختصر لابن اللحام ص١٤٥ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٧

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٧ .

وهذا الذي اختلف اليه القاضي لم يعتبره الجمهور مسلكا مستقلا بنفسه ، وانما ادرجوه تحت مسلك عندهم يسمى " الايماء " ، ويعني :

" اقتصران الحكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا ، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد " (١) .
وهو عندهم انواع كثيرة ، حصرها بعضهم في ستة منها :
الاستدلال بفعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - على العلية .
وهناك انواع اخرى يرجع اليها في مظانها (٢) .
اذن ما رآه القاضي مسلكا مستقلا بنفسه ليس الا نوعا من انواع المسلك المسمى " الايماء " عند الجمهور .

المسلك الثالث : السبر والتقسيم .

ويقصد به :

" بحث المجتهد عن معان مجتمعة في الاصل ، وتتبعها واحدا واحدا ، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به ، الا واحدا يراه ويرضاه (٣) .

والسبر والتقسيم نوعان (٤) :

النوع الاول : السبر والتقسيم المنحصر .

وهو : ما يدور بين النفي والاثبات ، ويعني هذا :

ان يحصر المجتهد الاوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٦

٢- الاحكام للامدي ج ٣ ص ٢٧٩

٣- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨١٥

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٧ .

عليه ، ثم اختبارها في المقيس ، وابطال ما لا يطح
منها بدليله ، وذلك لابطال اما بكونه ملغى ، او وصفا طرديا ،
او يكون فيه نقض ، او كسر ، او خفاء .. فیتعين الباقي للعليه .
وحصول هذا النوع من السبر والتقسيم في الشرعيات عسر جدا .

النوع الثاني : السبر والتقسيم المنتشر

وهو : ما لا يدور بين النفي، والاثبات، او يدور بينهما، ولكنه
يكون دليلا على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا..
وهذا النوع هو الذي وقع فيه الخلاف بين الاصوليين .

يرى القاضي ان هذا السبر والتقسيم من اقوى الطرق في
اثبات العلة ايضا ؛ وهو دليل قطعي على صحة العلية ، ويجب
على المعلل السبر مطلقا ، ولو في الوصف المناسب ، ذلك
لينصب علته ، ويبين انتفاء ما عداها .. نقل عنه هذا
الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، الشوكاني (٣) .

وترى طائفة اخرى انه ليس بحجة مطلقا لا في القطعيات ،
ولا في الظنيات ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في
مطالعتها (٤) .

١- البرهان للجويني ج٢ ص٨١٧

٢- المنحول للغزالي ص٣٥٠

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٨

٤- البرهان للجويني ج٢ ص٨١٦، ارشاد الفحول للشوكاني ص١٨٨ .

وترى طائفة بالفتح أنه حجة في العمليات - الظنيات - فقط
 وأنه يحصل غلبة الظن ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في
 مظانها (١) .

ويعني ما ذهب إليه هؤلاء أنه من المسالك الظنية ، وليست من
 المسالك القطعية ، كما اختلف القاضي الى ذلك .

وترى طائفة رابعة أنه حجة للمناظر دون المناظر ، ولهم
 أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول السبر والتقسيم ، وقد
 عدّه القاضي من أقوى المسالك الدالة على عليه الحكم .
 وهو بصنيعه ذاك يخالف ما عليه أكثر علماء الأصول .
 ولم ألق أي رأي آخر له حول بفتية المسالك الدالة على العلية
 غير هذه المسالك ، وأما بفتية المسالك فقلعه لا يعترف بها ،
 كما سيأتي بيان ذلك مفصلاً .

١- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨١٧ ، المنحول للغزالي ص ٣٥١ ، ارشاد

الفحول للشوكاني ص ١٨٨

٢- الاحكام للأودي ج ٣ ص ٢٩١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٨

٣- الاحكام للأودي ج ٣ ص ٢٧٧ .

المطلب الثاني

المسالك التي لم يعتبرها القاضي في
الطبقات على الحكم

المسلك الأول : الإجماع

ويقصد بالإجماع :

أن يذكر ما يدل على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع على حكم الأصل ، إما قطعاً ، أو ظناً ، فإنه كاف في المقصود (١) .

ومثاله عند الذين اعتبروه مسلماً هو :

الإجماع على " كون الصغر على لثبوت الولاية على الصغير ، في قياس ولاية النكاح على ولاية المال " .

يختلف علماء الأصول في عدّ هذا الإجماع مسلماً من المسالك الدالة على علية الوصف للحكم .

يرى القاضي أن مثل ذا الإجماع ليس مسلماً من مسالك العلة لا من القطعية ، ولا من الظنية .

واستدل على ذا :

أن القياسيتين ليسوا كل الأمة ، بمعنى انعقاد الإجماع

على كون وصف من الأوصاف دالاً على العلية متعذر ، لأن هناك من علماء الشريعة من ينكرون القياس أساساً ، فلا يقوم إجماع مع خلافتهم أصلاً ، كما أن الحجة لا تقوم بقول أولئك الذين اثبتوا القياس .

لذلك لا يصح أن يكون الإجماع مسلماً من مسالك العلة القطعية ، أو الظنية .. نقل عنه هذا الشوكاني (١) .

وهذا الذي ذهب إليه القاضي مخالف لما عليه الجمهور من الأصوليين ، اذ يرون أن الإجماع من المسالك القطعية ، بل انه المسلك القطعي الأول عند بعضهم ، ومقدم على النص ، ولم اعرف على رأي أحد منهم اعتبر الإجماع من المسالك الظنية ، فضلا عن عدم اعتباره من مسالك العلة .

واستدل بعضهم على اعتباره من مسالك العلة القطعية : ان الذين انكروا القياس ليسوا من علماء الأمة ، ولا من حملة الشريعة ، وهم مباهتون على عنادهم ، فيما ثبت استفاضته ، وتواترا .

ولذلك فان الإجماع ينعتد مع خلافهم مطلقا ، واذا ما انعتد على كون وصف من الأوصاف علة لحكم الأصل قطعا ، أو ظنا ، كان ذلك دليلا على العلية مطلقا . ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٢) .

وجهة نظر

انني أرى أنه لا يستطاب للقاضي هنا أن يستدل بما استدل به ، فقد ذهب سابقا مع جمهور المتكلمين الى أن من انكر

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٤

٢- الاحكام للامدي ج ٣ ص ٢٧٧ ، شرح المنهاج للأصفهاني ج ٢ ص ٦٨١ ،

ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٤ .

القياس، لا يعتد بخلافه مطلقا ، بل انه يفتق ، وزعم هناك ان منكري القياس ليسوا من علماء الامة ، ولا من حملة الشريعة فاننى للقاضي ان يعكس استدلاله ذاك ، ويعترف بان الاجماع لا ينعقد مع خلافهم ؟!! وذلك بحجة ان القياسيين ليسوا كل الامة . كان حريا بالقاضي ان يرى الاجماع مسلكا من مسالك العلة القطعية ، او على اقل تقدير من مسالكها فقط ، ولو لم يكن من المسالك القطعية ، وما كان له لينكر كون الاجماع من المسالك القطعية بله كونه من المسالك الظنية .

وايضا ما كان الامر ، فان القول بعدم اعتباره مسلكا من مسالك العلة هو الاولى بالترجيح ، ذلك ان من غير المرجح الاجماع على كون وصف من الاوصاف علة لحكم اصل ، وان اساس ثبوت القياس مختلف فيه ، فكيف ينعقد اجماع ؟

واذا ما تعذر اعتقاده ، لم يعد دعوى اعتباره من المسالك الا مجرد افتراض ، وتضمين لا واقع له البتة . . . وليس ادل على هذا من تعذر وجود مثال صحيح خال من كل الاعتراضات اجمع فيه على ان الوصف الخلاني هو علة الحكم الخلاني . . . ثم ان هناك ثمة امرا غير واضح في اعتبار الاجماع مسلكا من مسالك العلة وهو ان اجماع من نوعي الاجماع هو المعتمد ، وهو الاجماع الصريح ، ثم هو الاجماع السكوتي - الضمني - ، ثم هما معا ؟

فاذا كان الاول فانه متعذر لان ما يقوم الاجماع على اعتباره - وهو القياس - مختلف فيه ، ومحال ان ينعقد اجماع على امر مختلف فيه .

واما اذا كان الثاني فمن باب اولي ، لانه حتى اولئك الذين اعتبروا الاجماع الصريح منهم من يرى عدم حجية ذا الاجماع . .

واضح الى ذلك ان محل الاجماع - وهو القياس - مختلف فيه فكيف يصح مع وجود هذين الاختلافين - اختلاف في حجية هذا الاجماع نفسه ، واختلاف في المحل الذي يراد انعتقد الاجماع عليه - ؟
واما اذا كان بكليهما فان كل واحد منهما يرد عليه ما سبق انفا .

اذن يتجلى ضعف باهر، وعدم تماسك فيما ذهب اليه الجمهور، وما ذكره بعضهم من نكير على من منكري القياس ، لا صحة له ، وهو عن الحق بعيد كل البعد ، لان واقع الذين انكروا القياس كابن حزم وداود ، وابنه لا يمكن بأي حال من الاحوال اخراجهم عن دائرة علماء الأمة ، وحملته الشريعة .

وكما سبق ان اشرت الى ان انكارهم القياس ليس الا زلتا يزول بها قدم كل انسان ، كما زلتت اقدام علماء كبار عند ما انكروا صيغ العموم ، والمفاهيم .

وعنقر الله لهم اجمعهم ، سواء من انكر المفاهيم كلها ، او من انكر صيغ العموم ، وكذلك من انكر القياس ...

المسلك الثاني : الطرد

عرف القاضي الوصف الطردى بأنه :

" هو الوصف الذي لا يناسب الحكم ، ولا يكون مستلزما لما يناسبه لذاته " . نقل عنه هذا الرازي (١) ، والأصفهاني (٢) .

يختلف علماء الأصول في اعتبار هذا مسلكا من مسالك العلة

بمعنى هل يعتبر دليلا على عليية الوصف للحكم ، أم لا ؟

يرى القاضي أن الطرد باطل ، وليس دليلا على عليية الوصف

لحكم ، بل انه لا يفيد ظن العلية مطلقا .

ومن طرد عن غيره ، فجاهل ، ومن مارس الشريعة ، واستجاز

الطرد ، فهأزىء بالشريعة مستهين بضبطها ، مشير الى أن الأمر

الى القائل كيف أراد .

واستدل على بطلان الطرد ، وعدم افادته ظن العلية :

لو كان التمسك بالطرد في اثبات العلة سائغا ، لما عجز

عنه أحد من طبقات الخلق ، ولما كان في اشتراط استجماع الوصف

المجتهدين معنى أي معنى .

ولكن علماء الشريعة صرفوا مباحثهم في الوقائع العرية عن

النصوص والإجماع الى ما يرونه شعرا بالحكم مناسبا له ، لا

ما هو طرد ، أو شبه ..

وإذا زعم زاعم أن شرط الطرد سلامته من العوارض ،

والمبطلات والعالم وحده هو الذي يتهدى الى ذلك .

رد ذا الزعم بأن للعامة أن يطرد ، ثم يراجع العالم في

طرده وإذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك

هزاء بجواعد الدين ؛ ومعان الله تعالى أن يحصل ذلك ..

١- المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٣٠٥

٢- شرح المنهاج للأصفهاني ج٢ ص٧٠٥ .

نقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) ، الغزالي (٣) ،
ابن النجار (٤) ، آل تيمية (٥) .
وهذا الذي ذهب اليه موافق لما عليه جمهور الأصوليين (٦) .

وترى طائفة أخرى أن الطرد الذي يثبت معه الحكم فيما
عدا المتنازع فيه يعيد ظن العلية ، الحاقا للمفرد بالاعم
الاعلىب .. واما اذا كان مقارنا للحكم في صورة واحدة فقط ،
فانه لا يثبت فيه ظن العلية ، ولهم ادلتهم على هذا يرجع
اليها في مظانها (٧) .

وترى طائفة ثالثة أن الطرد حجة ودليل على العلية مطلقا
ولهم ادلتهم على ذا يرجع اليها في مظانها (٨) .
وترى طائفة رابعة أن الطرد مقبول جدا ، ولكن لا يعول
عليه في العمل ، ولا في الفتوى ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع
اليها في مظانها (٩) .

-
- ١- البرهان للجويني ج٢ ص ٧٨٩ ، ٧٩٣
 - ٢- احكام الفصول للباجي ج٢ ص ٥٨١
 - ٣- المنحول للغزالي ص ٣٤١ ، شفاء الغليل للغزالي ص ٢٦٧
 - ٤- شرح الكوكب لابن النجار ج٤ ص ١٩٨
 - ٥- المسودة لآل تيمية ص ٤٢٧
 - ٦- احكام الفصول للباجي ج٢ ص ٥٨١ ، التبصرة للشيرازي ص ٤٦٠ ،
المسودة لآل تيمية ص ٤٢٧
 - ٧- المحصول للرازي ج٢ ص ٣٠٥ ، شرح المنهاج للاصفهاني ج٢ ص ٧٠٥
 - ٨- البرهان للجويني ج٢ ص ٧٨٩ ، شفاء الغليل للغزالي ص ٣٦٨
 - ٩- البرهان للجويني ج٢ ص ٧٨٩ ، شفاء الغليل للغزالي ص ٣٦٨ .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

لا شك أن لرأي القاضي قوة ، ووجهة غير خافية ، بل أن رأيه هو الإليق بالشريعة ، وهو الأنسب والأكثر تمشياً معها ، ذلك لأن القول بالطرد قد يؤدي إلى إلحاق السخف ، والخبث بالشريعة ، وقد يؤدي إلى تعطيل أحكام كثيرة .

ويتبدى هذا بهذا المثال السخيف للطرد :

السعي بين الصفا والمروة سعي بين جبلين ، فلا يكون ركنا

في الحج قياساً على السعي بين أي جبلين .

أو يقال مثلاً : إن الحد أقيم على فلان لأنه فقير ، وقياساً على

ذلك يحام الحد على كل فقير ، وهلم جرا ..

إذن ماذهب إليه القاضي حري بالترجيح ، وفي أدلته القوة

والسداد .

المسلك الثالث : الطرد والعكس

يعرف بعض علماء الأصول (١) الطرد والعكس (الدوران) :

" الوصف الذي يثبت الحكم عند ثبوته ، وينتفي عند انتفائه " .
وقيل : هو حدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بانعدام الوصف.
ومثاله :

دوران التحريم مع السكر في العصير ، فإنه لما لم يكن
العصير مسكرا لم يكن حراما ، ولكنه عند حدوث السكر فيه ،
وجدت فيه الحرمة ، ومتى ما زال السكر عنه ، وذلك كأن يصير خلا
فإن الحرمة تزول عن العصير .

دل هذا الدوران للسكر حرمة ، وحلا على أن العلة في تحريم
العصير ، إنما هي السكر .

يختلف الأصوليون في حجية هذا الوصف، ودلالته على العلية،
وعدمه ظنا ، أو قطعا .

يرى القاضي أن الطرد والعكس "الدوران" لا يفيد العلية
لا قطعا ولا ظنا ، وليس بحجة اطلاقا ، ولا يصح اثبات العلة به .
واستدل على ذا :

الدليل الأول : الطرد لا يعم في صور الخلافة على وفاق ، إذ
لو كان يعم لما ثبتت الخلافة في المحل الذي يدعي فيه الطارد
الطرد ، والعكس ليس شرطا في العلة التي تجري دليلا وعلامة .
إذن صار الطرد واقعا في محل النزاع ، وبعد اعتبار العكس
من جهة أنه غير معتبر ، لأن من التزم نصب شيء علما ، لم
يلتزم نصب نفيه علما في نفي مقصوده .

١- المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٢٨٥ ، الإبهاج لابن السبكي ج٣ ص٧٢ ،

إرشاد الفحول للشوكاني ص١٩٤ .

الدليل الثاني : المعتمد في قاعدة القياس تصيلا هو :
ما صحّ من صنيع الصحابة - عليهم رضوان الله - فما تحقق ردهم
اياه ردّ ، وما تحقق عملهم به قبل ؛ وما لم يثبت عنهم تعدي
ولم يؤثر عن الصحابة - عليهم رضوان الله - تعلقهم بالطرد
والعكس ، على الرغم من انشاطهم الأحكام بالمصالح ..
اذن لا يصح تعلق بالطرد والعكس لذا السبب .

الدليل الثالث : الطرد بمجرد لا حجة فيه ، والعكس لا
يقتلّب الطرد مخيلا ، ولا حاصل للعكس الا انتفاء الحكم عند
انتفاء العلة ، ومعلوم ان انتفاء الحكم مسألة اخرى ، يطلب
لها علة ، فلا يثبت حكم هذه المسألة بعلّة بسبب الحكم في
مسألة اخرى لعلّة اخرى .
ثم ان الطرد عكس العكس ، والعكس عكس الطرد ، لا يقتلّب
أحدهما الآخر مخيلا .

الدليل الرابع : ان العكس وجوده كعدمه في المخيل ، ولا
أثر له ، لذلك يستحيل تكليب الطرد الذي ليس بحجة حجة .
اذن ليس الطرد والعكس حجة ، ولا يفيد العلية لا ظنا ، ولا قطعا
نقل عنه هذا الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، ابن برهان (٣) ، ابن

١- البرهان للجويني ج٢ ص٨٣٥ ، ونسب الى القاضي التردد في
مستهل كلامه ، ثم أكد ان مذهبه هو الرفض ، وذلك عند

ذكره أدلة القاضي في ص٨٣٦

٢- المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٠٩ ، المنحول للغزالي ص٣٤٨

٣- الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٩٩ .

السبكي (١) آل تيمية (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما عليه الجمهور الذين ذهبوا الى أن الطرد والعكس يعنيد ظن العلية ، وهو حجة بشرط عدم المزاحم ، وذلك لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها ، وإنما هي علامة منصوبة عليه ، فإذا دار وصف مع الحكم وجودا وعدمًا ، غلب على الظن أنه - الوصف - هو المعروف على ذلك الحكم . . ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٣) .
ونسب الآمدي (٤) هذا الرأي الى القاضي، ونسأه عنه ابن السبكي، وذكر أن ذلك ينسب الى القاضي ، وهو ليس بصحيح عنه (٥) .

وترى طائفة بالصفة أنه لا بد من التفريق بين أنواع الطرد والعكس، وهو نوعان :

١- اظهر الحكم عند وجود وصف في محل ، واظهار عدمه عند عدم ذلك الوصف في محل آخر. هذا الطرد والعكس فاسد، ومثاله :
أن يتول الحنفى المذهب : الجص - مكيل ، فيجري فيه الربا كالبر ، فيقال له :

١- الابهاج لابن السبكي ج٢ ص٧٢

٢- المسودة لآل تيمية ص٤٢٧

٣- البرهان للجويني ج٢ ص٨٣٥ ، المستصفي للغزالي ج٢ ص٢٠٨ ،

الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٩٩ ، الاحكام للآمدي ج٣ ص٢٣٠ ،

المسودة لآل تيمية ص٤٢٧

٤- الاحكام للآمدي ج٣ ص٣٣٠

٥- الابهاج لابن السبكي ج٣ ص٣٣٠ .

لم قلت : ان العلة في البر هي الكيل ، فيقول : لان البر
مع الاشياء الملامحة ، ولما كان مكيلا مقدرًا جرى فيه الربا ،
والشباب ، والعبيد لما لم تكن مكيلا مقدرًا لم يجر فيها الربا ،
فتوجد هذا الوصف مع وجود الحكم ، وعدم مع عدمه .

ب - ان يستمكن المستدل منه من ادعاء وجود الوصف بوجوده ،
وعدمه بعدمه ، ومتى استفاد ذلك ، فانه يكون دليلا على كون
الوصف علة ، هذا الطرد والعكس صحيح ، ومثاله :

ان يقول الحنفى المذهب فى الصبي العاقل : انه تنعقد
بعبارته العقود ، وانه عاقل ، فتنعقد بعبارته العقود كالبالغ ،
فيقال له : ما الدليل على ان العقل فى حق البالغ هو المنط
لصحة العبارة ؟

فيقول : انه عدم بعدمه ، فاذا جن لم يعدم الا العقل ، واذا
فاق لم يتجدد الا العقل ، فتد وجد بوجوده ، وعدم بعدمه .
فالطرد والعكس فى النوع الثانى يفيد ظن العلية ، وهو
حجة .

واما الطرد والعكس فى النوع الاول ، فانه لا يفيد ظن العلية ،
وهو ليس بحجة ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها فى مظاهرها (١)
هذه هي اهم الآراء التى ذكرها العلماء حول هذا الموضوع .

وجه نظر

ان رأي القاضى فى هذه المسألة اذا ما حقت تحقيقاتها يكاد
يكون قريبا من رأي الجمهور ، لان ما ذكر من ان العلة الشرعية

١- شفاء الغليل للغزالي ص٢٦٨ .

ليست موجبة للحكم ، ولا مقتضية هو عين ما يراه القاضي ،
ويؤمن به ؛ بيد أن الرأي الأول المنسوب اليه هو الذي ينبغي
نسبته اليه ، وذلك لأن كل تلك الأدلة نفلت عنه مباشرة ، ولم
تنسب اليه ..

واضح الى ذلك تصريح ابن السبكي الولع بنقل آراء القاضي
بان رأيه ليس كراي الجمهور .

وإذا كان الجويني قد تردد في توضيح رأي القاضي في هذه
المسألة ، ونسب اليه أنه كان يتردد ، فإن ما ساقه من أدلة
للقاضي لخير شاهد على أن رأيه هو عدم قبول الطرد والعكس
ضمن المسالك التي تفيد ظن العلية ، وقد أيد ذلك أدلته ،
الأمر الذي يزيل عنه ذلك التردد المزعوم لدى الجويني .

وإذا ترك هذا الجانب، ورجح الرأي الأول المنسوب اليه ،
فإن ما ذكره الطائفة المالكية - أعني الرأي الذي فرق بين
أنواع الطرد والعكس - هو الأولى بالترجيح والإشادة ، وفيه
القوة والوجاهة ، وهو الرأي المعتدل لأن رد كل الطرد والعكس
ليس دقيقا ، كما تبين ذلك بالمثال المذكور للطرد والعكس
الصحيح ، وفي الوقت نفسه فإن قبول كل الطرد والعكس هو
الأخر ليس مسلما به ، كما تبدى ذلك في المثال المذكور للطرد
والعكس الفاسد .

المسلك الرابع : الشبه

تعددت تعريفات علماء الأصول للشبه ، وعرفته القاضي بأنه :

" الوصف الذي لا يناسب الحكم لذاته ، ولكنه يكون مستلزما لما يناسبه لذاته " . ونقل عنه هذا الرازي (١) ، والأصفهاني (٢) .

ونقل عنه ابن السبكي تعريفا آخر وهو :

" الحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل علة حكم الأصل (٣) ومثاله :

النية في التيمم واجبة ، لأن التيمم طهارة ، ولكن الطهارة من حيث هي طهارة لا تناسب وجوب النية فيها بدليل أن النية ليست واجبة في طهارة النجس ، ولكنها مع ذلك تناسب الاشتراط من حيث أن الطهارة عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط وجوب النية فيها .

يختلف علماء في اعتبار هذا الوصف مسلكا من مسالك العلة ، وعدم اعتباره .

يرى القاضي أن الشبه لا يفيد ظن العلية مطلقا ، وليس بحجة .

واستدل على هذا :

الدليل الأول : الوصف المسمى " شباها " ليس مناسبا للحكم

ولا مشعرا به فتشابه الطرد ، فإن الطرد إنما رد من جهة أنه لا يناسب الحكم .

وان زعم القائل بالشبه أنه مناسب ، فليس من شرط الأصولي أن يتكلم في تفاصيل العلة ، ولكنه يقول :

١- المحصول للرازي ج ٢ ق ٢٧٨ ص

٢- شرح المنهاج للأصفهاني ج ٢ ص ٦٩٣

٣- الإبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ٦٧ .

ان كان مناسبا على شرط الفقهاء ، فهو قياس المعنى ،
وليس ذلك منكرا ، وانما المنكر القسم المسمى " الشبه " .

الدليل الثاني : لم يثبت عن الصحابة - رضوان الله
عليهم - التمسك بالشبه للتعليل ، وما لم يصح تمسكهم به ،
فانه يرد ، ولا يقبل ، لان المعتمد في اثبات القياس هو عمل
الصحابة .

الدليل الثالث : اذا كان المتعلق بالشبه يعلم المعنى
الدال على الحكم في الاصل ، فذلك هو المعنى بقياس المعنى ،
او قياس الاصل ، واذا كان المتعلق به لا يعلم ذلك المعنى الذي
ارتبط به الحكم ، فاذا الحق فرعا باصل بعدئذ ، يكون فعله
ذاك تحكما ممتنعا شرعا .

واضح الى هذا انه لا يدل كل حكم على حكم ، فاذا اعتبر معتبر
حكما قيل له :

اعتبرت به لمعنى خاص في الاصل وجدته ، ام لا ؟

فان قال : نعم لمعنى خاص في الاصل ، قيل له : هذا هو عين
قياس الاصل ؛ وانما اذا قال : لا ، لم الـك ذلك المعنى الخاص
في الاصل ، قيل له : ليس الحاق هذا الحكم باصل الذي فيه
علته مع عدم المعنى الخاص الجامع له باولى من احاقه بظده ،
وذلك باطل .

نقل عنه هذا الجويني(١)، والغزالي (٢) وابن برهان (٣)،
والرازي (٤)، وابن السبكي (٥)، والإصنهاني (٦)، والاسنوي (٧)،
وآل تيمية (٨)، والشوكاني (٩).
وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما يراه الجمهور وهو
أن الشبه يفيد ظن العلية ، وهو من المسالك الدالة على العلة
مطلقا ولهم أدلة كثيرة ، من أهمها :
يقاس على قياس المعنى " الوصف المناسب " ، وذلك بجامع
كون الشبه وصفا مستلزما لما يناسب الحكم .
ثم ان قياس المعنى لا يستوعب جميع مسائل الشرع ، فمن
الضروري أن يكون قياس الشبه ، ولهم أدلة أخرى يرجع اليها
في مظانها (١٠).

-
- ١- البرهان للجويني ج٢ ص ٨٧٠
 - ٢- المنحول للغزالي ص ٣٧٨
 - ٣- الوصول لابن برهان ج٢ ص ٢٩٥
 - ٤- المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص ٢٨٠
 - ٥- الإبهاج لابن السبكي ج٣ ص ٦٨
 - ٦- شرح المنهاج للإصنهاني ج٢ ص ٦٩٣
 - ٧- نهاية السؤل للاسنوي ج٣ ص ٨٧
 - ٧- المسودة لآل تيمية ص ٣٧٥
 - ٩- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٣
 - ١٠- الآم للشافعي ج٧ ص ٩٤ ، البرهان للجويني ج٢ ص ٨٧١ ، شفاء
الغليل للغزالي ص ٣٠٣ ، المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص ٢٨٠ ،
المنحول للغزالي ص ٣٧٨ ، المسودة لآل تيمية ص ٣٧٤ ،
الإحكام للآمدي ج٣ ص ٣٢٨ ، الإبهاج لابن السبكي ج٣ ص ٦٨ ،
ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٣ .

وترى طائفة بالصفة ان الشبه حجة في حق المجتهد ، وليس حجة في حق غيره ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة رابعة ان الشبه حجة معتبرة فيما يغلب على الظن انه مناط للحكم بان يظن انه مستلزم لعل الحكم ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .
هذه هي اهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

وجه نظر

هناك نقطة لا بد من توضيحها ، وهي علاقة قياس الشبه بما يسمى قياس الاشباه عند القاضي ، هل هما شيان لمسمى واحد ، ام هناك ثمة فرق بينهما ؟

بالنظر الى التعريف الذي نقلته عنه ابن السبكي يمكن القول بانهما شيان لمسمى واحد ، ولا فرق بينهما ، وقد اكد ذلك ايضا ما ذكره الرازي بعد نقله تعريف القاضي للشبه ، وهو قوله :

" واعلم ان الشافعي سمى هذا القياس - قياس الشبه - قياس غلبة الاشباه " (٣) .

ذى العبارة من الرازي برهان ساطع على انه لا فرق بينهما عند القاضي وان كان الاستوي لم يرتض نسبة ذلك الى القاضي ، واصر -

١- المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٣١٥

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٣

٣- المحصول للرازي ج ٢ ق ٢ ص ٢٧٩ .

إن القاضي لم يكن يراها شيئا واحدا ، وإنما كان يرى أن هناك فروقا بينهما (١) .

ولذا فإن الإسنوي نسب الوهم الى البيضاوي عند ما صرح البيضاوي بأن القاضي لم يكن يفرق بين قياس الشبه وقياس عليه الإشباه (٢) .

ونسبته الإسنوي ذاك الوهم الى البيضاوي فيها نظر ، بل لعل الإسنوي نفسه هو الواهم ، وليس البيضاوي ، كما يشهد لذلك نص عبارة "الرازي" .

وأيما ما كان الأمر ، فسواء كانا شيئين لمسمى واحد ، أم كانا شيئين مختلفين ، فإن ما ينبغي ترجيحه هو اعتبار الشبه جهة دالة على ظن العلية .

ولا روح فيما ذكره القاضي من الأدلة ، وليس مسلما الحاق الشبه بالطرء ، بل الأولى الحاقه بالمناسب ، ذلك لأن الشبه يكون مستلزما لما يناسب الحكم ، وليس كذلك الطرد ؛ ومادام مبنى القياس نفسه ظنوننا ، فلا حرج من قبول الشبه مسلما من المسالك الدالة على ظن العلية .

المطلب الثالث

قياس العكس عند القاضي

عرف بعض الأصوليين (١) قياس العكس بأنه :

"اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه .
وقيل : هو اثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في
العلّة " . ومثاله :

دم السمك طاهر ، لأنه يؤكل بدمه ، فلو كان دمه نجسا ،
لما أكل بدمه كسائر الحيوانات النجسة دماؤها ، فإنها لا تؤكل
بدمائها (٢) .

ويختلف علماء الأصول في جواز اثبات الحكم الشرعي بطريق

قياس العكس ، هل يجوز ذلك ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه لا يجوز اثبات الحكم الشرعي بطريق قياس

العكس ، واستدل على هذا :

العلل تختلف بعضها بعضها في ثبوت الأحكام الشرعية ، فإذا
انقضت العلة لم يدل ذلك على انتفاء الحكم لجواز ثبوت ذلك
الحكم بغير تلك العلة ، وعليه فلا يصح الاستدلال بطريق قياس
العكس على الحكم الشرعي .. نقل عنه هذا ابن النجار (٣) ، آل
تيمية (٤) .

١- شرح المنهاج للإصمعي ج ٢ ص ٦٩٣

٢- مفتاح الوصول للتمساني ص ١٥٩

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج ٤ ص ٢١٩

٤- المسودة لآل تيمية ص ٤٢٥ .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما يراه الجمهور وهو
انه يصح الاستدلال بطريق العكس، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع
اليها في مظانها (١) .

والذي يسترجع لي صحة الاستدلال بطريق العكس ، وقد ماورد
في الشرع ما يؤكد ذلك كتولده - صلى الله عليه وسلم - :
" وفي بضع احدكم صدقة " ، قالوا ايأتي احدنا شهوته ، ويكون له
فيها اجر ، فقال - عليه الصلاة والسلام - :
الفرأيتم ان وضعه في حرام ، اكان عليه وزر .. " (٢) .
والجدير ذكره في هذا المقام هو ان ذا الموضوع له علاقة وطيدة
بمبحث " مفهوم المخالفة " .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج٤ ص٢١٩ ، المسودة لآل تميمية ص٤٢٥
٢- أخرجه مسلم في صحيحه ج٢ ص٢١٩ ، وأحمد في مسنده ج٥ ص١٥٤ .

المطلب الرابع

الترجيح بين مسالك العلة عند القاضي

يختلف علماء الأصول في الترجيح بين مسالك العلة عند تعارضها.

يرى القاضي أنه لا يجوز الترجيح بين مسالك العلة، ولا يقدم أي منها على الآخر .
واستدل على هذا :

الظنون متقاربة لا ترتب فيها، بل أنها على حسب الانتقاعات وأنه ليس في مجال الظن مطلوب هو تشوق الطالبين ، ومطع نظر المجتهدين ، وإذا لم يكن هناك ثمة مطلوب ، فلا طريق إلى التعيين ، لأن الظنون على حسب الانتقاعات . وعليه فلا يرجح بينها نقل عنه هذا الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، آل تيمية (٣) .
وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه الجمهور الذين يرون أنه يجوز الترجيح بين مسالك العلة ، ذلك لأن الأولين كانوا يقدمون مسلماً على آخر ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٤) .

١- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨٨٩

٢- المنخول للغزالي ص ٣٣٤

٣- المسودة لآل تيمية ص ٣٨٨

٤- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨٩٠ ، المنخول للغزالي ص ٣٣٤ ،

المسودة لآل تيمية ص ٣٨٨ .

وجهة نظر

دونما شك يكتنف الطعنة رأي القاضي ، ولست أدري ، لماذا تحكى عن المنهج الذي يبدو أنه كان قد رسمه لنفسه في باب القياس ، وهو اعتماد صنيع الصحابة ، فما قبلوه قبله ، وما لم يقبلوه ، أو لم يعلم أنهم كانوا قبلوه ، لم يقبل ، غير أنه لم يلتزم بهذا في ذا المقام .

وليس هناك من ريب أن الظنون في حقيقتها تتفاوت ، وتختلف قربا ، وبعدا من القطع ، ومادام ذلك كذلك فإن ما كان من الظنون متقاربا بالقطع يرجح على ما كان بعيدا عنه ، ويصدق هذا على مسالك العلة ، فالمسالك القطعية مسفلا مرجحة على المسالك الظنية ، وبعض الظنية يرجح على بعض .

وأضف الى هذا أن القاضي نفسه يرى أن السبر والتقسيم من أقوى طرق اثبات العلة ، فالنتى له رفض الترجيح بين المسالك ، مادام يوجد من بينها ما هو أقوى ، وما هو أقوى .
اذن لا نصيب من الصواب لما ذهب اليه القاضي ..

المبحث الخامس
تعدد العلل الشرعية عند القاضي

المطلب الأول
تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد في الشخص
عند القاضي

لا يختلف علماء الأصول في جواز تعدد العلل مع الاختلاف في الشخص كما لو عُلل قتل زيد بأنه قتل عمرا عمدا ، وعلت قتل عمرو وأنه ارتد ، وغير ذلك ، مادام الأشخاص مختلفين ، ولا يضر من أن يكون للقتل الكفر من علّة في الشرع .

ولكن إذا اتحد الشخص ، وكان هناك الكفر من علّة لحكم ذلك الشخص ، كان يقتل زيد عمرا عمدا ، ثم يزنّي وهو محصن ، ثم يرتد بعد كل ذلك ، وهذه الأشياء كلها علل شرعية ، فهل يصح اباحة دمه بهذه العلل كلها ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه لا بد من التفريق بين العلل ، فإن كانت كلها عللا منصوصا عليها ، فلا مانع من تعددها مع الاتحاد في الشخص ، فيصح قتل زيد لقتله عمرا عمدا قصاصا ، ويصح قتلته حدا لردته ، ولزناه مع احصان ، ويعلل حكم القتل بهذه العلل كلها ، لأنها علل منصوص عليها شرعا .

وأما إذا كانت العلل مستنبطةً باجتهاد المجتهدين ، كان يفتى الكفر من علّة بمسالك اجتهادية من تنقيح المناط ، والسبر والتقسيم وغير ذلك ، فإن القاضي يرى أن الحكم لا يصح تعليقه بهذه العلل كلها .

نقل عنه هذا الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، الشيرازي (٣) ،
الشوكاني (٤) .

ويرى الجمهور أنه يجوز تعليل الحكم بكل تلك العلة
مطلقا ، سواء كانت علة منصوصا عليها ، أم كانت مستنبطة ؛
ومنهم من يرى أن ذلك جائز عقلا فقط ؛ لأن العلة علامات وإشارات
على الأحكام لا موجبة لها ، فلا يستحيل ذلك ، ولهم أدلة أخرى
على ذلك يرجع إليها في مظانها (٥) .
ونسب الشوكاني إلى القاضي (٦) القول بجواز تعليل الحكم بكل
تلك العلة مطلقا .

وترى طائفة من الفقهاء أنه لا يجوز تعليل الحكم بكل تلك
العلة مطلقا ، سواء كانت علة منصوصا عليها ، أم كانت مستنبطة ،
ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٧) . وقد نسب ذا
الرأي إلى القاضي .

-
- ١- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨٢٠
 - ٢- المنحول للغزالي ص ٣٩٢
 - ٣- الوصول للشيرازي ص ٢٦٣
 - ٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٤
 - ٥- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨٢٠ ، المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٣٤٢ ،
الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٥٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٤
 - ٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٣
 - ٧- البرهان للجويني ج ٢ ص ٨٢٠ ، الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٥٨ ، ارشاد
الفحول للشوكاني ص ١٨٤ ، ونسب الآمدي إلى القاضي ذا
الرأي ج ٣ ص ٢٥٨ .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

وجهة نظر

من الواضح نسبةً أكثر من رأي إلى القاضي ، ويمكن القول بأنه نسب إليه كل الآراء .

وإذا كان لا بد من تحقيق متزن بين هذه الآراء المنسوبة إليه ، فإني لأرى أن ما نسبته إليه الشوكاني هو الأولى أن يكون رأياً له ، لأنه هو الذي ينسجم مع رأي سابق له ، وهو أنه يرى أن العلل إمارات ، وعلامات على الحكم ، وليست موجبات له ، ولا مقتضية له ، ولذلك لم يirtض تعريفاً " التفسير " بأنه اقتضاء وجلب للحكم ، لأن معنى ذلك أن العلة المؤثرة هي التي تقتضي وتجلب الحكم ، وليس كذلك الحال في نظر القاضي ، كما سبق بيان ذلك .

إذن مادام القاضي لا يصور العلل الشرعية موجبات ، وجالبات للحكم ، فإنه لا يستقيم له ذلك إلا إذا كان رأيه هنا جواز تعدد العلل مع الاتحاد في الشخص مطلقاً ، سواء كانت العلل منصوصاً عليها ، أم كانت مستنبطاً .

وقد أكد الشوكاني أن هذا الرأي الذي نقلته عن القاضي هو الرأي الذي رآه في كتاب للقاضي يسمى " التقريب " .

وعليه فإن بقرينة النقل عنه أقل ما يمكن وصفها أنها كانت رأياً له ، ثم تراجع عنها ، ولا يمنع ذلك من أن يكون الجويني ، وغيره قد نقل عنه ذلك الرأي ، وما أكثر الآراء التي كان القاضي يقول بها ، ثم تراجع عنها .

إذن رأي القاضي هو نفسه رأي الجمهور ، وهو الجواز مطلقاً...

ولكن مع كل هذه الآراء المختلفة ، هل هناك فعلا خلافة
معنوي حقيقي بين أصحاب هذه الآراء ، أم ليس هناك الا خلافة
لفظي فقط ؟

يرى ابن تيمية (١) ان النزاع في هذه المسألة نزاع
تنوع ، وخلافة لفظي ليس الا ، واستدل على ذلك :

الحكم الواحد بالجنس والنوع لا خلافة في جواز تعليقه
بعلتين ، ومعنى ذلك ان يثبت بعض أنواعه ، واقراده بعلته ،
وبعض آخر يثبت بعلته اخرى ، كما هو الحال في الإرث الذي قد
يثبت بالنكاح ، وبالولاء ، وبالنسب ، وكذلك اباحة الدم
بالقتصاص ، وبالزنى مع الإحصان ، وبالردة .

لا تنزاع حقيقة في جواز كل هذا ، وانما التنازع في الحكم
الواحد المعين بالشخص ، مثل :

من توطأ ، ثم لمس زوجته ، ثم مس فرجه ، وبال بعدئذ ، فهل
يقال في حق ذلك الشخص : ان انتفاض وضوئه يثبت بعلل متعددة ،
وعندئذ يكون الحكم الواحد - الوضوء - معللا بالكفر من علته ،
أم لا يقال ذلك ؟

لا نزاع انه يقال مثل ذلك في هذا الحكم ، لأن كل واحدة
من هذه العلل مستقلة بالحكم في حال الإنفراد ، كما انه
يجوز ان يقال : انه اجتمع لذا الحكم اكثر من علته ، كل واحدة
منها مستقلة بالحكم ، اذا انفردت .

ولكن اذا لم تجتمع للحكم علتان ، فكيف ، فانه لم يجز

ان يقال :

ان الحكم ثبت بكل منهما حال الاجتماع على سبيل الاستقلال ،
 ذلك لان استقلال العلة بالحكم هو ثبوته بتلك العلة دون غيرها ،
 فاذا قيل :

ان الحكم ثبت بهذه العلة دون غيرها ، و ثبت بهذه ايضا دون
 غيرها ، كان ذلك - عندئذ - جمعا بين النقيضين ، لان تقدير ذلك
 هو :

ثبت الحكم بهذه العلة بعينها ، ولم يثبت بها ايضا ، و ثبت
 بهذه ايضا بعينها ، ولم يثبت بها ايضا ؛ وهذا جمع بين
 اثباتات تعليل الحكم بكل من العلل ، وبين نفي تعليله عن كل
 منها ؛ وهنا يتقابل الذين نفوا جواز تعدد العلل ، والذين
 اثبتوا جوازه .

والنزاع بينهم في حقيقة الامر لفظي ، وليس معنويا ، لان
 نفاة جوازه يقولون :

اثبات الحكم بهذه العلة على سبيل الاستقلال ينافي اثباته
 بعلة اخرى على سبيل الاستقلال ايضا .
 ويرد المصيبة :

اننا نريد به - الاستقلال - الاستقلال في حال الاجتماع ،
 ونعني به ان الحكم ثبت بكل من العلل ، وكل منها مستقل بالحكم
 اذا انفردت .

ويترتب على هذا نفي الخلاه المعنوي بينهم ، لان النفاة لم
 يمتازوا المصيبة في ان كل واحدة من العلل مستقلة حال
 انفرادها ، وكذلك المصيبة لم يمتازوا النفاة في ان العلل
 حال اجتماعها لم تستقل واحدة منها بالحكم .

وأضف الى هذا كله ان الحكم الثابت حين اجتماع علتين ، فكثير قد يكون مختلفا، كما هو الحال في اباحة القتل بالردة، وبالزنا مع الاحصان ، وبالقتل ، فهذه الاشياء احكام غير متماثلة لا يسد كل منها مسد الآخر ، كما قد يكون الاحكام متماثلة - كما في انتقاض الوضوء باللمس، والمس، والبول فعند الذين نفوا جواز تعدد العلة ، والتعليل بها ، يقولون: ان الثابت بالعلل احكام متعددة ، وليس حكما واحدا ، والذين اثبتوا جواز التعدد لا نزاع عندهم في ان حال اجتماع اكثر من علة لحكم واحد يكون ذلك الحكم اقوى وأكد مما لو انفرد احدهما ..

اذن هذه هي محاولة ابن تيمية التوفيق بين النفاة والمثبتة في هذه المسألة ؛ وهي بحق محاولة موفقة ، وكان سيزداد توفيقا لو بين التوفيق بين رأيين آخرين : احدهما : يرى الجواز في العلة المنصوص عليها ، وعدم الجواز في العلة المستنبطة . والثاني : الرأي الذي يرى عكس ذلك .

وأيا ما كان الأمر، فإنه يشفع له ان توفيقه بين الرأيين الرئيسين يتضمن التوفيق بين الرأيين الفرعيين المذكورين ، كل منهما في جانب ، ذلك ان من منع جوازه في العلة المستنبطة يتفق مع النفاة في ذلك الجانب ، وفي الوقت نفسه يتفق مع المثبتة في الجانب الآخر . وهكذا الحال في الرأي الآخر الذي عكس ما ذهب اليه الطرف الآخر ..

اذن الخلاصة في هذه المسألة راجع الى اللفظ ، وطريقه التفسير وتجسيم الصور وليس راجعا الى المعنى .

المطلب الثاني

اجتماع العلة القاصرة والمتعدية عند القاضي

هل يصح أن تجتمع علتان - القاصرة والمتعدية - في الأصل ، أم لا يصح اجتماعهما . وبعبارة أخرى هل يصح تعليل الحكم بعلتين أحدهما قاصرة ، والأخرى متعدية ، أم لا ؟ اختلف علماء الأصول في ذلك ، وتباينت آراؤهم فيه . يرى القاضي أنه لا يمتنع أن يكون في الأصل علتان ، أحدهما قاصرة ، والأخرى متعدية ، ولا يمتنع مع هذا صحة العلة القاصرة نقل عنه هذا الجويني (١) .

وترى طائفة أخرى أنه لا يجوز أن يعلل الأصل بعلتين ، أحدهما قاصرة ، والأخرى متعدية ، وذلك لوجود التنافي بينهما إذ المتعدية توجب حمل الفرع على الأصل ، وأما القاصرة فإنها تمنع من ذلك .

ولذا فإن القول بوجود العلتين في أصل واحد يؤدي إلى تنافي الحكم في العكس، لأنه بعكس إحدى العلتين في الفرع يوجب ضد حكم العلة الأخرى ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .

ورد كل هذه الاعتراضات على جواز ذلك (٣) ، بأنه لا تنافي

١- التلخيص للجويني ج٢ ص١٢٦٩

٢- المستصفى للغزالي ج٢ ص٣٤٦، أحكام الفصول للباي ج٢ ص٥٦٠

٣- أحكام الفصول للباي ج٢ ص٥٦١ .

بين العلتين ، ذلك ان العلة القاصرة لا تمنع من حمل الفرع على الاصل بغيرها ، وانما تمنع ذلك بنفسها ، والعلّة المتعدية تقتضي حمل الفرع على الاصل بنفسها لا بالعلّة القاصرة ، لذلك فليس تمت تناه بينهما .

واما تناهي الحكم في العكس عند وجود العلتين في اصل واحد ، فلا صحة لهذا ، لان العلل الشرعية انما تقتضي وجود الحكم بوجودها ، ولا يقتضي انتفاؤه بانتفاؤها ، فلم يزل عكسها اذن لا يؤدي ذلك الى التناهي ولا التناقض بين العلتين القاصرة والمتعدية ؛ ولا شك ان الدليل على صحة العلل كلها هو النص ، والاجماع ، او التفسير ، وما دام ذلك كذلك ، فاذا وجد الدليل على وجود العلتين في اصل واحد ، وجب الحكم بصحتها ، ولم يكن ابطال احدهما باولى من الاخرى .

المبحث السادس

التعليل بالعلّة القاصرة المستنبطة

عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) العلة القاصرة بأنها :

" العلة التي لا تتعدى محل النص ، ولا توجد في غيرها " .

والعلة القاصرة نوعان :

النوع الأول : علة قاصرة منصوص عليها .

النوع الثاني : علة قاصرة مستنبطة .

ويكاد علماء الأصول يفتقون على جواز التعليل بالعلّة القاصرة المنصوص عليها ، وليس هناك ثمة اختلاف بينهم في ذلك ، وكلما يحكى من خلاف ، إنما هو في مدى وقوعها في النصوص الشرعية ، وعدم وقوعها .

ولما التعليل بالعلّة القاصرة المستنبطة ، فإن علماء الأصول اختلفوا في جوازه ، وعم جوازه .

يرى القاضي أنه يجوز التعليل بالقاصرة المستنبطة ، منظم مثل القاصرة المنصوص عليها مطلقا .

واستدل على هذا :

الدليل الأول : النص يزداد قوة بالعلّة القاصرة المستنبطة فيصيران النص والعلّة القاصرة المستنبطة كدليلين يتقوى كل منهما بالآخر ، وذلك لأن النص حينئذ يكون موافقا لمضمون العلة ، ومطابقا لها ؛ وهذا يؤكد العلة ، ويشهد بصحتها ، وذلك أولى .

١- جمع الجوامع لابن السبكي ج٢ ص٢٤١ ، ارشاد للشوكاني ص ١٨٣ .

الدليل الثاني : استجمعت القاصرة المستنبطة كل شرائط الصحة اذالة ، ومناسبة ، وسلامة من الاعتراضات ، ومعارضات النصوص ، فلا مانع من جواز التعليل بها .

الدليل الثالث : قياسا على القاصرة المنصوص عليها ، فكما يجوز التعليل بتلك عند دلالة النص عليها ، كذلك التعليل بالقاصرة المستنبطة ، بجامع ان كلا منهما علم ، وقاصرة . نقل عنه هذا ابن برهان (١) ، الآمدي (٢) ، ابن السبكي (٣) ابن النجار (٤) ، الشوكاني (٥) .

وهذا الذي اختلف اليه القاضي يوافق ما يراه الجمهور في هذا ، ولهم أدلة أخرى اضافة الى أدلة القاضي يرجع اليها في مظانها (٦) .

وترى الحنفية انه لا يجوز التعليل بالعلمة القاصرة المستنبطة ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٧) .

والذي يظهر لي هو ترجيح ما ذهب اليه القاضي ، والجمهور لقوة أدلتهم .

١- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٢٦٩ ، ٢٧١

٢- الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٣٨

٣- الابهاج لابن السبكي ج ٢ ص ١٤٣

٤- شرح الكوكب لابن النجار ج ٤ ص ٥٥

٥- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٣

٦- البرهان للجويني ج ٢ ص (١٠٨) ، المحصول للرازي ج ٢ ص ٤٢٣ ،

الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٣٨ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٣

٧- الاصول للسرخسي ج ٢ ص ١٥٨ ، المحصول للرازي ج ٢ ص ٤٢٣ ،

الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٤٠ .

المبحث السابع

بعض أسباب فساد العلة عند القاضي

تعرض القاضي لذكر بعض الأسباب التي متى ما وجد منها شيء في العلة ، دل ذلك على فسادها ، وهي :

١- أن يستتبط المجتهد علة للحكم باجتهاده ، وتكون هذه العلة تخالف العلة المنصوص عليها شرعا .
فمتى كانت العلة المستنبطة كذلك، دل ذلك على فسادها اطلاقا .

ب - ألا يقوم علم على ثبوت ما ادعاه المجتهد علة ، ولو بوجه من الوجوه ، وعندئذ لا يكون لما ذكره علة أي اعتبار شرعا ، ومعنى هذا أن العلة التي توصل اليها المجتهد ، اذا لم يكن توصل اليها بالطرق التي تثبت بها العلة، كأن يكون ما فعله خارجا عن مسالك العلة دل ذلك على فساد العلة وبطلانها .

ج - أن يحيد القاض عن سنن القياس ، فيسلك بالاستنباط مسلك العقل ، ولا يعتبر بمورد الشرع، كما هو الحال في الطريقة الأولى السالف الذكر ، فاذا خالفت العلة التي استنبطها النص في مجرى من مجاريه ، أو الإجماع عندئذ تبطل العلة، وتلغى شرعا . .
هذه هي بعض الأسباب التي قطع القاضي بأن وجود أي سبب منها في العلة يكون ذلك دليلا على فساد العلة ، وبطلانها .
نقل عنه هذا الجويني (١) ، ويكاد رأييه هذا أن يكون محل اتفاق عند أكثر علماء الأصول ...

المبحث الثامن
قواعد العلة عند القاضي
المطلب الأول
الفرق عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين (١) الفرق بأنه :
" عبارة عن ابداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة
للحكم ، أو جزء علة وهو معدوم في الفرع مطلقا " .
يختلف الأصوليون في اعتبار هذا من الاعتراضات الواقعة في
العلل ، وهل يقدر في صحة العلة ، أم لا ؟
يرى القاضي أن الفرق اعتراض مقبول ، ويعد من الاستثناء
الواقعة في العلة .
واستدل على هذا :
الدليل الأول : متبوعنا في الإتيان والعمل بها هو ما درج
عليه الأولون قبل ظهور الأهواء ، واختلاف الآراء ، وقد كان
أولئك يجمعون في إتيانهم ، ويفرقتون ، وبفت اعتناؤهم بالفرق ،
حسب ثبوت تعللهم بالجمع ، لذلك فإن الفرق مقبول ، ويعتبر
قادحا في العلة .

الدليل الثاني : ثبت قبول الفرق في وقائع كثيرة ، جرت
في مجامع من أصحاب الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، منها قصة
الغاروق عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مع تلك الموسى
التي أجهضت عند ما بلغها رسالة عمر مهددا إياها ، فقال له
عبد الرحمن بن عوف : انك مؤدب ، ولا أرى عليك بأسا .

وقال له علي - رضي الله عنه - : ان لم يجتهد عبد الرحمن
فقد غشك ، وان اجتهد فقد اخطأ .

واما لنا فاني ارى ان عليك - يا عمر - الغرّة (١) .

فوافق عمر وسائر الصحابة على ما قاله له علي بن ابي طالب .

وجه الدلالة : ان عبد الرحمن شبه ما فعله عمر من تاديب

- ادى الى اجهاض الموسسة - بالتاديب في المباحات التي لا

تتعقب ضمانا ، وهذا جمع من عبد الرحمن ؛ لذلك ما كان اجتهاده

هذا ليجب على عمر اى شيء من الغرامة ، او الضمان ؛ ولكن

عليا لم يرتض ذا الاجتهاد من عبد الرحمن ، وانما سلك طريق

التفريق بين هذه الحالة - تاديب الموسسة حتى اجهاضها -

وبين سائر التاديبات ، واوجب بذلك الفرق الضمان في

التاديبات التي تصل الى حد الاتلاف ، كما هو الحال في هذه

الواقعة .. وقد وافق الصحابة - رضي الله عنهم - عليا على

صنيعه هذا ، مما يدل على ان الصحابة كانوا يرون الفرق قادحا

من توادح العلة .. نقل عنه هذا الجويني (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه اكثر الاصوليين (٣) .

وترى طائفة اخرى ان الفرق مردود ، وغير مقبول بآي

حال من الاحوال ، وان الجامع اذا استمر جمعه ، لم يحتفل

١- المصنف لعبد الرزاق ج ٩ ص ٤٥٨

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٦١

٣- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٦١ ، الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٣٢٩ ،

المحصول للرازي ج ٢ ق ٢ ص ٣٦٧ ، شرح تنقيح الفصول

للغزافي ص ٤٠٤ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠١ .

بالافتراق في وجه لم يحج له التعرض ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١) .

وترى طائفة بفالصفة ان الفرق ليس سؤالا على حياله ، واستقلاله ولكنه معارضة بمعنى الاصل بمعنى ، او معارضة العلة التي نصبها المسؤول في الفرع بعلته مستقلة ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .
هذه هي اهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع ..

ودونما شك فان لرأي القاضي القوة والسداد ، وهو الأرجح ، ويكفيه قوة ذلك الشاهد الذي دل على ان الصحابة - عليهم رضوان الله - كانوا يتبلون الفرق في كثير من الوقائع التي كانت تحدث أيامئذ .
وعليه فان الفرق دليل مقبول قادح في العلة ، ومعارضة صحيحة .

١- كشف الاسرار للبخاري ج ٤ ص ٤٦ ، البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٦٦
٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٦٧ ، الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٠٨ .

المطلب الثاني
النقض عند القاضي

يعرف بعض الأصوليين (١) النقض بأنه :
 " تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة " .
 وقيل هو : " تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادعاه
 المعلل علة " .
 ويختلف علماء الأصول في قبول النقض من قواعد العلة ،
 وعدم قبوله .
 يرى القاضي أن النقض مقبول ، ويعتبر من قواعد العلة
 المستنبطة فقط .
 واستدل على هذا :
 أننا قد عرفنا تمسك الأولين بالمعاني الجارية ،
 فاتبعناهم ، ولم يثبت عندنا أن معانيهم كانت تنقض ، ولا
 ينفكون عنها ، لذلك فإن النقض من مبطلات العلة نقل عنه هذا
 الجويني (٢) .
 وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه الجمهور ، وهو أن
 النقض لا يقدح في كون العلة علة فيما وراء النقض ، ويتعين
 بتقدير مانع ، أو تخلف شرط .
 واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة ، من أهمها :
 الصيغ العامة الواردة لا يمتنع تخصيصها ، إذا قامت دلالات
 تقتضي التخصيص ، فإن لم تقم ، جرت الصيغة على عمومها ،

١- ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٦ ، البرهان للجويني ج ٢ ص ٩٧٧ .

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ٩٨٠ .

ولفظ المعتل لا يزيد منصبه على لفظ الشارع ، ثم المتمسك بالصيغة العامة من لفظ الشارع يتعلق بها ، وهي على تجويز أن يخص بدلالة ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١) .

وترى طائفة بالثقة أن النقض لا يقدح في العلة المستنبطة إذا كان تخلف الحكم لمانع ، أو انتفاء شرط ، ولا يقدح في صورة واحدة ، وهي ما إذا كان التخلف بدونهما .

وأما العلة المنصوص عليها فإن كان النص ظنيا ، وقدر مانع أو فوات شرط جاز ، وإن كان النص قطعيا لم يجز . أي لم يكن وقوعه ، لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل .

وحاصل كل هذا هو أن النقض لا يقدح في العلة المنصوص عليها إلا بظاهر عام ، ولا في العلة المستنبطة إلا لمانع ، أو فقدان شرط ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة رابعة أن النقض يقدح في العلة مطلقا ، سواء كانت العلة منصوصا عليها ، أم كانت مستنبطة ، وسواء تخلف الحكم لمانع ، أم تخلف لغير مانع ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .

وترى طائفة خامسة أن النقض لا يقدح في العلة مستنبطة كانت ، أو منصوصا عليها إذا كان تخلف الحكم لمانع ، ولكنه

١- الأصول للسرخسي ج٢ ص٢٢٣ ، الإبهاج لابن السبكي ج٣ ص٨٥ ،

المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٣٢٣ ، الأحكام للآمدي ج٣ ص٢٤١ ،

شرح المنهاج للأصفهاني ج٢ ص٧١١ ، ارشاد للشوكاني ص١٩٧

٢- شرح المنهاج للأصفهاني ج٢ ص٧١١ ، ارشاد للشوكاني ص١٩٨

٣- ذكر الشوكاني خمسة عشر رأيا في المسألة ص١٩٧ ، ١٩٨ .

يقدر في العلة مطلقا اذا كان تخلف الحكم لغير مانع ،
ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١).
هذه هي اهم الآراء التي وردت في هذا الموضوع (٢).

وجهة نظر

انه بالنظر الى التعريفين المذكورين للنقض يتبدى انه
يعنى به " تخصيص العلة " بعد ان كانت عامة ، لان تخلف الحكم
في بعض الصور يعنى قصر العام على بعض افراده ، وذلك هو
التخصيص .

ولهذا فان كثيرا من علماء الاصول يبحثون هذه المسألة
تحت " مبحث تخصيص العلة " .

وان لرأي الجمهور وجهة ، وقوة ، وهو الأخرى بالترجيح ،
لان العلة اذا خصت لا يعنى ذلك بطلانها بالكلية ، شأنها في
ذلك شأن أي صيغة ، او لفظ يقتضى العموم ، فاذا ما خصص لم
يدل ذلك على بطلانه في الدلالة على ماوراء ذلك .

فم انه مادامت العلة اشارة على الحكم الشرعي ، وليست
موجبة ولا مقتضية له بنفسها ، فانه يجوز ان تكون اشارة للحكم
في محل ، و اشارة له في محل آخر ، وتخلف الحكم عن العلة في
بعض المحال لا يخرجها عن كونها اشارة ، لان الاشارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المحال ، وانما يكفى فيها غلبة وجود الحكم
عندها ، كالغيم الرطب في الشتاء اشارة للمطر ، بيد انه قد
يتخلف ذلك ، فلا يوجد مطر ؛ ولا يخرج ذلك كون الغيم الرطب

١- كشف الاسرار للبخاري ج ٤ ص ٣٣

٢- شرح المنهاج للاصفهاني ج ٢ ص ١٧٢٢ ، ارشاد للشوكاني ص ١٩٩ .

أما في المطر في الشتاء ، فكذلك الحال هنا في تخصيص العلة المستنبطة ، أو المنصوص عليها .

وأضف إلى هذا أن هناك شبه اتفاق على جواز تخصيص العلة المنصوص عليها ، وقياسا على ذلك ، فإنه يجوز تخصيص العلة المستنبطة ، ولا يكون ذلك نقضا في العلة ، ولا قادحا فيها ، لأن من المعلوم أن السرعة - مثلا - علة لقطع يد السارق ، بيد أن كل سارق لا تقطع يده ، أما لمانع ، أو لفوات شرط ، ولا يكون ذلك قادحا للعلّة في غير المحل الذي لا تقطع فيه اليد لمانع ، أو لفوات شرط .

بل إن الحكم بعدئذ يسري على ما وراء ذلك المانع أو الشرط الغائت ، وقس على هذا بقرينة الأحكام التي وجدت عللها ، ولكنها لم تتعدنا لوجود مانع أو لفوات شرط .

إذن يجوز تخصيص العلة مطلقا لوجود مانع ، أو لفوات شرط ، ولا يكون ذلك قادحا فيها ، ولا يبطلها البتة .

المطلب الثالث
القلب المبهم عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) القلب بأنه :
" ربط المعترض " القالب " خلافاً لقول المستدل على علم المستدل
نفسه الحافواً بأصل المستدل ".
وقيل : أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه ، لا له
أو أنه يدل عليه ، ويدل له أيضاً .. " والقلب أنواع (٢) :
ومن أنواعه : القلب المبهم وهو :
" نفني مذهب المستدل ضمناً ، أو بالالتزام ، كأن يرتب على
الدليل حكماً يلزم منه إبطال مذهب المستدل " .

١- ذكر بعض الأصوليين أن القلب نوعان :
١- قلب صريح ، ويقصد به نفني مذهب المستدل صريحاً ،
ومثاله :

قلب الحنفني المستدل : مسح الرأس ركن ، فلا يكفي فيه
القل ما يطلق عليه اسم " المسح " ، قياساً على الوجه ،
فيقلب الشافعي قاطلاً :

مسح الرأس ركن ، فلا يتقدر بالربع ، قياساً على الوجه .

ب - قلب مبهم وهو نوعان :

مبهم من تسوية ، ومبهم من غير تسوية .

ويرجع لمعرفة تفاصيل هذا القلب الى البرهان للجويني ج٢
ص١٠٣٢ ، الابهاج لابن السبكي ج٣ ص١٢٧ ، شرح المنهاج
للصفيهاني ج٢ ص٧٢٢ ، الاحكام للامدي ج٣ ص١١٠ ، ارشاد
الفتول للشوكاني ص١٩٩ .

٢- البرهان للجويني ج٢ ص١٠٤٥ .

وهذا القلب المبهم نوعان :

النوع الأول : القلب المبهم من غير تسوية ويعني :

أن يقول الحنفي المذهب مستدلا على عدم جواز تفنية الركوع في صلاة الخسوف :

صلاة شرع فيها الجماعة، فلا يفنى فيها الركوع في ركعة واحدة تياسا على صلاة العيدين .

ويقلب القالب " المعترض " قوله ذاك ، فيقول :

صلاة شرع فيها الجماعة جاز أن تختص بزيادة ، تياسا على صلاة العيدين التي اختصت بزيادة عدد التكبيرات فيها ، ولذلك جاز تفنية الركوع في الخسوف في ركعة واحدة .

يترتب على قول المعترض هنا ابطال مذهب المستدل - الذي هو عدم جواز تفنية الركوع في ركعة واحدة في الخسوف - ضمنا .

يختلف علماء الأصول في حكم هذا القلب ، هل يقدح في

العلة ، أم لا ؟

يرى القاضي أن هذا القلب لا يقدح في العلة مطلقا، وهو

قلب باطل .

واستدل على هذا :

الدليل الأول : أن الذي ذكره القالب " المعترض " هنا

ابطالا لمذهب المستدل ينقلب على القالب نفسه ، ذلك لأن

المستدل يقول :

" أن صلاة الخسوف لا تختص بزيادة ، وهي تفنية الركوع في

ركعة واحدة ، ومادام ذلك كذلك ، فإن القلب لو كان قادحا ،

لوجب أن يفسد من حيث يقدح إذا لم يكن قلب القالب ، وإذا فسد

لم ينقدح ..

الدليل الثاني: من المعلوم ان المصرح مقدم على المبهم أصلاً ، وعليه فلو قدر القلب معارضة ، لوجب سقوطه ، لأن ما ذهب إليه المستدل صريح لا ابهام فيه .

وأما ما ذهب إليه القالب " المعترض " ، فإنه مبهم ، وأنه يبطل مذهب المستدل ضمناً ، لا صريحاً ، فيرجح ما ذهب إليه المصرح " المستدل " على ما ذهب إليه المبهم " المعترض " .

الدليل الثالث : المبهم قاصر النظر ، وأما المصرح ، فإنه تام النظر ، ولا يعارض نظر قاصر نظراً تاماً ... فان النظر القاصر لا ينافي به حكم .

اذن إذا القلب المبهم من غير تسوية مردود غير مقبول ، ولا يفتدح في العلة .. نقتل عنه هذا الجويني (١) .

وذهب آخرون الى ان هذا القلب المبهم من غير تسوية قاذح في العلة ، ومقبول مطلقاً ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

النوع الثاني من انواع القلب المبهم : القلب المبهم من تسوية ، ويخص به :

ان يكون في الاصل حكمان : أحدهما منتهى عن الفرع باتفاق المستدل والقالب " المعترض " ، والآخر مختلف فيه بينهما ،

١- البرهان للجويني ج٢ ص١٠٤٥ ، الاحكام للآمدي ج٤ ص١١٥

٢- شرح المنهاج للأصفهاني ج٢ ص٧٢٣ .

فإذا قام المستدل بأشبات ذلك المختلف فيه بالقياس على الأصل اعترض عليه القالب بضرورة وجوب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ، ويترتب على هذا إبطال مذهب المستدل التزاما (١) .

ومفاله : أن يقول المستدل الحنفي المذهب :

يجوز إزالة النجاسة بالخل ، لأنه مائع طاهر مزيل للعين ، والإفر معا ، لذلك فإنه يجوز إزالة النجاسة به لحصول الطهارة به قياسا على الماء الذي يزيل عين النجاسة ، وإفراها ..

ويعترض عليه الشافعي المذهب قائلا :

الخل مائع ، طاهر ، مزيل للعين والإفر ، فتستوي فيه طهارة الحدث ، وطهارة الخبث قياسا على الماء الذي يحصل به ذلك . ويلزم من قول المعترض هنا عدم حصول الطهارة بالخل ، لأنه .. متى ما ثبتت المساواة بين الحدث ، والخبث - مع أن الحدث غير معتبر اتفاقا ، لأن الخل ليس مطهرا له - فإنه يلزم منه عدم حصول الطهارة بالخل في إزالة النجاسة ، والخبث . يختلف الأصوليون في اعتبار هذا القلب قادحا ، وعدم اعتباره . يرى القاضي أن هذا القلب المبهم من تسوية غير معتبر ، وهو مردود ، وليس مقبولا البتة .

واستدل على هذا :

— انه قد اختلف وجه الاستدلال بين القالب ، والمستدل ، لأن استدلال المستدل هو التسوية بين الخل - والماء في إزالة النجاسة ، وأما وجه استدلال المعترض " القالب " فهو التسوية بين الحدث والخبث في حصول عدم الطهارة بالخل في كليهما معا ، لذلك فإن هذا القلب باطل ، وليس بقادح ..

نقل عنه هذا العبادي (١).

وهذا الذي ذهب اليه مخالف لما عليه الجمهور وهو قبول هذا القلب المبهم من تسوية ، واعتباره قادحا في العلة ؛ لأن القلب معارضة ، والمعارضة تعارض ، وإذا وقع التعارض كان الاختلاف الى الترجيح بين الأدلة المتعارضة "عند تعذر الجمع" ، فيرجح ما يستحسن أن يكون راجحا ، ولهم أدلة أخرى يرجع اليها في مظانها (٢).

ومما يجدر ذكره أن العبادي (٣) نقض ما استدل به القاضي في رد- ذا القلب ، وأسرف العبادي في نقضه ، حتى أنه اتهم القاضي بعدم فهم كلام العلماء على وجهه الصحيح ، وتفسير مرادهم خلاف ما يريدون .

وذكر أيضا أن ما استدل به القاضي من عدم اعتبار هذا القلب قادحا من قواعد العلة غاية في السقوط ، والفساد ، ولا منشا له إلا فهم كلام العلماء على غير وجهه .. واختتم نقضه المتجاوز بالتساؤل قائلًا :

من أين للقاضي المراد بالوجهين اللذين ذكرهما ؟

وجهه نظر

ان لي لصفوا أكيدا الى ترجيح ما ذهب اليه القاضي ازاء القلب المبهم من غير تسوية لقوة أدلته هناك ، وسداد رأيه

١- الآيات البيئات للعبادي ج ٤ ص ١٤٢.

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٤٩ ، المحصول للرازي ج ٢ ص ٢٦٣ ، الآيات البيئات للعبادي ج ٤ ص ١٤٣ ، نشر البنود للشنقيطي

ج ٢ ص ٢٢٤

٣- الآيات البيئات للعبادي ج ٤ ص ١٤٣ .

فيه ، وكل ما ذكره من أدلة يعتبر أصولا ، فما كان من
 الأدلة صريحا يقدم على ما كان منها مبهما ، وكذلك ما كان
 النظر فيه تاما يقدم على ما كان النظر فيه قاصرا ، وما شذا
 عن هذه الأصول ، فإنه لا حكم أصليا له .

وأما رأيه في العلب المبهم من تسوية ، فإنه غير موفق فيه
 نوعا ما ، والحق في ذلك هو ما ذهب إليه الجمهور ، وأنه مادام
 يتفق المستدل والمعترض في الأصل على نفي الحكم عن أحد
 الأمرين ، وافتراق الاختلاف في الأمر الآخر ، فإنه ليس من حق
 أيهما أن يتخذ ذلك الذي اتفقا عليه أريكة يتكء عليها
 لمساندة رأيه ، وإذا ما فعل ذلك كان للطرف الآخر " المعترض"
 الاعتراض ، والدعوة الى ضرورة التسوية حينئذ ، فإذا تم له
 ذلك فإن ما فعله يعتبر قادحا في العلة ..

المطلب الرابع
قلب التبديل عند القاضي

ويقصد بقلب التبديل (١):

أن يجعل المعترض علة المستدل معلولا ، ومعلوله علة .
ومثاله :

لو استدل الشافعي المذهب على صحة الظهار من الذمي بقوله :
من صحّ طلاقه ، صحّ ظهاره قياسا على المسلم ، ويعني هذا أن
الظهار يصح من الذمي ، لأن المسلم يصح منه الظهار .
فيعترض عليه الحنفي المذهب قائلا :

ان المسلم انما صحّ طلاقه ، لأنه صحّ ظهاره ، ويعني هذا
أن الظهار لا يصح من الذمي ، وانما يتوقف على المسلم وحده .
بالنظر الى هذا المثال يدرك أن ما جعله المستدل الشافعي
علة " وهي الطلاق " قلبها المعترض الحنفي ، وجعلها معلولا ،
وانما جعله المستدل معلولا " وهو الظهار " قلبه المعترض ،
وجعله علة .

يختلف علماء الأصول في اعتبار هذا قادحا في العلة ، وعدم
اعتباره قادحا فيه .

يرى القاضي أن هذا يقدح في العلة ، ويمنع من صحتها .

واستدل على هذا :

انه اذا جعل كل واحد من العلة والمعلول علة للاخر ، وقف
سبوت كل منهما على سبوت الآخر ، ويؤدي هذا الى الا يشبت واحد
منهما . كما لو قال قائل :

لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو ، ولا يدخل عمرو حتى يدخل زيد ، فلا يمكن دخول واحد منهما ، كذلك هنا أيضا . نقل عنه هذا الشيرازي (١) .

وترى طائفة أخرى ان هذا الاعتراض ليس بقادح في صحة العلة ، لان العلة الشرعية ليست موجبات لاحكام ، بل هي امارات عليها بفعل الشارع ، واذا كان ذلك كذلك ، فانه لا يمنع ان يجعل صاحب الشرع احد الحكمين دليلا على الآخر ، فيقول : متى رأيتم من صح منه الطلاق ، فاحكموا له بصحة الظهار ، واذا رأيتم من صح ظهاره ، فاحكموا له بصحة طلاقه . واضف الى هذا انه قد وقع هذا الامر في الشرع ، كما ورد في الحديث :

امر الرسول - عليه الصلاة والسلام - من كان اعطى احد ابنيه شيئا ان يعطى الآخر مطلقه (٢) .
وجه الدلالة في هذا الحديث : دل هذا الحديث على ان عطية كل منهما دليل على عطية الآخر ، فاليهما بدأ بالعطية اقتضى ذلك عطية الآخر مطلقه .

لذا فانه يجوز ان يجعل الشارع " الطلاق " دليلا على الظهار ، و"الظهار" دليلا على الطلاق ، وايهما وجد ابتداء دل ذلك على جواز الآخر ، ولهم أدلة أخرى يرجع اليها في مظانها (٣) .

١- التبصرة للشيرازي ص ٤٧٩ ، شرح اللمع للشيرازي ج ٢ ص ٩٤٤ ،

الوصول للشيرازي ص ٣٥٢

٢- رواه البخاري في صحيحه ، فتح الباري ج ٥ ص ٢١١

٣- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٠٩٦ ، شرح اللمع للشيرازي ج ٢ ص ٩٤٤ .

والذي يترجح لي أن ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني هو
 الأولى بالترجيح ، ويكفيه قوة أن يشهد له نصوص من الشرع .
 وأضف إلى ذلك أن القاضي نفسه ممن يرى أن العلل الشرعية
 إمارات على الحكم الشرعي ، وليست موجبات ، ولا مقتضية له ،
 كما سبق بيان ذلك ، فلتكن العلل هنا كذلك .

وما ذكره القاضي من أن ذلك مؤد إلى عدم بطوت واحد
 منهما ، فبم النظر وكان ينبغي له أن يوازنه بقول القائل :
 أن دخل زيد الدار ، فليدخل عمرو ، وأن دخل عمرو ، فليدخل
 زيد ، فإذا دخل واحد منهما بسبب من الأسباب ، فيصير ذلك
 دالة على دخول الآخر (١) .

ان ما ذهب إليه القاضي كان يستقيم على مذهب من يرى أن
 العلل الشرعية موجبات للحكم الشرعي .
 وأما من لا يرى ذلك - كالقاضي نفسه - فإن هذا لا يؤدي إلى
 محذور في حقيقة الأمر .

المطلب الخامس

حكم رد العلة في الفرع الى اصل
عند القاضي

اذا ذكر المعترض في جانب الفرع علة ، فهل يجب عليه رد تلك العلة الى اصل ، أم لا يجب عليه ذلك ؟ يرى القاضي انه لا يجب على المعترض اذا ذكر علة في جانب الفرع ان يردها الى اصل مطلقا . واستدل على ذلك :

المعترض مفسد ، وليس بممهد ، لذلك لا يجب عليه رد العلة الى اصل ، ولان رد العلة الى اصل سبيل الادلة ، وهو - المعترض - ليس بمستدل . نقل عنه هذا ابن برهان (١) . وهذا الذي ذهب اليه القاضي يخالف ما عليه الجمهور - كما ذكر ذلك ابن برهان - وهو انه يجب عليه ان يرد العلة الى اصل ، واستدلوا على ذلك بالدلة من اهمها :

العلة التي ذكرها المعلن لا يخلو اما : ان تكون مخيلة ، او غير مخيلة ، فان كانت مخيلة وجب اعتبارها ، وان كانت غير مخيلة فهي مطرحة ، ولا معنى لمعارضتها ، ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢) .

هذان هما الراييان اللذان وردا حول ذا الموضوع .

١- الوصول لابن برهان ج٢ ص٣٣١

٢- البرهان للجويني ج٢ ص١٠٧٠ ، الوصول لابن برهان ج٢ ص٣٣١ .

ويظهر أن ذى المسألة ليست مستقلة بنفسها ، بل إنها متفرعة عن مسألة أخرى وهي الفرع (١) .

ومفادها هناك هو : أن الفارق إذا ذكر معنى في الأصل مغايراً لمعنى المعلن ، وعكسه في الفرع ، وربط به الحكم مناصفاً لحكم على الجامع ، فهل يشترط رد معنى الفرع إلى الأصل ، أم لا ؟ فالذين ذهبوا إلى أنه لا بد من رد ذلك المعنى إلى أصل مبني على رد الاستدلال المرسل - المصالح المرسل - ، وعلى أن الغرض من الفرع هو المعارضة ، والمعارضة ينبغي أن تشتمل على علة مستقلة .

أذن المسألة ليست مستقلة ، بل لها علاقة جذرية بالفرع . وإيتاما كان الأمر فإن ذكر العلة - دون ردها إلى أصل شرعي - غير معهود في الشرع ، ويجب على كل معلن أن يذكر الأصل الذي منه استنبط علقته تلك ؛ وإلا فإن ما ذكره يرد ، ولا يقبل .

المبحث التاسع
المعدول عن القياس عند القاضي

يقصد بالمعدول به عن القياس عند بعض الأصوليين (١):

" أن يثبت شرعا بخلاف ما يوجبه العقل في نفسه ، والقياس على سائر أصول الشرع ."

وقيل هو : أن يرد نقضا على قياس معتبر شرعا صلاتفاق .
ومطاله (٢):

أن يأكل المكلف في نهار رمضان ناسيا ، فثبت حكم الأكل نسيانا في الشرع ، وهو عدم الإفطار ، والقضاء ، وذلك لقوله - طى الله عليه وسلم - (٣):

" إذا نسي فأكل وشرب ، فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه ."
فالصيام مأمور به ، والأكل ترك له ، ومن ترك المأمور ناسيا لم تبرأ ذمته .

ومن نظائره في كونه مأمورا به ، الصلاة .

فمن ترك الصلاة ناسيا لم تبرأ ذمته ، وعدم براءة الذمة بترك المأمور به ناسيا يثبت بالدلة شرعية ، فقياس الصوم على سائر المأمورات يقتضي عدم بقاءه بالأكل ناسيا ، فيكون الحكم ببقائه عندئذ معدولا به عن سنن القياس .

يختلف علماء الأصول في جواز القياس على هذا المعدول به عن القياس ، وعدم جواز ذلك .

١- تقويم الأدلة للدبوسي ص ٢٨٦

٢- الفتاوى لابن تيمية ج ٢٠ ص ٥٦٩

٣- رواه البخاري ، فتح الباري ج ٤ ص ١٥٥ .

يرى القاضي انه يجوز القياس على ماورد به الخبر مخالف للقياس "المعدول به عن القياس" مطلقا .
واستدل على هذا :

الدليل الأول : ما ورد به الخبر اصل يجب العمل به ، وما دام ذلك كذلك ، فانه يجوز ان يستنبط من ذلك الذي جاء به الخبر معنى يقاس عليه قياسا على الخبر الذي لم يخالفه القياس مطلقا .

الدليل الثاني : ان من المعلوم ان المخصوص من العموم يجوز القياس عليه ، ولا يمنع منه عموم النظر ، وكذلك الحال فيما تختص به العلة يجوز القياس عليه أيضا ، ولا يمنع منه عموم العلة ، لذلك من باب أولى جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالف للقياس ما دام تخصيص العموم لا يمنع من استصحاب العموم ، والتعلق به في غير ما ورد به التخصيص ، وتخصيص العلة يخرجها عن ان تكون علة .

الدليل الثالث : ما ورد به الخبر لو نص على تعليقه جاز القياس عليه ، فاذا ثبت بعلمته بالدليل جاز القياس عليه ، لان ما ثبت بالدليل بمنزلة ما ثبت بالنص .
اذن لا مانع من جواز القياس على المعدول به عن القياس . نقل عنه هذا الباجي (١) .

وترى طائفة اخرى انه لا يجوز القياس على المعدول به عن القياس مطلقا ، لان ما ثبت به قياس الاصول مقطوع به ، وما

يقتضيه هذا القياس مضمون ، فلا يجوز ابطال المقطوع به بأمر مضمون ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١).

وترى طائفة ثالثة أنه يجوز القياس على المعدول به عن القياس إذا كانت علته منصوصا عليها ، أو انعقد الإجماع على تعليقه ، أو كان الحكم موافقا لبعض الأصول ، وفي غير هذه الحالات الثلاثة لا يجوز القياس عليه ، ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٢).

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع . وبالنظر الى هذه الآراء وأدلتها لا يجد المرء من بد إلا ترجيح ما ذهب إليه القاضي والجمهور ، وهو جواز القياس على المعدول به عن القياس مطلقا ، وقد أسرتني تلك العبارات الموفقة لابن تيمية وهي :

" وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح بل ما قيل : أنه على خلاف القياس ، فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها ، واقتضى مفارقتها لها في الحكم ، وإذا كان كذلك ، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه ، فحكمه كحكمه ، وإلا كان من الأمور المفارقة له " (٣).

-
- ١- الأصول للسرخسي ج٢ ص ١٥٠ ، كشف الأسرار للبخاري ج٣ ص ٣١٢ ، التلويح للتفتازاني ج٢ ص ٥٤٠ ، المحصول للرازي ج٢ ق ٢٤ ص ٤٨٩ ، شرح المنهاج للإصفهاني ج ٢ ص ٧٤٤ ، التبصرة للشيرازي ص ٤٤٨
 - ٢- الفصول للجصاص ص ٨٤٥ ، المحصول للرازي ج٢ ق ٢ ص ٤٨٩ ، الأبهج لابن السبكي ج٣ ص ١٥٩ ، نهاية السؤل للاستوحي ج٣ ص ١٦٥
 - ٣- الفتاوى لابن تيمية ج ٢٠ ص ٥٥٦ .

الفصل السادس

آراء القاضى فى الأدلة الشرعية

المختلف فيها

انتظم تحت هذا الفصل دراسة الأدلة الشرعية المختلف فيها وهى الأدلة التى كان للقاضى فيها رأى فيها يمكن وصفه بأنه رفض وكثيرها ان لم يكن لكها ، وقد تبعه الغزالي حيث سى هذه الأدلة بأنها أصول موهومة ، وليست أدلة فى حقيقة الأمر . واشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث رئيسة ، وهى :

المبحث الأول : الاستحسان .

المبحث الثانى : الاستصحاب .

المبحث الثالث : المصالح المرسله .

المبحث الرابع قول الصحابى ، وتحتة سبعة مطالب وهى :

أ- تعريف الصحابى .

ب - حجية قول الصحابى .

ج - قول الصحابى : أمرنا بكذا ، ونهينا عن كذا .

د - قول الصحابى : قال رسول الله كذا كذا .

ه - قول الصحابى : نسخ حكم كذا .

و - تقدير الصحابى فى حد ، أو قياس .

ح - التخيير بين أقوال الصحابة .

المبحث الخامس : شرع من قبلنا وتحتة ثلاثة مطالب وهى :

أ- عصمة الأنبياء .

ب - تعبد الرسول بشرع قبل البعثة .

ج - تعبده بشرع بعد البعثة - شرع من قبلنا - .

المبحث الأول الاستحسان عند القاضي

تعددت تعريفات علماء الأصول للاستحسان ، وليس هناك نعت
اتفاق بينهم على تعريفه بعينه ، ومن تلك التعريفات :
" العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى
خلافه لوجه هو أقوى اقتضى العدول " (١).
وقيل : استثناء مسألة جزئية من أصل كلي لدليل يقتضي ذلك
الاستثناء " (٢).
وهناك خلاف بين الأصوليين في اعتبار هذا الاستحسان دليلا
من أدلة التشريع .

ولقد أمضيت زمنا ليس بالقصير حاولت من خلاله الوقوف
على رأي للقاضي حول ذا الدليل ، ولكني لم أفصح في سعي ذاك ،
ولم أحظ بأي رأي له حوله ؛ بيد أن قلبي اطمأن قليلا عند ما
وقعت على رأيه في المعدول به عن القياس .
وذلك لأن هناك علاقة وطيدة بين ذلك وبين الاستحسان ، بل ان
تعريف الاستحسان الأول هو عين المقصود بالمعدول به عن القياس
وبيان تلك العلاقة هو :

المعدول به عن القياس ثبت حكمه شرعا ، وكذلك الاستحسان
فإن ثبوت حكمه كان شرعا ، وثبوت حكم كل منهما على عتار
نظائرها التي ثبت حكمها شرعا ، ويترتب على هذا أن حكمها
واحد من هذه الجهة .

-
- ١- كشف الاسرار للبخاري ج٤ص٣٠، الاحكام للامدي ج٤ص١٦٤، المعتمد
لابي الحسين ج٢ص٨٣٨ ، جمع الجوامع لابن السبكي ج٢ص٥٣ .
٢- المعدول به عن القياس لعمر بن عبد العزيز ص٣٥ .

وأما على حسب التعريف الثاني للاستحسان فإن المجتهد عدل فيه أيضا عن أن يحكم بمثل ما حكم به على نظائره بالنسبة للقياس الأول الجلي ، فهو معدول به عن القياس من هذه الجهة (١) .

وإذا تبين أنه ليس هناك فرق جذري بينهما ، فإنه يمكن القول بأن القاضي كان ممن يقول بالاستحسان ، وكان يراه من أدلة الشرع ؛ لأن من أجاز القياس على المعدول به عن القياس لأن يجيز الاستحسان من باب أولى .

ومن المعلوم أن هناك خلافا بين الأصوليين في الاعتداد بالاستحسان دليلا من أدلة الشرع ، ومرجع كل ذلك الخلاف إلى اللفظ ، وليس إلى المعنى .

ويرجع للاستزادة إلى مظان تفاصيل ذا الموضوع (٢) .

١- الأحكام للامدي ج٤ ص١٦٣ ، المعدول به لابن عبد العزيز ص٣٩

٢- الأحكام للامدي ج٤ ص١٦٢ .

المبحث الثاني

الاستصحاب عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) الاستصحاب بأنه :

" ثبوت حكم في حالة من الحالات ، ثم تتغير تلك الحالة ، فيستصحب عندئذ ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة " .

وقيل هو : ما ثبت في الماضي ، الأصل بقاؤه في المستقبل ما لم يوجد ما يغيره .

والاستصحاب قد يكون استصحابا لحال أمر وجودي ، أو عدمي ، وعقلي أو شرعي .

ويختلف علماء الأصول في حجية الاستصحاب لحال أمر وجودي ، أو عدمي ، وفي حجية الاستصحاب لحال أمر شرعي إذا كان اجماعا .

يرى القاضي أن استصحاب الحال لأمر وجودي ، أو عدمي عقلي أو شرعي حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى ، وليس بحجة على الخصم ، أو غيره .

واستدل على هذا :

ان الله عز وجل لم يكلّف المجتهد الا أقصى الطلب الداخل في مقدوره ، فاذا عنيت له حادثة ما ، فلم تقم عنده دلالة مقتضية وجوبا بعد طلبه جهده ، فان له أن يأخذ بنفسي الوجود في حق نفسه ، لأنه غير مكلف الا بما يدخل تحت مقدوره ، وقد فعل ذلك ، ولم يجده ؛ لذلك جاز له أن يأخذ بنفسي الوجوب .

ثم ان هذا لا يكون حجة على خصمه عند المناظرة ، لأن المجتهدين

١- المعتمد لأبي الحسين ج ٢ ص ٣٢٥ ، الابهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٦٩ .

إذا تناظر ، وتذاكرا طرق الاحتهاد ، لم ينفج المجتهد قوله " لم نجد دليلا على هذا الوجوب" لأن التمسك بهذا الاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل ؛ وإذا ما قال لمجتهد ذلك القول ، فإنه لا يسقط عنه عهده الطلبة بالدلالة ، لأنه ليس إلا مدعيا فحسب ، إذن لا يكون ما توصل إليه حجة على غيره . . . فنقل عنه هذا الجويني (١) ، ابن السبكي (٢) .

ويرى الجمهور من الأصوليين أن الاستصحاب أمر وجودي ، أو عدمي عقلي ، أو شرعي حجة مطلقا ، لأن ما ثبت في الماضي ، ولم يظهر زواله يظن بقاؤه مطلقا ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٣) .

وترى طائفة من الحنفية أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقا ، لا على المجتهد ، ولا على غيره ، ومنهم من يرى أنه لا يصلح حجة على الغير ، ولكنه حجة لابتداء العذر والرفع مطلقا ، ولذلك فإن حياة المفقود باستصحاب الحال تصلح حجة لإبقاء ملكه ، لا في اثبات الملك له في مال مورثه ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٤) .

هذه هي أهم الآراء التي سيقت حول ذا الموضوع .

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ١٠٩

٢- الإبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٧١

٣- الأحكام لابن حزم ج ٢ ص ٥ ، الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٣٣ ، شرح

تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٨

٤- الأصول للسرخسي ج ٢ ص ٢٢٥ ، المعتمد لأبي الحسين ج ٢ ص ٣٢٥ .

وأما استصحاب حال الإجماع ، فإنه اختلفوا في ذلك أيضا .
ويرى القاضي أنه لا يحتج باستصحاب حال الإجماع ، وليس
بدليل .
واستدل على هذا :

الدليل الأول : الإجماع لا يتناول موضع الخلاف ، وإنما
يتناول الإجماع موضع الاتفاق ، وعليه فما كان حجة في موضع وجد
فيه لا يصح الاحتجاج به في الموضع الذي لا يوجد ، شأنه في ذلك
شأن القاطع الشرع إذا تناولت موضعا خاصا ، إذ لا يجوز الاستدلال
بها في الموضع الذي لا يتناوله ، وكذلك الحال هنا في هذا
الاستصحاب .

الدليل الثاني : موضع الخلاف ليس بمستصحب حال الإجماع
فيه دليل عقلي ، ولا شرعي وتقدم الإجماع عليه لا يوجب الإجماع
في موضع الخلاف ، كما أن تفسيق من خالف في موضع الإجماع وتكفيره
لا يوجب تفسيق من خالف في موضع الإجماع ، وتكفيره للحكم
بمخالفته للإجماع . نقل عنه هذا الباجي (١) ، الشوكاني (٢) .

وترى طائفة أخرى أن استصحاب حال الإجماع حجة مطلقة ،
ويصح الاحتجاج به حتى يقوم دليل على ارتفاعه ، ولهم أدلتهم
على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .
هذان هما الرأيان اللذان وردا في ذا الموضوع .

١- أحكام الفصول للباجي ج ٢ ص ٦١٥

٢- إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٩

٣- الإبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٦٩ ، الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٤١ ،

الأحكام لابن حزم ٢ ج ٥ ص ٢ .

وجهة نظر

اننى ارى انه لا بد من تحرير محل النزاع الحقيقي حول الاستصحاب وذلك لتنوع صور الاستصحاب ، وقد حاول كطير من الاصوليين تحرير محل النزاع ، ومن اولئك الزركشي (١) الذي ذكر ان اكثر الناس يطلقون الاستصحاب ، ويشتهب عليهم محل النزاع ، لذلك فلا بد من تحرير محل النزاع فيه ، وحرر ذلك المحل عند ما اخرج ما لا نزاع فيه من الاستصحاب ، وذكر صور الاستصحاب وهي :

الصورة الاولى : استصحاب ما دلّ العقل والشرع على ثبوته مطلقا ودوامه ، كالمملك عند جريان القول المقتضى له من نكاح ، وهبة ، وبيع ، وشغل الذمة عند جريان اتلاف مال ما ، او التزام وغير ذلك من الامور التي تفرها الشرع ، ومثل هذا الاستصحاب عند التنازع لا خلاف في وجوب العمل به الى ان يثبت ما يعارضه ، فمن شغل ذمته بدين لآخر شرعا ، فانه ملزم بسداده ، واذا تنازع فيه استصحب الدليل الشرعي الذي اشغل ذمته بذلك الدين .

الصورة الثانية : استصحاب عدم الاصلى المعلوم بدليل العقل في الاحكام الشرعية ، كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره ، كما هو الحال في نفي صلافة سادسة ، فمن اراد ان يثبت ذلك دونما دليل ، استصحب عدم الاصلى لنفي ذلك ، ولنه لا حكم قبل الشرع .

مثل هذا الاستصحاب لم يفتح فيه خلاف معتبر على حجيته الا عند من كان يرى للاشياء حكما قبل الشرع .

الصورة الثالثة : استحباب الدليل مع احتمال المعارض ،
 إما تخصيصاً ان كان الدليل ظاهراً " ظنياً " ، أو نسخاً ان كان
 الدليل نصاً " قطعياً " .
 مثل هذا الاستصحاب أمر معمول به اجماعاً ، بل ان هناك من يرى
 عدم تسمية هذا استصحاباً .

الصورة الرابعة : استحباب الحكم العقلي عند المعتزلة
 لأن العقل يحكم في بعض الأشياء قبل ورود الشرع ، وعند أهل
 السنة اجمع لا يجوز العمل بمثل ذا الاستصحاب ، لأنه لا حكم
 عندهم للأشياء قبل ورود الشرع .

الصورة الخامسة : استحباب حال الاجماع بمعنى ان يتفق
 على حكم في حالة ، ثم يتغير صفة المجمع عليه ، كما هو الحال
 في بيع أم الولد ، فتعد اتفاق على جواز بيع أم الولد قبل
 الاستيلاء ، ولكن بعد ان تصبح أمًا ، هل يجوز بيعها ، أم لا ؟
 لأن صفة المجمع عليه قد تغيرت .

هذا هو محل النزاع في الاستصحاب ، وكل ما يذكر من نزاع ،
 فان مرده الى هذه الصورة فقط .

اذن لا خلاف في بعية الصور الأربع ، وانما في هذه الصورة
 الأخيرة فقط .

والذي يظهر لي ان الزركشي وفق في توضيحه صور الاستصحاب ،
 غير انه لم يوفق في نفيه الخلاف في بعض الصور التي ذكرها ،
 وما ادعى الاجماع عليه ليس ذلك محل اتفاق ، فالقاضي مطلقاً لا
 يرى الاستصحاب حجة على الغير في بعض الصور المذكورة ...

وبالإخص الصور الأولى والثانية ، والثالثة ، وإذا كان لا بد له من أن يكون حجة ، فإنه حجة بين المجتهد وبين الله عز وجل ، ومعنى هذا :

أنه لا يجوز له أن يحتج به على أحد .

أذن ليس مسلما ما ذكره الزركشي من أن الخلاف فيما عدا حال الإجماع لا وجود له .

وأما الصورة التي ذكرها أنها محل النزاع ، فإن لرأي القاضي فيه قوة ووجهة وأدلته فيه سديدة في مبنائها ، ومعناها .

وأما ما ذكره القاضي حيال الصور الثلاثة من عدم كون الاحتجاج به حجة على غير المجتهد ، فإنه جانب فيه الصواب ، وأدلته لا تنهض في هذه الصور ، إذ لا بد فيها من الاستصحاب . وقد أعجبت برد ابن حزم على الذين لم يعتدوا بحجية الاستصحاب ولعله يحسن سرده في ذا المقام :

" إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل ، أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله ، أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلى مدعي انتقال الحكم من أصل ذلك أن ياتي ببرهان من نص قرآن ، أو سنة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل ، أو بطل ، فإن جاء به صح قوله ، وإن لم يأت به ، فهو مبطل فيما ادعى من ذلك ، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه ، لأنه اليقيني ، والمنتقل دعوى وشرع لم ياذن الله تعالى ، فهما مردودان كاذبان حتى ياتي النص بهما، ويلزم من خالفنا في ..

هذا ان يطلب كل حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة ، وعلى صحة نكاحه مع امراته ، وعلى صحة ملكه لما يملك . ويقال للمخالفة في هذا :

أخبرنا أتحكم أنت بحكم آخر من عندك ، أم تتف ، فلا تحكم بشيء أصلا ، لا بالحكم الذي كنت عليه ، ولا بغيره ؟

فإن قال : بل أفت ، قيل له : وفوقك حكم لم يأتك به نص ، وإبطالك حكم النص الذي قد أقررت بصحته خطأ عظيم ، وكلاهما لا يجوز ؛ وإن قال : بل أحدث حكما آخر ، قيل له : أبطلت حكم الله تعالى ، وشرعت شرعا لم يأتك الله تعالى به ، وكلاهما من الطوام المهلكة نعوذ بالله من كل ذلك ..

في هذا الرد لابن حزم إبطال حجة من أنكر الاستصحاب في صورتيه الأولى ، والثانية .

وأما من أنكر الاستصحاب في الصورة الثالثة ، والرابعة فقال فيه :

يقال له في كل حكم ندين به لعله قد نسخ هذا النص ، أو لعل هاهنا ما يخصه لم يبلغك ، ويقال له :

لعلك قتلت مسلما ، أو زنيته ، فالحد ، أو القود عليك .

فإن قال : أنا على البراءة حتى يصح علي شيء ، ترك قوله العاسد ، ورجع الى الحق ، ونافض إذا لم يكن سلك في كل شيء هذا المسلك .. ويلزمهم أيضا ألا يرفخوا موتاهم ، إذ لعلهم قد ارتدوا ، أو لعلهم قد تصدقوا بها" (١) .

إذن لا حجة فيما ذهب اليه القاضي ، وغيره في إنكار هذه الصور المذكورة ، وما ذكره ابن حزم هو الخلق بالترجيح والصواب .

المبحث الثالث

المصالح المرسله عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) المصالح المرسله بانها :
 " المصلحه التي لم يشهد الشارع لها باعتبار ، او الغاء " .
 ويختلف الاصوليون في حكم بناء الاحكام الشرعية على هذه
 المصالح المرسله .

يرى القاضي انه لا يجوز بناء الاحكام على هذه المصالح
 المرسله مطلقا ، ولا يصح الاستدلال بها ، لانها ليست حجة اطلاقا .
 واستدل على هذا :

الدليل الاول : الكتاب والسنة منتفیان بالقبول ، والاجماع
 ملتحق بهما ، والقياس المستند الى الاجماع هو الذي يعتمد
 حكما ، واصله متفق عليه .

واما المصلحة المرسله ، فتقسم لا يشهد له اصل من الاصول
 الثلاثه ، وليس يدل لعينه دلالة اذلة العقول على مدلولاتها ،
 فانتهاء الدليل على العمل بها عدم حجيتها .

الدليل الثاني : القول بالمصالح المرسله يؤدي الى
 الفوضى في الشريعة بين العقلاء ذلك لانهم سيتجادبون بظنونهم
 اطرافها من غير التفتت الى الشريعة ، ومادام ذلك كذلك ، فانه
 لا يجوز الاستدلال بها .

١- الابهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٧٨ .

الدليل الثالث : يترتب على القول بها تفريع جديد ، وذلك لأن المستدل بها ان لا حظ لمصالح الشريعة فهو صحيح ، وان لضرب عنها ، فهو شارع تحقيقا وعندئذ يطالب بالمعجزة ، لأنه يكون بذلك قد افتتح امرا لا مستند له في الشرع مع ان الرسول - عليه الصلاة والسلام - كان خاتم النبيين ، فكيف يفتتح بعده شرع .

الدليل الرابع : ان المعاني اذا حصرتها الاصول ، وضبطتها بالمنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع ، فاذا لم يشترط استنادها الى الاصول لم تنضبط ، ويتسع الامر حتى يرجع الى اتباع وجوه الرأي ، واقتفاء حكمة الحكماء ، ويصير ذوو الاحلام بمناسبة الاثبيات ، حاش الله ، نعم لا ينسب ما يروونه الى رتبة الشريعة وهذه ذريعة في الحقيقة الى ابطال البهة الشريعة ، ومصير الى ان كلا يفعل ما يريد ، ولا يخفى بطلان هذا .

الدليل الخامس : الاصل الا يعمل بالظن المجرد ، وعمل بالاقضية المستندة الى اصول خاصة لاجماع الصحابة - عليهم رضوان الله - على العمل بها ، واما الاستدلال بالمصالح المرسلة ، فانه لم ينقل عنهم العمل بها ، فتبقى على الاصل وهو عدم العمل بها ، لان عدم القطع بالعمل بها قاطع في ترك العمل بها ..
من اجل هذه الأدلة لا يصح الاستدلال بالمصالح المرسلة .

واضافة الى هذا احتج على من قال بها قائلنا :
الحكم اذا ثبت لمصلحة اقتضته ، نعم عدمت المصلحة ، فينعدم الحكم ، ام لا ؟

فمن قال : ان الحكم ينعدم يكون قد جعل الشريعة مختلفة باختلاف الأزمان ، وذلك نسخ لها ، ومن قال : انه لا ينعدم ، فكيف ثبت الحكم مع عدم علته الموجبة له ، وبقاء الموجب مع عدم الموجب محال .. اذن لا يصح الاستدلال بها .. نقل عنه هذا الجويني (١) ، ابن برهان (٢) ، الغزالي (٣) ، ابن السبكي (٤) ، ابن النجار (٥) .

وترى طائفة اخرى - اكثرهم مالكية وحنابلة - انه يجوز الاستدلال بالمصالح المرسله ، وهي حجة ، واختلف هؤلاء الذين يرونها دليلا من ادلة الشرع ، هل يجوز بناء الاحكام عليها مطلقا ، أم لا بد من توفر بعض الشروط فيها ؟ ولكل منهم ادلتهم في ذلك يرجع اليها في مظانها (٦) .

وجهة نظر

ان الملحوظ في ادلة القاضي كلها هو انه يرد المصالح المرسله لانها في تصوره لها يترتب على القول بها مصادمة

١- البرهان للجويني ج ٢ ص ١١١٢

٢- الوصول لابن برهان ج ٢ ص ٢٨٧

٣- المنحول للغزالي ص ٣٥٥

٤- الابهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٨٦

٥- شرح الكوكب لابن النجار ج ٤ ص ٤٣٣

٦- البرهان للجويني ج ٢ ص ١١١٣ ، الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٦٧ ،

الابهاج لابن السبكي ج ٣ ص ١٧٨ ، نهاية السؤل للاستنوي ج ٣ ص ١٨٠

المسودة لال تيمية ص ٤٥٠ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٢ .

النصوص الشرعية ، وتركها ، بل قد يؤدي الى تعطيل
 واحكام فى الشرع ، لذلك يجب ردها وعدم الاحتجاج بها لئلا يؤدي
 ذلك الى تغيير الشرع ، او ابطاله .

واننى لا تنفق معه فى ذلك ، بيد انى ارى ان احدا من
 المجتهدين لا يتجرا ان يرى الاستدلال بها جائزا اذا كانت تصدم
 مع النصوص ، لذلك فان من احتج بها اشترطوا لقبولها شروطا
 معينة ..

فانما ما اتسمت المصالح المرسله بتلك الشروط ، فانها لا
 تبقى بعدئذ المصالح المرسله التى ينكرها القاضي ، وينفى
 بناء الاحكام عليها ..

ومهما يكن من شيء فان القول بعدم جواز بناء الاحكام
 عليها على اطلاقه ، ولو توفرت الشروط التى اشترطها بعض
 الاصوليين (١) - كان تكون ملائمة لاصل كل من اصول الشرع ، او
 لاصل جزئى - ليس ذلك بسديد ، لان المصالح المرسله فى حقيقتها
 يمكن القول بانها لم يشهد لها دليل جزئى باعتبارها ، او
 بالغاها ، غير انها شهد لجنسها جملة نصوص شرعية ، وادلة
 عديدة .

وكذلك القول ايضا بجواز بناء الاحكام عليها على اطلاقه
 هو الآخر غير قويم ، لان ذلك يفتح بابا من ابواب القول بالتشهى
 والهوى فى الشرع .

١- الاحكام للامدي ج٤ ص١٦٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢١٢ .

المبحث الرابع
بعض أحكام الصحابي عند القاضي
المطلب الأول
تعريف الصحابي عند القاضي

قبل تناول مبحث " قول الصحابي عنده " يستحسن تناول تعريف الصحابي ، ليكون ذلك مدخلا رحبا .
من المعلوم أن هناك ثمت خلافا بين الأصوليين والمحدثين في تعريف الصحابي .

يرى القاضي - من الأصوليين - أن الصحابي " اسم واقع على من صحب النبي - عليه الصلاة والسلام - ، وجالسه ، واختص به " ، ولا يطلق على من كان في عهده ، وان لقيه مرات كثيرة .
نقل عنه هذا آل تيمية (١) .

وإذا ما شرح ذا التعريف تبدي أن هناك قيودا بفلافه ، لا بد من توفرها في المرء ليصح أن يطلق عليه لقب " الصحابي " ، وهي :
١- الصحبة : من لم يصحب الرسول - عليه الصلاة والسلام - لا يسمى صحابيا .

ب - المجالسة : من رآه ، ولكنه لم يجالسه لا يسمى صحابيا .
ج - الاختصاص به : من رآه وجالسه ، ولكنه لم يختص به لا يسمى هو الآخر صحابيا ..

هذه هي القيود بفلافه التي تضمنها تعريف القاضي للصحابي .
ودونما شك ان عدم اشارته الى الرواية كان من أجل أن الصحبة والمجالسة والاختصاص يتضمن كل ذلك الرواية - لا محالة - اللهم إلا اذا كان هناك عذر قاهر سماوي مثل العمى .

١- المسودة لآل تيمية ص ٢٩٢ .

ولما ما كان الأمر، فإن هذه القيود التي تضمنها تعريفه تظهر أنها تخالف ما يراه المحدثون، لأن الصحابي عندهم هو : "من رأى النبي - عليه الصلاة والسلام - وآمن به، ومات عليه (١)" ولا يشترطون طول الصحبة، ولا المجالسة، ولا الاختصاص به مطلقا، وذلك انطلاقا من قول أنس - رضي الله عنه - عند ما سئل ، هل بقي من أصحاب الرسول أحد غيرك ؟ فقال : بقي ناس من الأعراب رؤوه ، فلما من صحبه فلا (٢) .

وبالنظر الفاحصة في هذا الأثر يتبدى في حقيقة الأمر أنه حجة للقاضي ، وليس حجة عليه ، لأنه يتضمن في الصحبة نفيا صريحا عن رأى الرسول - عليه الصلاة والسلام - رؤية مجردة ، لأنه إذا لم يكن ممن صحبه فليس بصحابي مطلقا . وعلى كل حال فإن تعريف القاضي للصحابي الذي تضمن تلك القيود يصطدم مع واقع يصعب معه ترجيح تعريفه وهو اخراج عدد لا يستهان به من تعداد الصحابة ، أمثال : جرير بن عبد الله البجلي (٣) - رضي الله عنه - ، فإنه لم تظل صحبته ، ولا يذكر ان كان اختص بالنبي ، أو جالسه .. لهذا فإن واقع بعض من أطلقوا عليه صحابة لا يصدق عليهم تعريف القاضي .

١- المقدمة لابن الصلاح ص ١٤٦

٢- المصدر نفسه ص ١٤٦

٣- هو جرير بن عبد الله بن جابر البجلي ، يوسف هذه الأمة ، اختلف في اسلامه ، جزم ابن عبد البر بأنه أسلم قبل وفاته النبي - عليه الصلاة والسلام - بأربعين يوما ، وقيل غير ذلك .. توفي سنة ٥١ هـ ، قتل ٥٤ هـ . الإصابة ج ٢ ص ٧٦ .

المطلب الثاني

حجية قول الصحابي عند القاضي

يقصد علماء الأصول بقول الصحابي هنا :
 قوله الذي ينتشر في بقية الصحابة دون أن يكون له مخالف من
 بينهم ، فهل يكون ذلك حجة ، أم لا يكون ؟
 يرى القاضي أن قول الصحابي المنتشر دون أن يكون له
 مخالف ليس بحجة ، وليس باجماع من باب أولى .
 واستدل على ذلك :

ان سكوت من سكت من الصحابة لا يدل بالضرورة على الرضى
 منهم بذلك القول المنتشر ، لأنه يحتمل أن يكون قد سكت لأن كل
 مجتهد عنده مصيب ، ومخالفة غير آثم ، بل ما جور فيه .
 أو يكون قد سكت خوفا من الضر الذي كان سيترتب على
 مخالفته لذلك الصحابي ، وذلك أمر معهود في الشرع ، فقد قال
 أبو هريرة : لوحدثتكم بكل ما سمعته من الرسول - صلى الله
 عليه وسلم - لقطع هذا البلعوم . (١).
 وكذلك قال ابن عباس - رضى الله عنهما - عند ما قيل له في
 انكاره العول في الميراث : هلاقتك وعمر حي ، فقال : هيبته ،
 وكان رجلا مهيبا (٢).

١- ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٥ ، والاصابة لابن حجر
 ج ١٢ ص ٧٥ ، وفيه : حفظت من رسول الله - عليه الصلاة
 والسلام - وعائنين ، فأما أحدهما ، فنبهتته في الناس ، وأما
 الآخر فلو نبهتته ، لقطع هذا البلعوم ..

٢- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج ٦ ص ٢٥٣ الأحكام لابن حزم
 ج ٢ ص ٩٧ .

ومادام ذلك كذلك فان سكوت من سكت منهم على قول ذلك الصحابي لا يدل على الرضى بقوله مطلقا..اذن قول الصحابي ليس بحجة..نقل عنه هذا الباجي (١) ، الشيرازي (٢).

واما جمهور الاصوليين ، فانهم يرون ان قول الصحابي المنتشر دون ان يكون له مخالف حجة ، واجماع مطلقا .
واستدلوا على ذلك بالدلة ، من اهمها :

العادة جارية مستقرة على انه لا يجوز ان يسمع العدد الكثير ، والجم - الغفير الذين يمتنع عليهم التواطؤ والتشاعر على قول يعتقدون خطاه ، وبطلانه ، ثم لا يظهر اي منهم مخالفة ، وخاصة - الصحابة الذين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - .اذن سكوتهم على عدم مخالفة قول ذلك الصحابي المنتشر دليل على انه حجة يجب العمل به ، ولهم الدلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٣).

وترى طائفة بالثقة ان قول الصحابي المنتشر حجة شريطة اني يكون ذلك القول حكما من حاكم ، ولكنه ليس باجماع ، ولهم ادلتهم على هذا ، يرجع اليها في مظانها (٤).

١- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٤٠٧

٢- التبصرة للشيرازي ص٣٩٢

٣- فواتح الرحموت لعبد العلي ج٢ ص٢٣٢، احكام الفصول للباجي

ج٢ ص٤٠٧ ، احكام الفصول للباجي ج٢ ص٤٠٧ ، التبصرة

للشيرازي ص٣٩٢ ، الابهاج لابن السبكي ج٣ ص١٩٢، المسودة

لال تيمية ص٣٣٥

٤- التبصرة للشيرازي ص٣٩٢ .

وترى طائفة رابعة أن قول الصحابي المنتشر اجماع وحجة إذا كان في شيء يفتوت استدراكه ، كان يكون في ارافقة دم ، أو استحلال فزج ، وإذا لم يكن في شيء من ذلك لم يكن اجماعا ، ولا حجة ، ولهم ادلتهم على هذا يرجع اليها في مظانها (١) . هذه هي أهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

والذي يترجح لي ترجيح ما ذهب اليه القاضي لقوة ادلته ، وان كان ذلك لا يمنع من الإشارة الى أن ما قيل عن أبي هريرة لا ينبغي اتخاذه هنا دليلا ، وذلك لأن سبب اعراضه عن ذكر كل ما سمعه من الرسول - عليه الصلاة والسلام - عائد الى أنه كان سمع من الرسول - عليه الصلاة والسلام - شرا وأعيان لم يكونوا ليسلوا من الفتنة التي وقعت بين الصحابة ، ولذلك عتل قوله بأنه لو حدث به لقطع منه البلعوم .

وهذا الذي ينبغي أن يفهم من أثره ، وليس المقصود منه أنه سمع من الرسول أحاديث ، فيها تشريع للامة ، ثم امتنع من ابلاغه ، حاش الباهريرة ، وحاشا غيره من الصحابة أن يفعلوا ، ذلك لأن قول الرسول كان عندهم أكبر من كل شيء لا يخافون في ابلاغهم لومة لائم !!

وأما أفر ابن عباس ، فعليه القوة والسداد ؛ وهو حجة للقاضي .

المطلب الثالث

أمر الرسول بكذا ؟ ونهى عن كذا عند القاضي .

إذا قال الصحابي : أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بكذا ، ونهى عن كذا ، فهل يثبت ذلك عن الرسول مباشرة ، أم لا بد فيه من النظر في أمر ما ؟ يرى القاضي أن الصحابي إذا قال ذلك ، فإنه لا يثبت عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - مباشرة ، وإنما لا بد من النظر في معنى الخبر الذي نقله عنه ، فإن كان ذلك المعنى بحيث تعتور عليه العبارات ، ويسوع في فحواه ومقتضاه الاجتهاد عندئذ لا يجعل ما قاله الصحابي كالنقل عنه - عليه الصلاة والسلام - . وإنما إذا كان ما نقله لا يختلف فيه العبارات ، ولا يسوع في فحواه ومقتضاه الاجتهاد ، فإنه يثبت به النقل عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - . . نقل عنه هذا الجويني (١) . وهذا الرأي للقاضي يدل على مدى الحرص الشديد والتفتت الذي كان يوفره لما نقل عن الرسول ، فليس كل قول ينسب إليه صحيح ، ولا كله مقبول ، فما كان فيه مجال للاجتهاد ، لا يثبت عن الرسول الا بدليل من الشرع . وان كان قد اختلف الى هذا التفصيل في هذا ، فإن المحدثين لا يوافقونه فيه ، بل انهم يرون أن قول الصحابي يثبت عن الرسول مباشرة ، ولا ينظر فيه الى أمر خارجي ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٥٨٨

٢- علوم الحديث لابن الصلاح ص ٤٦ ، تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ٨٣

المسودة لآل تيمية ص ٩٣ .

وأما إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا .
 فهل يكون ذلك حجة في اثبات حكم شرعي ، أم لا ؟
 يرى القاضي أن قول الصحابي ذاك ليس بحجة ، ولا يثبت
 به أي حكم مطلقا .
 واستدل على هذا :

يحتمل أن يكون الأمر أو النهي غير الرسول - عليه الصلاة
 والسلام - ، كأن يكون بعض الخلفاء ، أو الإمراء ، وعليه فإنه
 لا يكون حجة ، ما دام فيه ذاك الاحتمال المذكور . نقل عنه هذا
 ابن النجار (١) ، آل تميمية (٢) .

وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه جمهور المحدّثين
 والإصوليين ، وهو أن هذا ينصرف مباشرة إلى الرسول - عليه
 الصلاة والسلام - ، وهو حجة يحتج بها ، واستدلوا على ذلك :
 أن مطلق ذلك بظاهره ينصرف إلى من إليه الأمر والنهي ، وهو
 الرسول ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٣) .

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ٤٨٥

٢- المسودة لآل تميمية ص ٢٩٦

٣- تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ١٨٨ ، علوم الحديث لابن الصلاح
 ص ٤٩ ، التبصرة للشيرازي ص ٣٣١ ، المسودة لآل تميمية ص ٢٩٦ .

وجهة نظر

إذا كان منهج القاضي في قبول الإخبار عن الرسول فيه التفتت ، والاحتياط ، والتشدد الكبير ، غير أنه لم يوفق في تعميمه ذلك على كل خبر ينقل عن الرسول وما ذكره من احتمال انصراف الأمر أو النهي إلى غير الرسول ، هذا الاحتمال بعيد ، وفي غير محله الصحيح ، ذلك لأن الأمر والنهي هو الشرع وحده ، والرسول مبلّغ عن الشارع ، فلا يملك أحد كائنًا من كان سلطة الأمر والنهي غير الشرع .

المطلب الرابع

قال رسول الله كذا، وكذا عند القاضي .

إذا قال الصحابي: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا ، وكذا دون أن يصرح بسماعه ذلك القول منه - عليه الصلاة والسلام - هل يحمل ذلك على سماعه منه ، أم لا يحمل ؟ يرى القاضي أنه لا يحمل ذلك على أنه سمعه منه - عليه الصلاة والسلام - إلا بدليل يدل على ذلك . واستدل على عدم حمل ذلك على سماعه منه :

يجوز أن تكون هناك واسطة بين الرسول والصحابي ، ويحتمل أن يكون الصحابي قد سمع الخبر من الرسول بنفسه ، ويحتمل أن يكون سمع من غيره ، والدليل هو وحده الذي يفصل في ذلك ، ولذلك فلا بد من دليل ، مادام الصحابي لم يصرح بسماعه من الرسول - عليه الصلاة والسلام - . . نقل عنه هذا الأمددي (١) ، ابن اللحام (٢) ، آل تميمية (٣) .

وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه جمهور المحدّثين ، والأصوليين ، وهو أن هذا من قول الصحابي في حكم الحديث المرفوع ، ويحمل على أنه سمعه من الرسول ، ولا يحتاج إلى اثبات سماعه منه - عليه الصلاة والسلام - إلى أي دليل .

١- الأحكام للامدي ج ٢ ص ١٠٧

٢- المختصر لابن اللحام ص ٨٩

٣- المسودة لآل تميمية ص ٢٦٠ .

واستدلوا على ذلك بالدلة ، من أهمها :
 الظاهر أن الصحابي ما كان ليقطع بأن يقول : قال الرسول
 كذا إلا وقد سمع منه ، لذلك وجب حمله على السماع مطلقا ، ولهم
 أدلة أخرى يرجع اليها في مظانها (١) .

وجهة نظر

هل يترتب على ذا الخلاف بين القاضي ، والجمهور أي أثر
 عملي ، أم لا يترتب عليه شيء ؟
 الجواب قد يترتب عليه أثر ، وخاصة عند أولئك الذين لا
 يقبلون الخبر المرسل مطلقا ان هم أدرجوا فيه مراسيل الصحابة
 فعندئذ يعتبر هذا القول من الصحابي مرسلا إلا اذا دل دليل على
 سماعه منه . . . واذا لم يدرجوا مراسيل الصحابة في المراسيل التي
 لا يقبلونها، فإنه لا يترتب على ذا الخلاف أي أثر عملي اطلاقا .
 ولكن هل القاضي ممن يرى ذلك ، أم لا ؟
 الجواب ليس هو ممن يرى ذلك مطلقا ، وان كان ممن لا يقبل من
 المراسيل شيئا، غير أنه يعتبر الصحابة أجمعهم عدولا بثقاتنا ،
 ولذلك شد - نكيره على أولئك الذين فسقوا بعض الصحابة ، بل
 ان الأدلة التي ذكرها في رد - الخبر المرسل لخير شاهدة على أن
 الصحابة لا ينطبق عليهم ما ينطبق على غيرهم من التابعين ،
 لذلك فان الأمر هنا لا يختلف عما هو عليه هناك .
 وعليه فما دام القاضي ليس ممن يرى رد مراسيل الصحابة ،
 فلماذا يشترط وجود دليل على قول الصحابي ذاك ؟ وما الأمر
 المترتب على ذلك الإشتراط ؟

١- الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١٠٧ ، التبصرة للشيرازي ص ٣٣٥ ، علوم
 الحديث لابن الصلاح ص ٤٥ ، تدريب الراوي للسيوطي ج ١ ص ١٨٢ .

المطلب الخامس

نسخ حكم كذا ، أو نسخت آية كذا عند القاضي

إذا قال الصحابي : إن الحكم الفلاني ، أو الآية الفلانية قد نسخت ، فهل يقع بقوله ذاك النسخ في آية ، أو في حديث ، أم لا يقع به النسخ ؟

يرى القاضي أن قول الصحابي : هذه الآية نسخت بكذا ، أو هذا الحكم نسخ بذاك الحكم لا يقع به النسخ في ذلك الحكم ، ولا في تلك الآية ، سواء ذكر الصحابي النسخ ، أو لم يذكره . وإذا ذكر الناسخ نظر فيه ، فإن أمكن الجمع بينه وبين ما ادعى أنه منسوخ استعمالاً جميعاً ، وإن لم يمكن الجمع بينهما ، انقضت النسخ ، وانقر .

وأما إذا لم يذكر الناسخ ، فإنه لا يقتل ، وجائز أن يكون قال ذلك عن اجتهاد من عند نفسه . واستدل على هذا :

أن ما يثبت به النسخ مختلف فيه ، لأنه ربما يعتقد الصحابي في الشيء نسخاً - كما اعتقد البعض الزيادة على النص نسخاً - والحال أن ذلك ليس بنسخ ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من أن يظهر الناسخ لثري فيه رأينا ، ونجتهد فيه ، فإن أمكن الجمع بين ما ادعاه ناسخاً وما ادعاه منسوخاً ، استعمالاً جميعاً ، لأن استعمالهما جميعاً أولى من إسقاط أحدهما ، ولأن كل واحد من الخبرين حجة ، ولا يجوز إسقاطه لقول ليس بحجة . نقل عنه هذا ..

الجويني (١) ، الباجي (٢) ، الغزالي (٣) ، آل تميمية (٤) .

وترى طائفة أخرى أن قوله ذاك يقبل مطلقا ، ويقع به النسخ على كل حال ، لأنه أعلم بالتأويل ، وبمراتب التنزيل ، فإذا أخبر بأن إحدى الآيتين منسوخة ، وجب الحكم بقوله ، ويصار إليه ، ولهم أدلة أخرى ، يرجع إليها في مظانها (٥) . وهناك آراء أخرى في المسألة يرجع إليها في مظانها (٦) .

وما ذكره القاضي فيه القوة والوجاهة ، ويعتبر من افتراضات رأيه في قول الصحابي المنتشر الذي لم يعلم له مخالف .

-
- ١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٩٠٨
 - ٢- احكام الفصول للباي ج ١ ص ٣٦٠
 - ٣- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٢٨
 - ٤- المسودة لآل تميمية ص ٢٣١
 - ٥- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٢٨ ، احكام الفصول للباي ج ١ ص ٣٦٠ ، المسودة لآل تميمية ص ٢٣٠
 - ٦- المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٢٨ ، احكام الفصول للباي ج ١ ص ٣٦٠ .

المطلب السادس

تقدير الصحابي في حد ، أو كفارة
عند القاضي

إذا صدر من الصحابي تقدير لحد ، أو كفارة ، أو صدر منه قتياس على أي منهما ، فهل يصح أن يجعل ذلك خبرا عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - إذا لم يصرح الصحابي بأي شيء يرى القاضي أن تقدير الصحابي أو قتياسه في حد ، أو كفارة لا يصح جعل ذلك نقلًا عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - ما لم يصرح الصحابي أنه سمع ذلك من رسول الله .
واستدل على هذا :

الدليل الأول : يحتمل أن يكون الصحابي يقدّر باجتهاده ضنًا منه بأن التقدير بالاجتهاد جائز ، وما كان ذلك شأنه ، فإنه لا يصح جعله خبرا .

الدليل الثاني : يجوز أن يكون الصحابي غير مجتهد على الرغم من كونه يظن نفسه مجتهدا ، ويقدّر على حسب ذلك الظن ، وهو ظن خاطئ ، فلا يصح جعل ما يقدّره خبرا عن الرسول .

الدليل الثالث : قد يكون الصحابي مجتهدا في حقيقة الأمر بيد أنه لا يستبعد أن يزل في اجتهاده وأنه من البشر ، أو يكون مفقدا صحابيا آخر ، وأنه يعتقد أن التقليد جائز ، وما دام كل هذا محتملا ، فإنه لا يصح حمل ما قدره أو قاسه خبرا مرفوعا إلى الرسول - عليه الصلاة والسلام - ..

اذن لا يصح رفع ما قدره ، او قاسه الصحابي في حد ، او في كفاية اذا كان لم يصرح بسماعه من الرسول ؛ سواء كان تقديره او قياسه مما يدرك بالمقاييس ، ام كان لا يدرك بذلك ، وانه بتقابل هذه الاحتمالات الجائزة يستحيل تفهيم خبر استنباطه .
نقل عنه هذا الجويني (١) .

وترى طائفة اخرى انه اذا كان تقديره وقياسه في الامور التي لا تدرك بالمقاييس ، وليس للرأي مجال فيها ، اعتبر ذلك مرفوعا وان لم يصرح به ؛ لانه لا يظن به ان يبتدع من تلقاء نفسه من غير دليل .
واما ان كان مما يدرك بالمقاييس فلا . . . ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٢) .

وهذا هو الراجح في نظري لسداده ، وقوة ادلته ...

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٥٨٤

٢- المسودة لآل تميمية ص ٣٣٨ .

المطلب السابع

التخيير بين الآقوال الصحابة عند القاضي

اذا اختلفت الصحابة على قولين ، فكيفر ، ولم ينكر بعضهم على بعض ، فهل للمجتهد أن يأخذ بأيّ من الآقوال دونما دليل ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه اذا اختلفت الصحابة في مسألة ، وسواءوا الخلاف فيها ، لم يجوز لغيرهم الاخذ بقول أي منهم من غير دليل . نقل عنه هذا آل تيمية (١) .
ويعنى هذا الرأي له التفاتا الى عدم جواز التقليد مطلقا ، والا حجة في قول مجرد عن الدليل .

وترى طائفة أخرى أن للمجتهد أن يأخذ بقول أي من الصحابة دون دليله ، فهو مخير بين الآقوال ..
ومن هؤلاء من ذهب الى أنه يجوز للمجتهد ذلك اذا كان القول في المسألة المختلف فيها جاريا قبل وقوع الفتنة ، واما بعد وقوع الفتنة بينهم فإنه ليس لأحد أن يختار من الآقوالهم ، وأنه بعد وقوع الفتنة دبّ شكوك فيما بينهم ، لذلك لا بد من التفريق بين الزمانين، ولهم ادلتهم على ذا الرأي ، يرجع اليها في مظانها (٢) .

١- المسودة لآل تيمية ص ٣٤١

٢- المصدر نفسه ص ٣٤٢ .

والذي يظهر لي عدم جواز ذلك لمن كان قادرًا على الاجتهاد
انطلاقًا من عدم جواز التقليد القائم على أخذ قول الغير من
غير دليله .

وأما إذا كان غير قادر على الاجتهاد فإنه يجوز له الأخذ
بأيّ من الأقوال .

ولا حجة في رأي الذين فرقوا بين الزمانين ، فالصحابه اجمعهم
كانوا عدولًا قبل الفتنة ، وبعد الفتنة ، اللهم إلا من ارتد منهم
ولا يطلق عليهم لقب " الصحابة " .

المبحث الخامس

شروع من قبلنا عند القاضي

المطلب الأول

عصمة الأنبياء عند القاضي .

قبل الخوض في جنبات هذا الموضوع أرى أنه من الأحسن التطرق إلى عصمة الأنبياء الذين منهم الرسول - عليهم وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام - ، وذلك قبل وبعد النبوة . يرى القاضي أن العصمة لا تطلق على غير الأنبياء إلا مع قرينة لإرادة معناها اللغوي وهو " السلامة من الشيء " . نقل عنه هذا ابن النجار (١) .

ويختلف علماء الأصول في عصمة الأنبياء قبل وبعد نبوتهم عن الكبائر والصفائر من الذنوب تعمدًا ، أو خطأ ، أو نسيانًا . يرى القاضي أن الأنبياء - عليهم السلام - ليسوا معصومين عقلا عن ارتكاب المعاصي صغيرة ، أو كبيرة قبل النبوة عمدًا ، أو خطأ ، أو نسيانًا .

بل لا يمتنع عقلا أن يرسل الله من أسلم بعد أن كان كافرا مطلقًا . . واستدل على هذا :

لا سمح ورد قبل البعثة يدل على أنهم كانوا معصومين عن

١- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ١٦٨ .

الكبائر والصفات عقلا ، والاعتداد بامتناع ذلك عقلا مبني على التحسين والتخفيف العقليين ، ولا يخفى بطلان ذلك ، لأن الذي يحسن ويحبح هو الشرع ، وليس العقل مطلقا .
 واذ لم يرد في شأن عصمتهم شرع قبل البعثة، فإنه لا يمتنع أن يصدر منهم شيء من ذلك ، لأنهم بشر .

وأما عصمتهم عن الكبائر والصفات بعد النبوة فإنه يجوز أن يرتكبوا بعضا منها عن طريق الخطأ والنسيان ، ولا يجوز صدور ذلك منهم تعمدا بالاجماع ؛ وإنما جاز صدور ذلك منهم خطأ أو نسيانا ، لأن ما كان من النسيان ، وفلغات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ، والمعجزة تدل على امتناع صدور الكبائر منهم عمدا فقط لا خطأ ، وعليه فلا يمتنع صدورها منهم خطأ أو نسيانا. نقل عنه هذا الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، الأمدى (٣) ، الإصنهاني (٤) ، ابن النجار (٥) ، آل تيمية (٦) ، الجراعي (٧) ، الشوكاني (٨) .

١- التخصيص للجويني ج٢ ص ٦٥٩

٢- المنحول للغزالي ص ٢٢٤

٣- الاحكام للأمدى ج١ ص ٢٢٤

٤- شرح المنهاج للإصنهاني ج٢ ص ٥٠٠

٥- شرح الكوكب لابن النجار ج٢ ص ١٧٠

٦- المسودة لآل تيمية ص ٧٧

٧- شرح المختصر للجراعي ص ٤٤٥

٨- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٩ .

وترى طائفة اخرى ان الانبياء معصومون عن الكبائر مطلقا عمدا في ذلك قبل وبعد النبوة ، لان صدور ذلك منهم قبلا او بعدا مما يوجب هضمهم في النفوس ، واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم ، وذلك خلافاً لمقتضى الحكمة من بعثتهم ، ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مضافها (١).

وقد نسب ابن النجار ذا الرأي ايضا الى القاضي (٢).

وترى طائفة بالثقة انه لا بد من التفصيل ، فعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة لا يدل عليها شرع ، مما يعني انه يجوز صدور بعضها منهم عقلا قبل النبوة .

واما عصمتهم عن المعاصي بعد النبوة ، فانه اتفاقا معصومون عن تعمد كل ما يخلف بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى .

واما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها ، فاما كان منها كفرا ، فلا خلاف معتبرا في عصمتهم عن تلك .

واما ما ليس بكثير ، فاما ان يكون من الكبائر ، او ليس منها فان كان منها ، فانهم معصومون عنها عمدا ، لا نسيانا او خطا .

١- الاحكام للامدي ج ١ ص ٢٢٤

٢- شرح الكوكب لابن النجار ج ٢ ص ١٧٤.

وأما ما ليس كبيرة ، فاما أن يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ، ودناءة الهمة ، وسقوط المروءة ، - كسرقلة حبة ، أو كسرة - ، فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة . . .
 وإذا لم يكن شيئا من قبيل ذلك - كأن يكون نظرة ، أو كلمة سفه نادرة في حالة الغضب ، وغير ذلك - ، فإنه يجوز صدور ذلك منهم عمدا أو سهوا ، وليسوا معصومين عن ذلك البتة ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١).

وجهة نظر

دونما شك ليس هذا الموضوع أصوليا عمليا ، ولكنه موضوع له علاقة وطيدة بعلم الكلام ، ذلك أن هذا لا يترتب عليه أي اثر تكليفي ، فسواء علمنا عصمة الأنبياء قبل وبعد النبوة عن المعاصي ، أم لم نعلم ذلك ، فإنه لا خلاف معتبرا في أن أحدا مكلف بذلك ولو اعتادا .

وليس هناك من ريب أن هنالك بمت علاقة متينة بين رأي القاضي ورأي الطائفة الثالثة ، ولعله توضيح وتفسير لرأي القاضي .

وانني أرى أن الرأي الثالث هو الأوفق ، والأجدر بالترجيح وذلك لأن الأنبياء كانوا بشرا قبل أن يكونوا أنبياء ، ولا يختلفون عن البشر الا في التبليغ ، وعليه فلا يمتنع عقلا أن يصدر عنهم بعض ما يصدر عن البشر ، وخاصة فيما لا يتعلق بالتبليغ ، كما أن صدور بعض المعاصي عنهم عن طريق الخطأ ، والنسيان لا يمتنع عنهم ذلك أيضا .

وواقع أكثر الأنبياء خير شاهد على ذلك ، كما ورد في
القرآن الكريم من قتل موسى - عليه السلام - نفسا خطأ ، واكل
آدم - عليه السلام - من الشجرة ، وعضب يونس - عليه السلام -
عند ما لم يجب الله دعوته على قومه ، وغير ذلك من المعاصي
التي صدرت عن بعضهم خطأ ونسيانا .
ومهما يكن من شيء ، فإن الرأي الخالص قد تناول الموضوع
تناولا صحيحا سليما لا شبهة فيه ..

المطلب الثاني

تعبد الرسول بشريعة قبل البعثة عند القاضي .

يختلف علماء الأصول في تعبد الرسول - عليه الصلاة والسلام - بشريعة أحد من الرسل قبل بعثته ، فهل كان على شريعة أحد ، أم لا ؟ يرى القاضي أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يكن شرعا مستعبدا بشريعة أحد قبل بعثته ، وان كان لا يمتنع تعبده بشريعة أحد عقلا قبل بعثته . واستدل على ذلك :

لو كان - صلى الله عليه وسلم - متعبدا بشريعة أحد من الرسل قبل بعثته لاقتضى العرف ذكر ذلك عنه ، ولتحدث كل الناس عن تلك الشريعة ، أو على الأقل تقدير لتحدث عنها فرد واحد من الناس ، لأن الأمر التعبدية ظاهر لا يكاد يخفى على أحد في مستقر العادات ، ولأن الرجل العظيم تتوافر البواعث عادة على نقل جميع أخباره ومنها شريعته ، وإذا لم ينقل ذلك أحد من الناس في زمانه ، وبعد وفاته ، فإنه لم يكن متعبدا بشريعة أحد من الرسل قبلا . . نقل عنه هذا الجويني (١) ، والغزالي (٢) ، وابن السبكي (٣) ، وابن النجار (٤) ، وآل تيمية (٥) ،

١- التلخيص للجويني ج٢ ص ٦٨٥ ، البرهان للجويني ج١ ص ٥٠٨

٢- المنحول للغزالي ص ٢٣٢

٣- الإبهاج لابن السبكي ج٢ ص ٢٧٥

٤- شرح الكوكب لابن غالنجان ج٤ ص ٤١٠

٥- المسودة لآل تيمية ص ١٨٢ .

ابن عبد العلي (١)، الشوكاني (٢).

وترى طائفة أخرى - أكثرهم معتزلة - أنه لم يكن متعبدا بشريعة أحد من الرسل عقلا ، وشرعا ، ولهم أدلتهم على ذلك ، يرجع إليها في مظانها (٣).

وترى طائفة بالغة أنه كان متعبدا بشريعة أحد الرسل قبل مبعده ، واختلف هؤلاء فيما بينهم في تعيين الشريعة التي كان متعبدا بها .. منهم من يرى أنها شريعة إبراهيم ، ومنهم من يرى أنها شريعة نوح ، وقيل : شريعة موسى ، وقيل أيضا : شريعة عيسى - عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - وقيل غير كل هذا ، ولكل منهم أدلتهم في التعيين ، ويرجع إليها في مظانها (٤).

وترى طائفة رابعة أنه يتوقف في كل هذا ، فلا يقال : أنه كان متعبدا بشريعة أحد ، أو لم يكن متعبدا بشريعة أحد . وإنما يتوقف في نفي وإثبات ذلك عنه - عليه الصلاة والسلام - ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٥).

١- فواتح الرحموت لعبد العلي ج٢ ص١٨٤

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢١٠

٣- المعتمد لأبي الحسين ج٢ ص٣٣٧، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢١٠

٤- أحكام الفحول للباي ج١ ص٣٢٧ ، البرهان للجويني ج١ ص٥٠٩

المنحول للغزالي ص٢٣٣ ، الأحكام للآمدي ج٤ ص١٤٥، الإبهاج

لابن السبكي ج٢ ص٢٧٥ ، شرح الكوكب لابن النجار ج٤ ص٤١٠،

ارشاد الفحول للشوكاني ص٢١٠

٥- البرهان للجويني ج١ ص٥٠٩.

وجهة نظر

ان لرأي القاضي وجهة وقوة عظيمتين ، ذلك لأن من المتفق عليه شهرة الرسل جميعا في قومهم قبل مبعثهم ، بل ان الناس ليعرفون دقائق حياتهم ، وتفصيلها فلو كان الرسول - عليه الصلاة والسلام - متعبدا بشريعة احد ، لاشتهر ذلك عنه ، ولم يخف على احد شاهيك عن كل الناس في زمانه ، وخاصة انه سفته احلام الآباء ، وسخر من الآلهة التي كان قريش يعبدونها من دون الله تعالى ، كما كانت هناك بعض الأديان منتشرة في شبه الجزيرة .. وهناك دواع كثيرة كانت تحث قريشا على الرد على الرسول ، واتهامه بها ، فلو كان متعبدا بشريعة احد ، لاتهم بخروجه عن تلك الشريعة التي تعبد بها ردحا من الزمن ، ولكن لم يحدث شيء من هذا من قريش! الأمر الذي يدل على انه لم يكن متعبدا بشريعة احد قبل مبعثه .

ثم أي فخر، بل أي اعتزاز كان سيناله اتباع تلك الشريعة التي كان متعبدا بها - لو فرض تعبد به بها - ذلك لأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - كان متعبدا بشريعتهم ، ولحق لأولئك القوم اذا لم يؤمنوا برسالته الجديدة ان يقولوا لقريش :

ان محمدا ارتد عن ديننا الذي كان عليه منذ زمن ، ولو انهم فعلوا ذلك ، لكان حجة لقريش للاحتجاج بها على الرسول ، وهم الحريصون كل الحرص على ايجاد امثال تيك التهم ، بل انه لكان حقا لأولئك القوم ان يكذبوا الرسول ، ويحولوا :

انه لو كان مرسلا من عند الله ، فكيف يكون على شريعة اليوم ، ثم يتحول عنها فجاءة ؟

ومع كل هذا لم تغفل قريش شيئا من ذلك ، مما يدل على انه لم يكن متعبدا بشريعة احد .

والبين من كل هذا هو أن قريشا كانت تقول : ان الرسول ارتد عن دين الآباء والأجداد ، وقد كان ذلك بطبيعة الحال انكساراً وزوراً ، وكل هذا يدل دلالة واضحة على أنه لم يكن متعبداً بشريعة أحد قبلاً .

وإذا اعترض على كل هذا بأن عدم نقل ذلك لا يدل على عدم تعبده ، لأنه لو لم يكن متعبداً لنقل ذلك أيضاً .
رد هذا بأن الأصل في مثل هذا هو النقل لتضافر الدواعي على ذلك ، فكما نقل إمانته ، وصدقه ، وتجارته إلى الشام ، واليمن ، وغير ذلك من الأمور التي نقل فيها سيرته ، من باب أولى نقل تعبده لأنه أولى بالنقل من كل ذلك .. إذن عدم النقل هنا دليل على عدم بثبوت تعبده .

المطلب الثالث

شرع من قبلنا عند القاضي

لا يخلو شرع من قبلنا من ثلاثة أحوال تجاه شرعنا :
الحالة الأولى : أن يرد من شرعنا ما ينسخه ، فلا يكون له
أي اعتبار ، ويعمل بشرعنا حينئذ مطلقا .

الحالة الثانية : أن يكون ما ورد في شرع من قبلنا
موافقا لما ورد في شرعنا ، فحكم هذا حكم شرعنا ، وإن كان
الإعتبار لشرعنا فقط .

الحالة الثالثة : ألا يرد في شرعنا ما ينسخ ما ورد في
شرع من قبلنا ، وهذا لا يخلو من :

أ- أن يكون ذلك قد ورد ذكره في القرآن ، أو في السنة .
ب - أو يكون غير وارد في أي منهما ، وإنما في كتب أهل
ذلك الشرع فقط .

عند إطلاق مصطلح " شرع من قبلنا " يقصد به النوع الأخير ،
وهو محل نزاع بين علماء الأصول ، بمعنى إذا ورد في شرع من
قبلنا شرع ، ولم يرد في شرعنا ما ينسخه ، ولم يرد ذكره في
القرآن ، أو في السنة ، فهل يعتبر ذلك شرعا لنا ، أم لا ؟
بطبيعة الحال إن الذين نفوا أن يكون الرسول - عليه الصلاة
والسلام - متعبدا بشريعة أحد قبل البعثة ، من باب أولى أن
ينفوا تعبده بشريعة أحد بعد البعثة . .
ولذا فلا خلاف بين أولئك أن ذلك الشرع لمن قبلنا ليس بشرع
لنا مطلقا .

ومما ينبغي توضيحه ان ذا الموضوع يتناوله اكثر الاصوليين تحت مبحث تعبد الرسول بشريعة احد من الرسل قبل وبعد البعثة . ويرى القاضي ان الرسول لم يكن متعبدا بشرع احد قبل وبعد البعثة ، ويعني هذا ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا . واستدل على هذا :

الدليل الاول : لو كان الرسول - عليه الصلاة والسلام - متعبدا بشريعة احد بعد البعثة ، لوجب على المجتهدين الرجوع الى كتب اهل ذلك الشرع للوقوف على احكام الاشياء التي لم يرد في شرعنا .. واذ لا قائل بذلك ، فيبطل دعوى تعبد الرسول بشرع بعد البعثة .

الدليل الثاني : الصحابة - عليهم رضوان الله - لم يكونوا ليترددوا في الوقائع التي لا يجدون لها احكاما في القرآن ، وفي السنة ، لانهم كان عليهم ان يرجعوا الى اليهود او النصارى لمعرفة ذلك ، ولكنهم لم يفعلوا شيئا من ذلك اطلاقا ودل هذا على ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا .

واذا برر مبرر عدم رجوع الصحابة الى اهل الكتاب لمعرفة الاحكام التي لم يرد في شرعنا بدعوى وقوع التحريف والتبديل في كتب اولئك ، ولذلك لم يرجع الصحابة اليهم .

رد ذاك التبرير بان هذا هو عين التناقض ، لانه يعني - اختصارا - انه لا يجوز الاخذ بشرع من قبلنا لامكان التباسه ، واندراسه ، والتكليف بذلك تكليف بالمحال ، لانه لا يمكن الوصول اليه ؛ وهذا هو مقصدنا من ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ، وان اختلفت العلة في ذلك ، لان العلة عندكم هي عدم التمكن من الوصول اليه ، لانه يمكن ان يكون وقع فيه التحريف والتبديل .

وعلتكم هذه باطلة؛ لأنه لو صحت، لننبهنا شرعنا على مواقع اللبس والتحريف في ذلك الشرع حتى لا يتعطل مراجعة الأحكام فيه مطلقا، ولكن شرعنا لم يفعل شيئا من ذلك اطلاقا، مما يدل على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا .
 وأما العلة عندنا، فهي عدم وجود نص يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا . فنقل عنه هذا الباجي (١)، ابن السبكي (٢).

وترى طائفة أخرى أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد من شرعنا ما ينسخه، واستدلوا بالدلة كثيرة، من أهمها :
 قوله تعالى ((شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب)) (٣)، وقوله أيضا ((أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده)) (٤) .
 هاتان الآيتان، وغيرهما في القرآن تدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، ولذلك أمر الرسول بالافتداء بهدي أولئك الرسل، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٥).

١- أحكام الفصول للباجي ج ١ ص ٣٢٧

٢- الأبهاج لابن السبكي ج ٢ ص ٢٧٦

٣- سورة الشورى آية : ١٣

٤- سورة الأنعام آية : ٩٠

٥- الأحكام للامدي ج ٤ ص ١٤٧، التبصرة للشيرازي ص ٢٨٥، الأبهاج

لابن السبكي ج ٢ ص ٢٧٦، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٠ .

رد - القاضي على هذا :

ان الله لم يامر نبيه في كل هذا الا بالتوحيد ، نعم بيتن الله
انه كلمته بما كلمه به نوحا، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى - عليهم
السلام - ، والدليل على ذلك :

هو ان الرسول - عليه الصلاة والسلام - لم يبحث عن شرع احد
من الرسل الذين سبقوه من نوح ، وابراهيم ، واسحاق ، وموسى ،
وعيسى ، ولو كان مأمورا باتتباع شريعة احد منهم ، لبحث عنها
ليعمل بها ، ولكنه لم يفعل ، فدل ذلك على ان ما امر به في
هذه الآيات هو التوحيد ؛ وليس معناه اتباع شرع من قبله ..

وقوله " فبهدهم اقتده " يراد به ان على الرسول - عليه الصلاة
والسلام - ان يفعل مثل ما فعل اولئك الرسل ، وان يعتقد في
التوحيد مثل ما اعتقدوه ، ومما يدل على ان هذا هو المراد
من الآية ان الله عز وجل جمع الانبياء في هذه الآية ، ومعلوم
انهم لا يجتمعون على تضييع شريعة واحدة ، بل ان الذي اجتمعوا
عليه هو تضييع التوحيد ، ومعرفة الله تعالى .

واذا اعترض معترض على هذا بان ابراهيم - عليه السلام -
خصص بالاتباع في قوله تعالى ((ومن يرغب عن ملة ابراهيم
الا من سفه نفسه)) (١) .

رد ذا الاعتراض بان الله كما خصص ابراهيم في تلك الآية
بالاتباع فكذاك خصص نوحا وغيره من الرسل قوله ((شرع لكم
من الدين ما وصي به نوحا)) ، ومعلوم ان شريعة نوح وشريعة
ابراهيم لم تكونا واحدة ، بل كانتا مختلفتين ، ويستحيل الجمع

بين شريعتين في آن واحد ، مما يدل على أنه ليس المراد في تلك الآيات اتباع شرائع الأنبياء السابقين المخصصين بالذكر ، وليس ذكرهم في تلك الآيات إلا تكريما لهم فحسب ، كما في قوله تعالى ((وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقا غليظا)) (١) .

خصص الرسول وهؤلاء الرسل المذكورون - عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - بالذكر تكريما لهما على الرغم من اندراجهم في لفظ " النبيين " .

إذن لم يكن الرسول متعبدا بشريعة أحد من الرسل لا قبل البعثة ولا بعدها . نقل عنه هذا الرد على هذه الطائفة ابن السبكي (٢) .

وترى طائفة شافعة أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يكن متعبدا بشريعة أحد بعد البعثة ، بل يحرم عليه أن يتعبد بأي شرع بعد بعثته ، ومادام الرسول منهيا عنه ، فنحن منهيون عنه من باب أولى ، ومعنى هذا أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ويحرم علينا التعبد به ، وللهؤلاء أدلتهم يرجع إليها في مظانها (٣) .

١- سورة الأحزاب آية : ٧

٢- الأبهج لابن السبكي ج ٢ ص ٢٧٦ ، وما بعدها

٣- الأحكام لابن حزم م ١ ج ٥ ص ١٦١ .

والذي يظهر لي أن ما ذهب اليه القاضي ، فيه القوة ، وهو
الأحرى بالترجيح ، وما استدل به قوي في مبناه ، ووجبه في معناه .
وإذا اضيف الى ذلك الإشكال الكبير المتبطل في تعيين
الشرع الذي هو شرع لنا ، هل هو شرع موسى ، أم هو شرع عيسى ،
أم نوح ، أم ابراهيم ، أم غير هؤلاء ؟
لا اعتقد أن هناك تعيينا للشرع الذي هو شرع لنا ، وان وجد فلا
يعدو من أن يكون مجرد تحكم محض ، ليس الا .

ومما يجدر ذكره هو عدم وجود خلاف جذري بين القاضي ،
والطائفة الشافعية ، وعليه يمكن تصنيفهما في رأي واحد .

وإذا كان القاضي قد ذهب الى نفي تعبدته قبل وبعد البعثة
فانه يرى أن ما ورد ذكره من شرع من قبلنا في شرعنا فهو شرع
لنا مطلقا ، مادام ورد ذكره في شرعنا ، بل يجب العمل به ؛
لأن كل ما ذكر في القرآن مصون من التحريف والتبديل ، والفائدة
من ذكره وجوب العمل به . . نقل عنه هذا ابن برهان (١) .

الباب الثالث

آراء القاضي في مباح الاجتهاد والتعارض والترجيح .

عنيت في هذا الباب بجمع آراء القاضي في مباح الاجتهاد، ومباح التعارض والترجيح، ثم دراسة تلك الآراء دراسة مقارنة مع غيرها من الآراء ، كما فعلت مثل ذلك في الابواب السابقة . وقد احتوى هذا الباب على فصلين رئيسيين ، وتحتهما مباح عدة .

الفصل الاول : آراء القاضي في مباح الاجتهاد .

الفصل الثاني : آراء القاضي في مباح التعارض

والترجيح .

الفصل الأول

- تناولت في هذا الفصل آراء القاضي المتعلقة بالاجتهاد ،
واشتمل ذلك على ثلاثة مباحث وهي :
- المبحث الأول الاجتهاد عند القاضي وتحتة ثلاثة مطالب :
- أ- من شروط الاجتهاد التبحر في علم الكلام .
 - ب - اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم .
 - ج - تعبد الصحابة بالاجتهاد في عصر الرسول .
- المبحث الثاني : تصويب وتخطئة كل مجتهد .
- المبحث الثالث : التقليد والافتاء وتحتة أربعة مطالب :
- أ- حكم التقليد .
 - ب - قياس المقلد على مذهب مقلده الميت .
 - ج - اختبار المستفتي المفتي قبل تقلده في فتواه .
 - د - تخير المستفتي بين المفتين عند تعددهم .

المبحث الأول
الاجتهاد عند القاضي
المطلب الأول
من شروط الاجتهاد عند القاضي
التبحر في فن الكلام

يعرف بعض علماء الأصول (١) الاجتهاد بأنه :
" بذل المجتهد وسعه في طلبه العلم بأحكام الشريعة ".
وقيل : هو استخراج الجهد في درك الأحكام الشرعية .
وأيًا ما كان تعريفه ، فإن المقام لا يسمح بالتعليق ، ذلك
لأنني لم أعبر على رأيي للقاضي حول أي من التعريفات ، مما
يحدوني إلى ترك التعريفات ههنا .
ويشترط بعض الأصوليين شروطًا كثيرة يجب توافرها في البادل
الجهد ليكون مجتهدًا ، وإذا ما اختلف منها شرط ، لم يصح أن
يطلق عليه بأنه مجتهد ، وجل - تلك الشروط محل نقاش ، واختلاف .
وعبثًا حاولت أن ألفت رأيي القاضي حول أكثر تلك الشروط ،
ولكنني لم أحظ إلا برأيي يتيم له حول شرط واحد فقط ، وهو
التبحر في فن الكلام .
فإنه كان يرى أن من شروط الاجتهاد التبحر في فن الكلام ،
فمن لم يتبحر في فن الكلام ، لا يصح أن يطلق عليه بأنه مجتهد .
نقل عنه هذا الجويني (٢) .

١- المستصفي للغزالي ج٢ص٣٥٠، شرح المنهاج للإصفيهاني ج٢ص٨٢١
٢- التلخيص للجويني ج٢ص١٣٣٠ .

وهذا الذي ذهب اليه يخالف فيه كل اولئك الذين ذكروا شروط المجتهد، ولم يشترط أي منهم ذا الشرط، بل ان بعضهم (١) نفاه ، وذكر انه ليس بشرط .

والذي يظهر لي انه شرط غريب نوعا ما ، وخاصة اذا تبين ان علم الكلام لم يخض فيه الا بعد القرن الاول ، بمعنى لم يكن الصحابة - عليهم رضوان الله - يعرفون شيئا عن علم الكلام وكذلك اكثر التابعين .

وعليه فان هذا الشرط الذي ذكره القاضي غير مستقيم بأي حال من الأحوال ، ولا ينبغي اعتباره شرطا في حد ذاته ، لان اعتباره شرطا من شروط الاجتهاد يترتب عليه خروج الصحابة - ولو فطاحلهم - من دائرة المجتهدين، وقد كان منهم مجتهدون على الرغم من فقدان ذا الشرط فيهم .

ومع كل هذا ، فانه لا ضير في الاعتداد بذا الشرط معيننا من معينات العلوم التي توصل الى الاجتهاد ، ويحبذ توفره في المجتهد .

١- الرسائل للشافعي ص ٥٠٩ ، البرهان للجويني ج ٢ ص ١٣٣ ،
 الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٧٠ ، المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٣٥٠ ،
 المنحول له ص ٤٦٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٠ .

المطلب الثاني

اجتهاد الرسول عند القاضى .

هل كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يجتهد قبل نزول الوحي عليه في بيان حكم واقعة من الوقائع، أم لم يكن يجتهد؟ يرى القاضى أنه لم يرد في الشرع دليل يدل على أن الرسول كان يتعبد بالاجتهاد، كما لم يرد فيه ما ينفي عنه التعبد بالاجتهاد، لذلك فإنه يتوقف في إيجاب تعبد بالاجتهاد، ونفي تعبد به - بالاجتهاد - سماعاً، وإن كان ذلك لا يمنع من جواز ذلك له عقلاً.. نقل عنه هذا الجوينى (١)، والشوكانى (٢).

وهذا الذي ذهب إليه يخالف ما عليه الجمهور من الأصوليين وهو جواز تعبد به - عليه الصلاة والسلام - بالاجتهاد سماعاً، عقلاً. ويختلف هؤلاء الذين أفتوا بتعبد بالاجتهاد، إذ منهم من يرى أن تعبد بالاجتهاد كان في الحروب فقط، ومنهم من يرى أن تعبد به كان في كل الأمور الشرعية التي لم يرد فيها نص من الشرع، ولكل منهم أدلته على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣).

١- التلخيص للجوينى ج ٣ ص ٣٩٢

٢- ارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٢٦

٣- الأصول للسرخسى ج ٢ ص ٩١، المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٣٥٥، المحصول للرازي ج ٢ ص ٣٩، الأحكام للأمدى ج ٤ ص ١٧٢، المسودة لآل تميمية ص ٥٠٦، جمع الجوامع لابن السبكي ج ٢ ص ٢٨٦، ارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٢٦.

وترى طائفة ثالثة ان الرسول لم يتعبد بالاجتهاد مطلقا ، وكان ينتظر الوحي لمعرفة احكام الوصائح الجديدة ، ولهم ادلتهم على هذا ، يرجع اليها في مظانها (١) .
هذه هي اهم الآراء التي وردت حول هذا الموضوع .

والذي يظهر لي ان الرسول - عليه الصلاة والسلام - تعبد بالاجتهاد ، وكان تعبده به في كل الامور الشرعية التي منها شؤون الحرب ، وغيرها ، واقتوى دليل على ذلك آيات العتاب التي حفل بها نصوص كبار من القرآن الكريم ؛ ولكنه مع تعبده بالاجتهاد لم يكن الله يقره على اجتهاده اذا كان خطا ، بل كان الوحي ينزل مصححا ، كما في قوله تعالى ((عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما يدريك لعله يزكى او يذكر فتننعه الذكرى)) (٢) وقوله تعالى ((وما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يفضن في الارض)) (٣) .

واما ما ذكره القاضي من توقف ، فهذا المقام ليس مقام توقف لانه تضافرت النصوص التي تدل على تعبده بالاجتهاد .

- ١- الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٧٢ ، المحصول للرازي ج ٢ ق ٣ ص ٩ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٦
- ٢- سورة عبس آية : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤
- ٣- سورة الانفال آية : ٦٧ .

المطلب الثالث

تعبد الصحابة بالاجتهاد عند القاضي

إذا رجح تعبد الرسول بالاجتهاد ، فهل كان أصحابه هم الآخرين يتعبدون بالاجتهاد قبل وفاته - عليه الصلاة والسلام - ، أم لم يتعبدوا به ؟ يرى القاضي أنه لا بد من التفصيل في ذلك ، لأن الصحابة منهم من بقوا في المدينة مع الرسول ، ومنهم من تفرقوا في الأمصار حاملين لواء الدعوة إلى الله تعالى . فالذين بقوا في المدينة مع الرسول ، ولم يغيبوا عنها يتوقف في اثبات تعبدهم بالاجتهاد والرسول بين ظهرائهم ، لأنه ليس هناك دليل يدل على ثبوت ذلك لهم ، كما أنه ليس هناك دليل يدل على نفي تعبدهم بالاجتهاد .

وأما الذين غابوا عن المدينة ، وتفرقوا في الأمصار فإن منهم من تعبد بالاجتهاد ، وهم الأكثريّة ، ومنهم من لم يتعبد به ؛ ولقد أقر الرسول بعضهم على اجتهاده ، وصح لبعض اجتهادهم .

أذن تعبد بعض الذين لم يغيبوا عن المدينة والرسول بين ظهرائهم .. نقل عنه هذا الرأي الجويني (١) .

وترى طائفة أخرى أن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا متعبدين بالاجتهاد ، سواء الذين كانوا في المدينة ، أم الذين غابوا عنها ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (١) . ونسب الشوكاني ذا الرأي إلى القاضي أيضا (٢) . هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

إنه يبدو من اختلاف الأصوليين أن هناك فمت اتفاقا بينهم على أنهم تعبدوا بالاجتهاد بعد وفاته - عليه الصلاة والسلام - ، وليس في ثبوت ذلك أي خلافة معتبر .
وأما الآراء التي ذكرت حول تعبدهم به والرسول بين ظهرائهم ، فإن ما ينبغي توضيحه هو: أن خلافتهم في تعبد أولئك الذين لم يغيبوا عن المدينة ، وليس في الذين غابوا عنها .
والصواب في هذا هو التوقف ، وإن كان جائزا - عقلا - أن يتعبدوا به والرسول - عليه الصلاة والسلام - بين ظهرائهم ، غير أنه يكاد تنعدم الوقائع التي تدل على ذلك ، الأمر الذي يجعل التوقف في اثبات الوثقني ذلك عنهم سديدا ، وقويما .

-
- ١- الوصول لابن برهان ج٢ ص٣٧٧ ، المحصول للرازي ج٢ ق٣ ص٢٥ ،
المسودة لال تيمية ص٥١١ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٢٦
٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٢٦ .

وأيا ما كان الأمر فإن ذا الخلافة ليس بذي شجرة عملية ، وخاصة عند أولئك الذين لا يحتجون بقول الصحابي القائم على الاجتهاد المحض ، وذلك لأن الاجتهاد الذي وقع من بعضهم ، إما أن يقرهم الرسول عليه فيكون ذلك الاجتهاد عندئذ حجة تقريرية يجب العمل به ، وإلا يقرهم الرسول عليه فلا يصح الاحتجاج به شرعا ، بل يكون منهيًا عنه .

وأما إذا لم يعلم باجتهاد من اجتهد منهم ، فنقد مر خلافة الأصوليين وبيان آرائهم حول ذلك في قول الصحابي المنتشر الذي لم يعلم له مخالف ؛ ولا يندرج تحت ذا المبحث لأنه حول اجتهاد الصحابة بين ظهرائي الرسول - عليه الصلاة والسلام - .

المبحث الثاني

تصويب وتخطئة كل مجتهد عند القاضى

يقصد بالتصويب هنا : موافقة ما عند الله فى الواقع وفى نفس الأمر .

وبالتخطئة : مخالفة ما عند الله فى الواقع ، وفى نفس الأمر .

يختلف علماء الأصول فى تصويب وتخطئة كل مجتهد فى الأحكام الاجتهادية الظنية التى لا نص فيها ، بمعنى هل كل مجتهد مصيب فى اجتهاده فى الأحكام الاجتهادية الظنية ، أم المصيب فيها واحد ؟

يرى القاضى أن كل مجتهد مصيب فى الأحكام الاجتهادية الظنية التى لا نص فيها ، والحق فى تلك الأحكام متعدد بتعدد المجتهدين . واستدل على ذلك :

الواقعة التى لا نص فيها ليس لله فيها حكم معين يطلب بالظن- وإنما الحكم فيها يتبع الظن- ، وحكم الله تعالى فيها على كل مجتهد ما غلب على ظنه .
وإذا كان فى الواقعة نص- فيه حكم معين لله ، غير أن المجتهد هو الذى أخطأه ، فإنه يكون المصيب حينئذ واحد ، والحق فيه واحد .. نقل عنه هذا الجوينى (١) ، الباجى (٢) ،

١- البرهان للجوينى ج٢ ص١٣١٩ ، ١٣٢٩

٢- أحكام الفصول للباجى ج٢ ص٦٢٢ .

الغزالي (١) ، الرازي (٢) ، الآمدي (٣) ، ابن السبكي (٤) ،
 الإصفهاني (٥) ، البخاري (٦) ، آل تيمية (٧) ، الشوكاني (٨) .
 وترى طائفة ممن وافقوا القاضي الى أن كل مجتهد في
 الأحكام الاجتهادية التي لا نصّ فيها مصيب ، ولكن له تعالى
 في الواقعة حكما معينا يتوجه اليه الطلب، اذا لا بد للطلب من
 مطلوب ، غير أنه لم يكتف المجتهد اصابة ذلك الحكم المعين
 لذلك كان مصيبا ، ولو لم يصبه ، وانما يكفي أنه أدى ما أمر
 به ، وكتف ، فاصاب ما عليه ، ولهم أدلة أخرى يرجح اليها في
 مظانها (٩) .

وترى طائفة أخرى أن المصيب في الأحكام الاجتهادية التي
 لا نصّ فيها واحد ، والحق فيها واحد لا يتعدد ، بدليل أن
 الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معينا ، لأن الطالب يستدعي
 مطلوباً ، واختف هؤلاء فيما بينهم ، هل نصب الله على الحكم
 المعين دليلاً ، أم لا ؟

-
- ١- المستصفى للغزالي ج٢ ص٣٦٣
 - ٢- المحصول للرازي ج٢ ق٣ ص٤٨
 - ٣- الاحكام للآمدي ج٤ ص١٩٠
 - ٤- الابهاج لابن السبكي ج٣ ص٦٠
 - ٥- شرح المنهاج للإصفهاني ج٢ ص٨٣٧
 - ٦- كشف الاسرار للبخاري ج٤ ص١٨
 - ٧- المسودة لآل تيمية ص٥٠٢
 - ٨- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٠
 - ٩- البرهان للجويني ج٢ ص١٣١٩ ، المستصفى للغزالي ج٢ ص٣٦٣ ،
 الاحكام للآمدي ج٤ ص١٩٠ .

فمنهم من يرى أنه لا دليل على الحكم المعين لله ، فهو كدفين يظفر به المجتهد حالة الاجتهاد ، فمن ظفر به فهو مصيب ، وله اجران - اجر الاجتهاد ، واجر الاصابة - ومن اخطاه كان له اجر واحد فقط ، وهو اجر الاجتهاد .

ومنهم من يرى ان الله نصب على الحكم المعين دليلا ، ولكنه دليل ظني ، فمن ظفر به كان له اجران ، ومن لم يصبه فهو مخطئ ، وله اجر واحد ، ولم يكلف المجتهد باصابة ذلك الدليل الظني .

ومن هؤلاء الذين قالوا ان الله نصب على الحكم المعين دليلا ، قالوا ان المجتهد مكلف باصابة ذلك الدليل الظني ، فان اصابه كان له اجران ، وان اخطاه لم يكن ماجورا ، ولم يكن آثما ايضا .

وترى طائفة من المخطئة ان الله نصب على الحكم المعين دليلا قطعيا ، فاذا اصابه المجتهد كان له اجران ، وان اخطاه فانه عند بعضهم يانفم بخطئه ، ولا يكون ماجورا ، وعند بعض آخر منهم انه اذا اخطاه لم يانفم ، وذلك لخفاء الدليل وعمومه . ولكل من هؤلاء ادلتهم على ما ذهبوا اليه يرجع اليها في مظاهرها (١) .

١- كشف الاسرار للبخاري ج٤ ص١٨ ، قمر الاقمار للكنوي ج٢ ص١٧١ احكام الفصول للباي ج٢ ص٦٢٢ ، شرح تنقيح الفصول للفرافي ص٤٨٦ ، الموافقات للشاطبي ج٤ ص١٢٧ ، البرهان للجويني ج٢ ص١٣٢٠ ، الاحكام للامدي ج٤ ص١٩٠ ، شرح المنهاج للاصفهاني ج٢ ص٨٣٧ الابهاج لابن السبكي ج٣ ص٢١٠ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٠ .

وترى طائفة بالثقة ان كل مجتهد مصيب من حيث انه عمل بموجب الظن - بامر الله تعالى ، ومخطيء في الوقت نفسه اذا لم ينفه اجتهاده الى منتهى حصول العطور على حكم الله في الواقعة ولهم ادلتهم على هذا يرجع اليها في مظانها (١).

وجه نظر

ان منشأه ذا النزاع بين الاصوليين عائد الى نزاعهم حول جواز خلو واقعة من حكم لله تعالى ، بمعنى هل لله في كل واقعة حكم معين قبل اجتهاد المجتهد ، ام ليس له في كل واقعة حكم معين ؟

وقد كان القاضي ممن يرى جواز ذلك مستدلا بان ماخذ الاحكام محصورة ومضبوطة من الكتاب والسنة ، والاجماع ، والوقائع لا تنضبط ، ولا تتناهى ، ويستحيل ان يرد ما لا يتناهى الى ما يتناهى ، ولذلك يجوز ان يخلو واقعة عن حكم لله تعالى ، بل ان ذلك يمكن وقوعه قطعا (٢) .

ونظرا لرأيه هذا اختلف الى القول بان كل مجتهد مصيب في الاحكام الاجتهادية الظنية .

واما الذين ذهبوا الى ان المصيب واحد ، فانهم جميعا يرون انه لا يمكن خلو واقعة عن حكم لله تعالى مطلقا .

١- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٣٢٣ ، المسودة لال تيمية ص ٥٠٢

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٣٤٨ ..

والذي يظهر لي هو أن الصواب في ذي المسألة فيما ذهب إليه المخطئ ، وبالتحديد الطائفة التي ترى أن على الحكم المعين دليلا ظنيا ، فمن ظفر به كان له أجران ، ومن لم يصبه فهو مخطئ وله أجر واحد ؛ لأن هذا هو الذي صرح به الحديث النبوي الشريف ، وأكدته فيما تأكيد :

"إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر" (١) .
دل ذا الحديث بمنطوقه أن المجتهد إما أن يصيب فيكون له أجران ، أو يخطئ فيكون له أجر واحد ، ويعني هذا أنه ليس كل مجتهد مصيب ، وإلا لما كان لذا التقسيم أي معنى ، بل كان الأولى القول بأن كل مجتهد له أجران ، أو أجر على اجتهاده ، وإذا لم يقتل دل ذلك على أن المصيب في موافقة ما عند الله واحد ، وليس كل مجتهد ، ودل أيضا على أن المخطئ ليس أشفا بل ما جور على اجتهاده .

ثم إن فيما زعمه القاضي بخلو واقعة عن حكم لله ضعف شديد .
" وليس تصدي الإمام الغابرة للفتوى على الرعم من كبره ما التي عليهم ، وهجومهم على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصرا ، ومنتهى ، إلا دليلا واضحا على أنه لم يخل واقعة عن حكم لله تعالى مطلقا . ثم انه لو كان ذلك ممكن الوقوع ، لا تنق وقوع واقعة ظلت عن حكم لله تعالى ، وإذا لم يتفق على وقوعه دل ذلك على عدم اعتقاد تلك الإمام الغابرة جواز خلو واقعة عن حكم لله تعالى " (٢) .

هذا هو الحق الذي ينبغي الأخذ به ، وترجيحه ترجيحا .

١- متفق عليه ، رواه البخاري في صحيحه ، فتح الباري ج ١٢ ص ٢١٨

ومسلم في صحيحه ج ٣ ص ١٣٤٢ .

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٣٤٩ .

المبحث الثالث
التقليد والافتاء عند القاضي

المطلب الأول

التقليد عند القاضي

يعرف بعض علماء الأصول (١) التقليد بأنه :

العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة .

وقيل : هو الاخذ بمذهب الغير من غير معرفة دليله .

وبالنظر الى التعريف الاول يتبين ان الاخذ بقول الرسول

- عليه الصلاة والسلام - ليس مقلداً لان قوله ممن قوله احدى

الحجج بلا نزاع ، فسواء عرف الاخذ بحجة قوله ، ام لم يعرف ،

يجب عليه العمل به مطلقا ، وقد نقل القاضي الاجماع على هذا ،

كما نقل عنه ذلك الشوكاني (٢) .

واما التعريف الآخر ، فانه فيه تركيز على بيان ما اجمله

التعريف الاول وهو ان التقليد يطلق على اتخاذ ما ذهب اليه

امام من الائمة من الاحكام الاجتهادية دون معرفة دليله على

مذهبه ذاك .

ويختلف الاصوليون في حكم ذا التقليد ، هل يجوز لاحد ان

يقلد احدا قوله ليس احدى الحجج بلا حجة ، ام لا يجوز له ذلك ؟

١- الاحكام للامدي ج ٤ ص ٢٢٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٤ ،

الافتقار للشافعي ص ٩١ .

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٤ .

يرى القاضي انه لا تقليد ولا معتد ، ولا يجوز لحد ان يحتد
 احدا مطلقا ، حتى الصحابة - رضي الله عنهم - لا يجوز للعالم
 ان يحتدهم ، ولا تقليد من جاء بعدهم من التابعين ، بل انه لا
 يجوز للعالم ان يحتد من هو منزه في العلم ، ولا من هو فوته
 ولو خاف من فوات الحادثة ، او لم يخف من ذلك .
 واستدل على هذا :

الدليل الاول : قول الغير لا يتبع الا بدليل قاطع عليه ،
 لاننا لم نقبل قول الرسول - عليه الصلاة والسلام - الا عند ما
 ظهرت معجزة قاطعة دلت على صدق نبوته ، وهذه المعجزة بمطابقة
 الدليل القاطع الذي به قبل قوله ، ومادام ذلك كذلك ، فمن
 باب اولى الا يقبل اي قول مجرد عن دليل قاطع عليه .

الدليل الثاني : هناك دليل قاطع على انه يجب على
 المجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه ، ولا يجوز له ان يتبع اجتهاد
 غيره من المجتهدين اذا كان يرى خلافا اجتهاده لعدم الدليل على
 ذلك ، وهذا دليل على انه لا يصح التقليد ، ولا يؤخذ قول احد دون
 معرفة دليله .

وانما قبل العمي قول المفتي دون معرفته دليل قوله ، لان قول
 المفتي حجة في حقه ، ذلك لان الله نصب قول العالم علما في
 حقه ، واوجب عليه العمل به ، كما اوجب على العالم المفتي ان
 يعمل باجتهاد نفسه وعلمه ، لان اجتهاده علم عليه وقوله علم
 على العمي ، لذلك لا يكون قبول المفتي قول غيره تقليدا اذا
 كان ذلك باجتهاده هو نفسه .

نقل عنه هذا الجويني (١) ، ابن العربي (٢) ، الباجي (٣) ،
الغزالي (٤) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي موافق لما يراه جمهور الأصوليين (٥) .
وترى طائفة أخرى أنه يجوز التقليد مطلقا ، ولهم أدلتهم
على ذلك يرجع إليها في مظانها (٦) . هذه هي أهم الآراء التي
وردت حول ذا الموضوع .

قبل ابداء وجهة نظر ، فإنه لا بد من الإشارة الى أن ذا
النزاع بينهم ليس محله حول تقليد العامى عالما أهلا للفقهاء
في نازلة نزلت به ، وإن هناك اجماعا على أنه يجب على العامى
قبول قول المفتى مطلقا دون معرفة دليله ، كما أن النزاع
بينهم ليس محله أيضا تقليد المجتهد الذي ظهر له الحكم
باجتهاده مجتهدا آخر يرى خلاف ما ظهر له ، وهذا التقليد غير
جائز للاجماع على أن المجتهد اذا ظهر له الحكم باجتهاده لا
يجوز له أن يقلد غيره المخالف لرأيه .. ولكن النزاع يكمن
في تقليد رجل واحد معين دون غيره من جميع العلماء (٧) .

- ١- التلخيص للجويني ج٣ ص٤٠٥ ، ٤١٣ ، البرهان للجويني ج٢ ص١٣٨٥
- ٢- المحصول لابن العربي ص٦١٢
- ٣- احكام الفصول للباجي ج٢ ص٦٣٥
- ٤- المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٨٤
- ٥- شرح تنقيح الفصول للقرافى ص٤٤٣ ، البرهان للجويني ج٢
ص١٣٨٥ ، المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٨٤ ، الاحكام لابن حزم
م ج٢ ص٦٤ ، المحصول للرازي ج٢ ق٣ ص١٠١ ، الاحكام
للآمدي ج٤ ص٢٢٩ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٦ .
- ٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٦
- ٧- الاقليد للشنقيطي ص٩٢ .

والذي يترجح لي هو ما ذهب اليه القاضي ، وهو الحق الذي يجب على المسلم أن يدين به ربه ، ويكفيه قوة أن التقليد لم يقع إلا بعد القرون المفضلة ، ولو كان خيرا لما تركه أهل كل تلك القرون .

وقد أعجبت كثيرا برد المزني (١) الموفق على أولئك الذين أجازوا التقليد .

فقال في رده عليهم :

يقال لمن حكم بالتقليد هل لك حجة ؟

فإن قال : نعم ، أبطل بذلك التقليد ، لأن الحجة أوجب ذلك عنده ، لا التقليد .

وإن قال : حكمت به بغير حجة ؛ فبطل له : فلم أرفقت الدماء ، وأبحت الفروج ، وانتلفت الأموال ، وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ قال تعالى ((إن عندكم من سلطان بهذا تقولون على الله ما لا تعلمون)) (٢) ، أي من حجة بهذا .

فإن قال : أنا أعلم أنني قد أصبت ، وإن لم أعرف الحجة ، ولني فتدت كثيرا من العلماء ، وهو لا يقول إلا بحجة خفيت علي .

فبطل له : إذا جاز تقليد معلمك ، لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عليك ، فتقليد معلمك معلمك أولى ، لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت على معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عليك . فإن قال : نعم ، ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ، وكذلك من هو أعلى حتى ينتهي الأمر إلى الصحابة - رضي الله عنهم - وإن أبا ذلك نقض كلامه .

١- جامع البيان لابن عبد البر ج ٢ ص ١٤٢ .

٢- سورة يونس آية : ٦٨ .

وقيل له : كيف تجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ؟
 ولا تجوز تقليد من هو أكبر وأكثر علما ؟
 وهذا تناقض ، وقد حذر الرسول - عليه الصلاة والسلام - من
 زلّة العالم .

وقال ابن مسعود : لا يقلدن أحدكم دينه رجلا ، ان آمن آمن ،
 وان كفر كفر ، فإنه لا أسوة في الشر ..
 فان قال : لأن معلّمى - وان كان أصغر - فقد جمع علم من هو
 فوفته الى علمه ، فهو البصر بما أخذ ، وأعلم بما ترك .
 قيل له : كذلك من تعلّم من معلّمك ، فقد جمع علم معلّمك ،
 وعلم من فوفته الى علمه ، فيلزم تقليده ، وترك تقليد معلّمك ،
 وكذلك أنت أولى ان تتخذ نفسك من معلّمك ، لأنك جمعت علم
 معلّمك ، وعلم من هو فوفته الى علمك ؛ فان قلت قوله جعل
 الأصغر ومن يحدث من صفار العلماء أولى بالتقليد من أصحاب
 رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وكذلك صاحب عنده يلزمه
 تقليد التابع والتابع من دونه في قياس قوله ، والأعلى للادنى
 أبدا ، وكفى بحول يؤول الى هذا تناقضا وفسادا .
 هكذا رد المزني على المعتلدين ردا موفقا فيما توفيق .
 والجدير ذكره هو أن ابن عبد البر هو الآخر رد - على المعتلدين
 ردا موفقا يرجع اليه في مظانه (١) .

١- جامع البيان لابن عبد البر ج ٢ ص ١٤٣ .

المطلب الثاني

القياس على مذهب معتدده عند القاضي

ومما يلحق بذى المسألة : هل لمن قلد إماما من الأئمة
- ومات ذلك الإمام - أن يقيس على مذهب ذلك الإمام إذا لم
يجد لإمامه نصا في الواقعة ، ولا تخريجا أم لا يجوز له ذلك ؟
يرى القاضي أن ذلك المقلد إذا لم يجد لإمامه المقلد نصا
ولا تخريجا في الواقعة جاز له أن يقيس عليه ، لأن ذلك كنص
الحديث في حقه ، وكأنه مجتهد في وجه دون وجه . نقل عنه هذا
الجويني (١) .

وترى طائفة أخرى أنه ليس له أن يقيس على مذهب معتدده
مطلقا ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .

والذي يظهر لي جواز ذلك له ، مادام أنه لم يأخذ بقول
إمامه الذي قلدته دون معرفة دليله ، وإنما أخذه مع دليله ،
وهذا هو الأولى .

ولا شك أن هناك تساؤلا يطرح نفسه هنا ، وهو مادام القاضي
يمنع التقليد ، فكيف يقول به هنا ؟

يجاب على ذلك التساؤل بأن مراده بالمقلد هنا هو :
"المستبع" وهو الذي يأخذ بقول الغير مع دليله ، وإنما أطلق
عليه "مقلدا" تجاوزا فقط ، ولأن التقليد أعم من الاتباع فكل
اتباع تقليد وليس كل تقليد اتباعا .

١- البرهان للجويني ج٢ ص ١٣٥٣

٢- المصدر نفسه ج٢ ص ١٣٥٣ .

المطلب الثالث

اختبار المستفتي المفتي قبل

استفتائه عند القاضي

ماذا يجب على المستفتي قبل استفتائه أي مفت من المفتين، هل يجب عليه أن يختبرهم قبل استفتائهم ، أم لا ؟ يرى القاضي أن على المستفتي قبل استفتائه أي مفت تلكه مسائل من كل فن- ، مما يحتاج الى معرفته من القرآن الكريم ، ومشكلاته ، وأحكامه ، والحديث النبوي، وعراطبه ، ومسائل الفقه ، وغير ذلك من العلوم الشرعية ، ثم يختبر المفتي الذي يرغب في استفتائه ، وأخذ بقوله .

فإن أصاب المفتي في كل تلك المسائل ، ولم يخطئ في أي منها كان على المستفتي - العامي - تقليده واستفتاؤه .
وأما إذا أخطأ في بعضها، فإن على المستفتي أن يتوقف في تقليده وأخذ بقوله ، وإذا أراد المستفتي أن يخلده في فتواه بعد ذلك ، كان لا بد له من أن يخبره عدلان بأن ذلك المفتي مجتهد وان كان قد أخطق في أصابة بعض المسائل التي سئل عنها واختبر فيها.. نقل عنه هذا الجويني (١)، والغزالي (٢)، وابن النجار (٣)، والشوكاني (٤).

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٤٣٩ ، البرهان للجويني ج٢ ص١٣٤١

٢- المنحول للغزالي ص٤٧٨

٣- شرح الكوكب لابن النجار ج٤ ص٥٤٣

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٩ .

وترى طائفة اخرى انه يجب على المستفتي ان يستقصى معرفة كون من يستفتيه مجتهدا ، ويكون ذلك عن طريق تواتر تسامح كونه مجتهدا وليس عن طريق الاختبار والامتحان ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١).

وترى طائفة ثالثة انه لا يجب على المستفتي شيء مما ذكر ، بل يكفيه ان يقول المفتي عن نفسه : اني مجتهد ، بدليل ان الاجلاء من العرب كانوا يستفتون المجتهدين من الصحابة ، وما كانوا يختبرون ايا منهم قبل استفتائهم ، كما انهم لم يشترطوا استقصاء تواتر التسامح بكونه مجتهدا ، ولهم ادلة اخرى يرجع اليها في مظانها (٢).

والذي يظهر لي ترجيح القول الاخير ، وهو الاوفق والاصوب ، لان من كان عاميا ، فكيف يستطيع ان يختبر العالم ، وانتي له ذلك العلم الذي يمكنه من معرفة المجتهد من غيره .
اليس ما يفعله حينئذ اجتهادا ؟
وهلا قاده ذلك الى ان يكون نفسه مجتهدا ؛ لانه مادام هو قادرا على اختبار المفتين ، فلماذا يستفتي بعد ذلك ؟
اذن الصواب ترجيح ما ذهب اليه هؤلاء .

١- البرهان للجويني ج٢ ص١٣٤١

٢- البرهان للجويني ج٢ ص١٣٤٢ ، المعتمد لابي الحسين ج٢ ص٩٣٩
الوصول لابن برهان ج٢ ص٣٦٤ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٣٩ .

المطلب الرابع

تخير المستفتي عند تعدد
المفتين عند القاضي

إذا وقعت حادثة للعامي في بلدة ما ، فإما أن يكون فيها مفت أو أكثر من مفت ، فإن كان فيها مفت واحد لزمه الرجوع إلى فتوى ذلك المفتي مطلقا ، ولكن إذا كان في البلدة أكثر من مفت ، فهل للعامي أن يتخير بين المفتين ، فيستفتي من شاء منهم مطلقا ، أم لا بد له من مراعاة بعض الأوصاف ، فمن توفرت فيه تلك الأوصاف وجب عليه أن يستفتي ذلك وحده ؟

يرى القاضي أن للمستفتي أن يتخير من بين المفتين مطلقا ولا يلزم بسؤال أحد بعينه ، ولا يحتاج في ذلك إلى مراعاة أوصاف معينة فبمن يستفتيه مادام المفتي مجتهدا ، وسواء تساوى أولاء المفتون في العلم ، أم تفاظوا .

وله التخير أيضا بين اجتهدين لمفتيين ، إلا إذا كان أحدهما يؤدي إلى التحريم ، والآخر إلى التحليل ، عندئذ يجب عليه التوقف فلا يتخير بين الاجتهادين .

واستدل على هذا :

الصحابية - رضي الله عنهم - كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، وكان الخلفاء الأربعة أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ، فقد كان علي - كرم الله وجهه - اقتضاهم ، وكان زيد - رضي الله عنه - أعلمهم بالفرائض ، وكان معاذ - بالحلال والحرام ؛ وفي مقابل هذا كان فيهم العوام ، ومن فرضه اتباع ..

المجتهدين ، واخذ بحولهم ، ولكن مع كل ذلك لم ينقل عن احد منهم انه كلف المستفتين العوام منهم الاجتهاد في اعيان المجتهدين المفتين ، بل انهم لم ينكر احد منهم على آخر في اتباع المفضول ، والاستفتاء منه مع وجود الفاضل . وهذا يدل على ان المستفتي ليس مكلفا عند تعدد المفتين بالاجتهاد في تعيين افضلهم ، واستفتاءه بعدئذ . . نقل عنه هذا الجويني (١) ، الغزالي (٢) ، الامدي (٣) ، الشوكاني (٤) .

وترى طائفة اخرى ان المستفتي ملزم بالاجتهاد في اعيان المفتين عند تعددهم ، وليس له ان يتخير من بينهم ، وانما لا بد له من استفتاء الاورع ، والادين ، والاعلم ، لانه عند تعدد المفتين يجب الترجيح بينهم كما يرجح بين الادلة المتعارضة ، وليكن ترجيحه بين المفتين عن طريق اختبارهم مثلا ، او غير ذلك ، ولهم ادلة اخرى يرجح اليها في مظانها (٥) .

وجهة نظر

انه بالنظر الى الرايين ليتجلى جلاء ان ما ذهب اليه القاضي هو الاصل والاليق بمكانة العامي المستفتي ، وهو الذي

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٤٠٠

٢- المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٣٩١

٣- الاحكام للامدي ج ٤ ص ١٤٢

٤- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٠

٥- احكام الفصول للباقي ج ٢ ص ٦٣٧ ، التبصرة للشيرازي ص ٤١٥ ، الاحكام للامدي ج ٤ ص ٢٤٣ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٠ .

لم يؤت علما يؤهله لأن يرجح بين المفتين في تقواهم ،
 وورعهم ، وعلمهم ، ولو رجح أحدا على آخر ، لم يكن حكمه ذاك
 إلا محض تخمين وتمك لا سند له ، لأن الذي يستطيع أن يرجح
 بين العلماء يجب أن يكون نفسه عالما قادرا على الترجيح .

وانتى للعامي القدرة على ذلك ، وهو العاجز عن الاجتهاد
 الذي يكسب به المرء القوة على الترجيح؛ بل كيف يفرق من كان
 جاهلا بين من هو اعلم ، ومن هو اقل علما ؟

اذن المستفتي يتخير عند تعدد المجتهدين المفتين، وليس
 ملزما بالاجتهاد في اعيان المفتين ، هذا هو الذي يحقق هيبة
 العلماء اجمعهم ، وينزلهم المنزلة التي تليق بهم عامة ..

الفصل الثنائي

آراء القاضي في مباحث التعارض والترجيح

وقد خصصت هذا الفصل بدراسة آراء القاضي في مباحث

التعارض والترجيح ، وكان ذلك كله في سبعة مباحث رئيسة وهي:

المبحث الأول : حكم التعارض .

المبحث الثاني أنواع التعارض وتحتة مطلبان :

أ- التعارض بين العام والخاص .

ب - التعارض بين دليلين كل منهما عام وخاص من وجه .

المبحث الثالث : التعارض بين الدليلين العميين .

المبحث الرابع : تعارض الفعلين عن الرسول .

المبحث الخامس: تعارض خبر الواحد والقياس .

المبحث السادس: التعارض بين العلتين القاصرة

والمستنبطة .

المبحث السابع : طرق ترجيح بين الإخبار وتحتة سبعة

مطالب وهي :

أ- الترجيح بين خبرين انضم الى أحدهما قياس .

ب - الترجيح بين رواية الصحابي وفتواه .

ج - ترجيح أحد المعنيين بحمل الصحابي له .

د - الترجيح بين خبرين لعمل راويه به دون الآخر .

ه - الترجيح بين الجرح والتعديل .

و - الترجيح بين الدليل الحاضر والمبنيح .

ح - الترجيح بين الدليل النافى والمثبت .

المبحث الأول
حكم التعارض عند القاضي

يرى القاضي أن التعارض هو:

" أن يثبت أحد القولين ما ينفيه الآخر ، ولا يكون إلا في القولين " .

وإذا استعمل التعارض في الأخبار ، كان أحد الخبرين كذبا ، وان استعمل في الأمر والنهي ، والإباحة ، والحظر صح ذلك . نقل عنه هذا أبو شامة (١) .

ويختلف الأصوليون في وقوع التعارض الحقيقي في نفس الأمر ، وفي الواقع ؛ ولكنهم يتفقون فيما بينهم على جواز وقوعه في ذهن المجتهد (٢) .

يرى القاضي أن التعارض الحقيقي الذي هو التعادل لا يقع في الشرع ، ولم ينصب الله دليلين في مسألة متكافئتين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح على الآخر ، بل لا بد من أن يكون أحدهما مرجحا على الآخر في نفس الأمر ، وان جاز خفاؤه على المجتهدين ، ولكنه لا يجوز تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه . . نقل عنه هذا الشوكاني (٣) .

فم انه لو فرض وقوع التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية ، وعجز المجتهد عن الترجيح بينها ، ولم يكن هناك ثمة دليل آخر ، فان هذا التعارض يدفع بأن يتخير المجتهد بين الدليلين المتعارضين ، فيعمل بأيتهما شاء مطلقا .

١- المحقق لأبي شامة ص ١٨٤

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٢ ، والتعارض للبرزنجي ج ١ ص ٥٨

٣- ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٢ .

واستدل على هذا :

تعارض عند المجتهد دليلان ، وليس أحدهما أولى من الآخر لفقدان مزية في أحدهما ، لذلك جاز له أن يتخير بينهما ، فيعمل بأيهما شاء ، ولا يستنكر هذا التخير بدعوى كونه تخيراً بين الشيء وضده ، ذلك لأن التخير معمول به شرعاً ، وقد ورد في الشرع ، كما في خصال الكفارة .. نقل عنه هذا الغزالي (١) ، والرازي (٢) ، وابن السبكي (٣) ، والأصفهاني (٤) ، وآل تيمية (٥) ، والشوكاني (٦) .

وترى طائفة أخرى أنه لو فرض وقوع التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية ، فإنه يتساقط الدليلان المتعارضان ، ولا يعمل بأي منهما مطلقاً ، وإنما يطلب حكم الحادثة من الأدلة الأخرى كالبراءة الأصلية ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (٧) .

-
- ١- المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٧٩
 - ٢- المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٥٠١
 - ٣- الأبهج لابن السبكي ج٢ ص٢٠١
 - ٤- شرح المنهاج للأصفهاني ج٢ ص٧٨١
 - ٥- المسودة لآل تيمية ص٤٤٦
 - ٦- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٣
 - ٧- المستصفي للغزالي ج٢ ص٣٧٩ ، المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٥٠٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٣ .

وترى طائفة ثالثة أنه يتوقف في الدليلين ، لأنه ليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (١) .

وترى طائفة رابعة أنه لو فرض وقوع هذا التعارض بين حديثين تساقطا ، ولا يعمل بأيّ منهما .. وان كان بين هياسين تخيير المجتهد بينهما ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .

وترى طائفة خامسة أنه على فرض وقوعه يؤخذ بالأعظ من الدليلين المتعادلين ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .

هذه هي أهم الآراء التي وردت حول حكم التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية .

وأما حكم التعارض الواقع في ذهن المجتهد حسب ظنه ، فإن القاضي يرى أنه إذا تعارض القولان بأن كان أحدهما يثبت ما ينفيه الآخر، فإنه ينظر، إذا كان يمكن الجمع بين القولين فيعمل بهما ، ولو كان ذلك عن طريق الحمل على حاليين ، أو شخصين ، ولا يحظى بالتعارض بينهما .

١- المستصطفى للغزالي ج٢ ص٣٧٩ ، المحصول للرازي ج٢ ق٢

ص٥٠٦ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٣ .

٢- ارشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٣

٣- المصدر نفسه ص٢٣٢ .

واذا استحال الجمع بينهما، فإنه لا بد له من أن يقدر
 أحدهما ناسخاً للآخر حتى لا يؤدي ذلك إلى تكليفه بالمحال ، وان
 فرض ذلك في نقل الأحاد، فنعلم أن أحدهما منسوخ، أو نعلم أن
 أحدهما ساقط كذب ، فلا يتعين المنسوخ من الناسخ فيتعارضان .
 ومعنى هذا أن التعارض - عنده - يدفع - أولاً - بالجمع ان
 تيسر ذلك ، وان لم يتيسر كان الاختلاف - ثانياً - إلى النسخ ،
 واذا تعذر النسخ بان لم يعلم تاريخ القولين المتعارضين ،
 فإنه عندئذ يدفع - ثالثاً - بتساقط الدليلين معا . . . نقل عنه
 هذا أبو شامة (١) .

المبحث الثاني

من أنواع التعارض عند القاضي

المطلب الأول

التعارض بين العام والخاص عند القاضي

يختلف الأصوليون في وقوع التعارض بين دليل عام ، وآخر خاص وإذا وقع بينهما ، فكيف يدفع ذلك التعارض ؟ يرى القاضي أنه يقع التعارض بينهما مطلقا . واستدل على ذلك :

إذا تعارضا يقدّر كون أحدهما ناسخا، ويقدر الآخر منسوخا ولولا أن التعارض يحصل بينهما، لما كان هناك من حاجة إلى تقدير النسخ بينهما.. ولا يحكم على العام بالخاص لأنه من الجائز أن يكون الخاص متقدما، وورد العام بعده لإرادة العموم فينسخ به الخاص، كما من الجائز أن يكون العام متقدما ، وسابقا ، فينسخه الخاص المتأخر عنه .

وإذا أمكن النسخ والبيان جميعا (يقصد بالبيان هنا حمل العام على الخاص) ، فلم يستحكم بحمل العام على البيان دون النسخ ، ولم يقطع بالحكم على العام بالخاص ، لأنه لعل العام هو المتأخر الذي أريد به العموم ، وينسخ به الخاص .

ومادام يحصل التعارض بينهما، فإن المجتهد يتوقف إلى أن يظهر له مرجح ، ولا يحمل العام على الخاص .. فنقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) ، الفزالي (٣) ،

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٥٩٦

٢- أحكام الفصول للباقي ج١ ص١٦١

٣- المستصفي للفزالي ج٢ ص١٠٤ .

الشيرازي (١) ، وآل تيمية (٢) .

هذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه الحنفية (٣) .

وأما الجمهور ، فانهم يرون أنه لا يقع التعارض بينهما مطلقا ويحمل العام على الخاص، سواء ورد الخاص متقدما، أم مقارنا أم متأخرا ، ولا يمكن أن ينسخ العام الخاص مطلقا ، بل انه يحمل العام على الخاص في كل حال .
 وإذا افترض وقوع التعارض بينهما ، فانه يدفع بالجمع أي بتخصيص العام بالخاص، وللجمهور أدلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (٤) .
 هذان هما الراييان اللذان وردا حول ذا الموضوع .

والذي يظهر لي أن مرجع هذا الخلاف بين الجمهور والحنفية ومعهم القاضي عائد الى موقف كل منهم من دلالة العام على جميع أفراداه قبل تخصيصه ، هل هي قطعية أم هي ظنية ؟
 فعند الجمهور دلالة العام على جميع أفراداه ظنية ، وأما الخاص فان دلالته قطعية ، ولذلك لا يمكن أن يتعارضا ، لعدم توفّر شرط التساوي فالدليل القطعي لا يعارضه الدليل الظني ، ولا يمكن أن ينسخ الظني القطعي، وانما يحمل العام على الخاص مطلقا .

١- التبصرة للشيرازي ص ١٥١ ، شرح اللمع للشيرازي ج ١ ص ٣٦٣

٢- المسودة لآل تيمية ص ١٣٦

٣- كشف الأسرار للبخاري ج ١ ص ٢٩٢ ، فواتح الرحموت لعبد العلي

ج ١ ص ٢٦٦ ، تيسير التحرير لأمير بادشاه ج ١ ص ٢٦١ .

٤- احكام الفصول للباقي ج ١ ص ١٦٠ ، المستمعى للغزالي ج ٢ ص ١٠٤

المحصول للرازي ج ٢ ق ٢ ص ٥٥١ ، التبصرة للشيرازي ص ١٥١ .

وأما عند الحنفية فإن دلالة قطعية على جميع أفرادها قبل تخصيصه ، ويمكن أن يتعارض العام مع الخاص ، وذكروا لذلك أربع حالات يرجع إليها في مظانها (١) ..

ولكن هذا الذي اختاره القاضى لا ينسجم كثيرا مع رأيه المتمثل في التوقف في تخصيص عام القرآن بخبر الواحد ، أو بالقياس ، وذلك لأن القول بوقوع التعارض بين العام والخاص لا يستقيم بأي حال من الأحوال إلا إذا نفي القول بتخصيص عام القرآن بخبر الواحد ، لأن دلالة العام وطريقته بعبوته قطعيان ، وأما خبر الواحد وإن كانت دلالة قطعية غير أن طريقته بعبوته ظنية ، فيجب عندئذ ترجيح عام القرآن على خاص خبر الواحد ، ولا يتوقف في ذلك البتة ؛ وكذلك الحال في القياس .

ومع كل هذا توقف القاضى ، وما كان له ليتوقف مادام يرى إمكان وقوع التعارض بين العام والخاص ، لأن دلالة كل منهما قطعية .

وأما ما كان الأمر فإن لي ميلا أكيدا إلى ترجيح ما يراه الجمهور وهو أن دلالة العام ظنية ، وليست قطعية ، لأن ذلك هو ما يشهد به واقع العام في نصوص كثيرة ، وصدق القائل : " ما من عام إلا وقد خص منه البعض " ، ولذلك يؤكد العام الذي لا يراد تخصيصه ببعض الإلفاظ الدالة على عدم احتمال التخصيص كلفظ " كل ، وجميع " ، ثم إن تخصيص كل عام بالخاص مقارنا ، أو متقدما ، أو متأخرا هو الأولى ؛ لأن فيه أعمالا للدليلين بخلاف النسخ ، فإن فيه أبطلا لأحد الدليلين ، ومعلوم أن الأصل هو أعمال النصوص كلا ، لا إهمالها ، أو إهمال بعضها .

المطلب الثاني

التعارض بين دليلين كل منهما عام من وجه

وخاص من وجه عند القاضي

إذا تعارض الدليلان، وكان كل منهما عاماً من وجه، وخصوصاً من وجه آخر، كما في قوله تعالى ((وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف)) (١)، وقوله تعالى ((والذين هم لفرؤهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون)) (٢).

فالأية الأولى النهي فيها عام من وجه - وهو تحريم الجمع بين أختين حرتين، أو مملوكتين - وخاص من وجه - وهو تحريم الجمع بين أي منهما - الحرتين، أو المملوكتين - في النكاح. وأما الآية الثانية الحل فيها عام من وجه - وهو حل الجمع بين أختين أمتين في ملك اليمين -، وخاص من وجه - وهو كون حل ذلك الجمع في ملك اليمين فقط دون النكاح -.

فهو يحصل التعارض بين هذين الدليلين، أم لا ؟

يرى القاضي أنه يحصل التعارض بينهما، ولا يصح حمل عام كل منهما على خاص الآخر، لأنه يقدّر النسخ بينهما.

واستدل على هذا :

ان عثمان بن عفان - رضي الله عنه - عند ما سئل عن حكم

جمع الأختين في ملك اليمين فقال :

" حرمتها آية، وحللتها آية " (٣).

١- سورة النساء آية : ٢٣

٢- سورة المؤمنون آية : ٥ ، ٦ ، ٧ .

٣-المنتقى شرح الموطأ للبخاري ج٣ص٣٢٥، مسند أبي يعلى ج١ص٢٣٠.

وجه الدلالة في هذا الإثر : لو كان يصح حمل عام كل منهما على خاص الآخر، لما قال عثمان ذلك، والذي قاله دليل على أنه يتقدر النسخ بينهما ، وتقدر النسخ دليل على وقوع التعارض ، وإن لم يعلم التاريخ لكل منهما، فإنه يتوقف فيه . نقل عنه هذا الغزالي (١).

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما يراه الحنفية مع تفصيل أوسع عندهم ، وهو أنه إن علم تقدم أي منهما على الآخر كان ذلك ناسخا، وإن لم يعلم تاريخهما يتوقف عن العمل بواحد منهما حتى يتبين تاريخهما ، وإن لم يتيسر شيء من ذلك سقط الدليلان فيما تعارضا فيه فقط ، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (٢).

وترى طائفة أخرى أنه لا تعارض يقدر فيه النسخ ، وإنما يطلب الترجيح بينهما ، ويعمل بالراجح، ولهم أدلتهم على هذا يرجع إليها في مظانها (٣).

وترى طائفة ثالثة بأنه لا يحمل عام كل منهما على خاص الآخر ، لأنه يمكن الترجيح بين الدليلين المتعارضين هنا ، وهو أن يبقى العموم في قوله ((وإن تجمعوا بين الاختين)) ، ولا يخص ، وذلك لمعنيين :

١- المستصفى للغزالي ج ٢ ص ١٤٩

٢- تيسير التحرير لبادشاه ج ١ ص ٢٧١ ، التلويح للتفتازاني ج ١ ص ٤١

٣- المحصول للرازي ج ٢ ق ٢ ص ٥٤٤ ، الأبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ٢١٥

شرح المنهاج للاصفهاني ج ٢ ص ٧٩٢ ..

المعنى الأول : العموم في هذه الآية لم يتطرق اليه تخصيص متفق عليه ، فهو أقوى من عموم تطرق اليه التخصيص ، إذ قد استثنى عن تحليل ملك اليمين المشتركة ، والمستبرأة ، والمجوسية والأخت من الرضاة ، والنسب ، وسائر المحرمات ، ولما الجمع بين الاختين فحرام على العموم .

المعنى الثاني : قوله تعالى ((وأن تجمعوا بين الاختين)) سبق بعد ذكر المحرمات ، وعدها على الاستقصاء الحاقاً لمحرمات تعم الحرائر والإماء .

وقوله ((أو ما ملكت إيمانكم)) سبق لبيان المحللات قصداً ، بل في معرض البناء على أهل التقوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراي ، فلما يظهر منه قصد البيان وعليه فإن العموم باق في الآية الأولى ، ولا يخص أي شيء منها (١) . هذه هي أهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

والذي يظهر لي ترجيح ما ذهب إليه الطائفة المالكية ، وهو الإتيان بمقصد الشريعة من تحريمها الجمع بين الاختين مطلقاً ، فالبغضاء ، والحسد ، والغيرة ، والكراهية لا تعرف هذه الأمور كلها فرقاً بين حرة ، وإماء ؛ ولتبقى أخوة الإمتين مصونة من البغضاء والشحناء والكراهية ، ينبغي ألا يجمع بينهما في ملك يمين واحدة اعتباراً ، وتقديرًا لأنسانيتهما التي لا تختلف عن انسانية الحرّتين .

المطلب الثالث

التعارض بين دليلين عامين عند القاضي

إذا تعارض دليلان وكانا عامين ، فهل يصح الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال مغاير لآخر ، أم لا يصح ذلك ؟ يرى القاضي أنه إذا تعارض دليلان عامان لا يصح الجمع بينهما مطلقا ، ولو أمكن الجمع بينهما ، وإنما يسقطان بالتعارض ، ولا يجمع بينهما البتة . نقل عنه هذا آل تيمية (١) .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي مخالف لما عليه الجمهور من الأصوليين ، وهو أنه إذا أمكن الجمع بينهما يجمع ، وإذا تعذر الجمع ، كان التوجه الى البحث عن مرجح لأحدهما على الآخر ، وان لم يتسن ذلك ، عندئذ التفت الى النسخ ليكون ذلك المحطة الأخيرة التي يتوقف عندها ..

ومن الصعب - ان لم يكن من المستحيل - تعذر هذه الأمور كلها ، وعند تعذرها يسقط الدليلان ، ولهم أدلتهم على هذا يرجح اليها في مظانها (٢) .

هذان هما أهم ما ورد حول ذا الموضوع ، وهناك آراء أخرى يرجح اليها في مظانها (٣) .

١- المسودة لآل تيمية ص ١٤١

٢- المسودة لآل تيمية ص ١٤١

٣- المحصول للرازي ج ٢ ق ٢ ص ٥٤٢ .

والذي يظهر لي هو ترجيح الرأي الذي يرى الجمع بينهما
 اذا أمكن ذلك ، لأن الأصل في كل واحد منهما هو الإعمال ، وليس
 الإهمال ؛ فلم يلجأ الى شيء آخر مادام ذلك ممكناً ؟
 ثم ان ما ذهب اليه القاضي فيه التفتت الى ما سبق ان
 ذكره حول افتراض وقوع التعارض الحقيقي بين الأدلة ، وأنه
 لو فرض ذلك ، فإنه يدفع بتساقط الدليلين معا ، لأنه لا يمكن
 الترجيح بين دليلين قطعيين ؛ والمصير الى دليل آخر .

المبحث الثالث
التعارض بين الظاهر والنص عند القاضي
المطلب الأول
تعارض ظاهر الكتاب وظاهر
السنة عند القاضي

كما سبق تعريف القاضي للظاهر بأنه لفظ معنوية المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن اجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإن اجريت على مجازها كانت تأويلاً. ولكن إذا ورد ظاهر من الكتاب، وآخر من السنة، فهل يتحقق التعارض بينهما أم لا يمكن أن يتعارضا؟ يرى القاضي أن التعارض يتحقق بين ظاهر الكتاب، وظاهر السنة، ولا يرجح أحدهما على الآخر مطلقاً، وإنما يستعان لتعذر الترجيح بينهما.. نقل عنه هذا الجويني (١).

وترى طائفة أخرى أنه إذا تعارض ظاهر الكتاب، وظاهر السنة، فإنه يرجح ظاهر الكتاب على ظاهر السنة، لأن الكتاب يختص بنسبته على جهة القطع، وليس كذلك خبر الواحد.. ومعلوم أنه إذا تعارض ظاهران أحدهما منقول تواتراً، والآخر منقول آحاداً، فالمتواتر يقدم على الآحاد، فليكن كذلك تقديم ظاهر الكتاب على ظاهر السنة (٢).

١- البرهان للجويني ج٢ ص١١٨٧

٢- المصدر نفسه ج٢ ص١١٨٥.

وترى طائفة ثالثة أنه يقدم ظاهر السنة على ظاهر الكتاب ولم اعترف على دليل لهم على ذلك (١) .

بالنظر في رأي القاضي يتبين أنه يعتد بتساوي الظاهرين من حيث الدلالة ، فكلاهما عنده ظنيان ، وهما متساويان من حيث تطرق التأويل الى كل منهما غير أنه ما اعطى اعتبارا جديرا لطريقته ثبوت كل منهما ، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن ظاهر الكتاب يرجح على ظاهر خبر الواحد ، لأن الكتاب قطعى الثبوت .

اذن لا قوة فيما ذهب اليه القاضي ، وكان يمكن أن يكون لرأيه قوة لو خص بالسنة المتواترة منها ، وليس الأحاد .
ولما رأي الطائفة الثالثة ، فإن فيه وهنا شديدا ، ولا قرار له البتة .

المطلب الثاني

تعارض خبرين ظاهرين^١ أو نصين مع كون أحدهما أقرب إلى الاحتياط عند القاضي

إذا تعارض خبران سواء كانا نصين ، أم ظاهرين ، وكان أحدهما أقرب إلى الاحتياط ، هل يرجح الأحوط منهما ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه لا يجوز ترجيح خبر على آخر لكونه أقرب إلى الاحتياط بدعوى السلامة . نقل عنه هذا الجويني (١) .

وترى طائفة أخرى أنه يرجح ما كان أقرب إلى الاحتياط ، لأن ذلك هو ما يفتضيه الورع ، واتباع السلامة ، والاحتياط هو اللائق بحكمة الشريعة ، ومحاسنها (٢) .

ورد القاضي على استدلال هؤلاء هذا ، فقال :

إن ما ذكره هؤلاء يعارضه أن العدل الذي نقل الخبر الثاني لا يتهم ، ولا يظن به العدول عن قاعدة الاحتياط ، إلا بتثبت ، واختصاص بمزية حفظ ، ثم أنه قد يتخيل أن يكون ما جاء به الآخر لعله بناء على ما رآه من ظاهر الاحتياط ، وحمل عليه نظم لفظه من غير ثبت في النقل (٣) .

إذن لا ترجيح بدعوى الاحتياط ، بل يتحقق التعارض بين دينيك الظاهريين ، فإن علم تاريخهما قدم المتأخر على المتقدم ، واعتبر ناسخه ؛ وهذا هو الأولى لأن الاحتياط في حد ذاته ، لا ضابط له حقيقة ، ويختلف باختلاف الأشخاص ، والأزمان ، وليس هناك ثبت اتفاق على ضابط بعينه ، مما يدل على أنه مسألة نسبية .

١- البرهان للجويني ج٢ ص١٢٠٠

٢- المصدر نفسه ج٢ ص١١٩٩

٣- المصدر نفسه ج٢ ص١٢٠٠ .

المبحث الرابع

تعارض الفعلين الصادرين عن الرسول
- عليه الصلاة والسلام - عند القضي

كما سبق الإشارة عند تعريف القضي للتعارض بأنه يعني
أن يثبت أحد القولين ما ينفيه الآخر ، فإن معنى هذا هو أن
التعارض لا يقع بين الفعلين مطلقا عنده أبدا .

ولذا فإنه كان يرى أن التعارض لا يمكن أن يقع بين
الفعلين الصادرين عن الرسول مطلقا ، واستدل على هذا :
الدليل الأول : أن وقع الفعلان من شخصين ، أو من شخص
واحد في وقتين أو على وجهين مختلفين لم يكن بينهما تعارض ،
لأن الفعل يكون من أحد الفاعلين قربةً ومن الآخر معصيةً ، ويكون
من الشخص الواحد في وقت قربةً ، وفي وقت آخر حراما .

الدليل الثاني : الفعل مقصور على فاعله ، ولا يتعداه ،
وليس كالصحيح المشتملة على معان متضادة ، فإذا وجدنا فعلين
متعارضين حملناهما على التجويز والإباحة ، ولنا التصد بيان
جواز كل واحد من الفعلين .

وبناء على هذا إذا نقل عنه - صلى الله عليه وسلم - فعلان
متعارضان ، ولم يكن في أحدهما ما يتضمن حظر الآخر ، دل ذلك
على جواز الفعلين ، وإن علم تاريخ اللاحق والسابق منهما
مطلقا . نقل عنه هذا الجويني (١) ، أبو شامة (٢) ، آل تيمية (٣) .

١- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٩٧

٢- المحقق لأبي شامة ص ١٨٥

٣- المسودة لآل تيمية ص ٦٩ .

وهذا الذي ذهب اليه القاضي يوافق ما عليه جمهور علماء
الاصول كما صرح بذلك العلامة بانه هو الذي يطبق عليه جمهور
الائمة الاصول (١).

وترى طائفة اخرى ان الفعلين يتعارضان اذا لم يمكن
الجمع بينهما . وان علم التاريخ ، فان الفعل الثاني يكون
ناسخا للاول ، وان لم يعلم رجح بينهما ، والا تساقطا ؛ او
يتخير بينهما ، او يتوقفه .
وحجتهم في هذا :

ان الفعل ينزل منزلة القول المشتمل على المعاني ، فكما
ان القولين المتعارضين ينسخ احدهما الآخر اذا علم تاريخهما ،
فكذلك اذا نزل عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - فعلان
متعارضان ، ولم يتصور فيهما طرق التأويل - الجمع - فان احدهما
يكون ناسخا للاخر ، فيتطلب التاريخ حتى يعلم الآخر ، فيكون
هو الناسخ .
وبناء على رأيهم هذا ، فانه اذا علم تاريخ اللاحق من السابق
فانه يكون اللاحق ناسخا للسابق سواء تضمن حظر الآخر ، ام لم
يتضمن ذلك ، ولهم ادلة اخرى على هذا يرجع اليها في مظاهرها (٢)

والجدير ذكره ان المازري نسب ذا الرأي الى الجمهور ،
ولعله يقصد به جمهور الفقهاء ، وليس جمهور الاصوليين (٣).
هذان هما الرأىيان اللذان وردا حول ذا الموضوع .

١- نكح من افعال الرسول للاشقر ج ٢ ص ١٧٢

٢- البرهان للجويني ج ١ ص ٤٩٧ ، المحقق لابي شامة ص ١٩٢ ،

٣- المحقق لابي شامة ص ١٩٢ .

وقبل ابداء وجهه نظري، فإنه لا بد من تحرير محل النزاع الحقيقي في هذه المسألة .

من المتفق عليه أن الفعلين لا يتعارضان بالنظر إلى حقيقتيهما ، لعدم اتحاد الزمن ، وشرط التعارض : اتحاد التساوي في الزمن بين المتضادين ، فإذا فعل في وقت ، ثم ترك في وقت آخر ، لم يكن ذلك تعارضا .
وكما أن الذوات لا تتعارض، فكذلك الأفعال، لأنها أكوان وجودية إذن لا نزاع في هذا .

ولا نزاع أن الفعل أن كان بيانا لمجمل أنه يحل محل القول ، فإذا فعل بعد ذلك ما يعارضه ، يحتمل أن يكون الفعل الثاني ناسخا للأول وذلك أن لم يمكن الجمع بينهما .

والنزاع كما حدده القاضي (١) يجري في الأفعال المجردة المطلقة - المجهولة الصفة - التي لم تقع موقع البيان من الرسول - عليه الصلاة والسلام - وهي التي توفقت فيها القاضي .
وقد سبق أن تناولت ذلك بالتفصيل عند التعرض لبيان حكم فعله المجرد المجهول الصفة .

طبعا لذا الخلاف بين القاضي وغيره من الأصوليين ، فإنه على رأي القاضي يصح صلاة الخوف على كلتا الكيفيتين اللتين

وردتا في حديث ابن عمر (١) ، وحديث ابن خوات (٢) - رضي الله عنهم - ، ولا يقال : ان رواية ابن خوات تنسخ رواية ابن عمر لان ما يرويه ابن خوات متأخر عما يرويه ابن عمر ، وانما يصح فعل كلا الأمرين .

ولما على رأي من يرى انه اذا علم تاريخ المتقدم من المتأخر ينسخ المتقدم بالمتأخر، فانه لا يعمل برواية ابن عمر لانها منسوخة برواية ابن خوات المتأخرة .

١- أخرجه البخاري في صحيحه حديث ابن عمر في فتح الباري ج ٢ ص ٤٢٩ وورد فيه " عزوت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل نجد ، فوازيننا العدو ، فصفتنا لهم ، فقام الرسول - عليه الصلاة والسلام - يصلي لنا ، فقامت طائفة معه تصلي ، واقتبلت طائفة على العدو ، وركع الرسول بمن معه ، وسجد سجدتين ، ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل ، فجاؤوا ، فركع الرسول بهم ركعة ، وسجد سجدتين ، ثم سلم ، فقام كل واحد منهم ، فركع لنفسه ركعة ، وسجد سجدتين .

٢- وحديث ابن خوات ايضا في فتح الباري ج ٧ ص ٤٢١ ، وورد فيه " عن صالح بن خوات عمن شهد مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم ذات الرقاع صلاة الخوف ، ان طائفة صفت معه ، وطائفة وجاه العدو ، فصلى بالتي معه ركعة ، ثم ثببت قائما ، وانتموا لانفسهم ، ثم انصرفوا فصنوا وجاه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى ، فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته ، ثم ثببت جالسا وانتموا لانفسهم ، ثم سلم بهم .

والذي يترجح لي هو أن ما ذهب اليه القاضي هو الأولى
بالاتباع ، وفيه السعة ، لأن النسخ إنما يلجأ اليه عند ما
يتحقق التعارض الذي يعني اقتضاء أحد الدليلين خلافاً لما يقتضيه
الأخر ، ولا تحقق لهذا في ذا المقام .
وأضف الى هذا أن أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما .

ومما يلحق بهذا المبحث هو أنه إذا نقل عن الرسول - عليه
الصلاة والسلام - فعل حمل على الوجوب ، أو غير الوجوب بقرينة
من القرائن ، فم نقل عنه بعددنا فعل آخر يناقض الفعل الأول ،
فهل يكون ذلك نسخاً ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه يتوقف في هذا ، ولا يعتبر الفعل الأخير
ناسخاً للفعل الأول ، كما لا يقطع أن الفعل الأخير ناسخ للفعل
الأول .. واستدل على هذا :

أنه يحتتمل أن يكون الفعل الأول انتهى لمدته ما ، وإن كان
يعلم أن الفعل الأول لو بقي لاقتضى الحكم على التابيد ، ولكن
الفعل لا صيغته له .. فنقل عنه هذا الغزالي (١) .

وترى طائفة أخرى أن الفعل الثاني ناسخ للفعل الأول
مطلقاً ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظاهرها (١) .

١- المنحول للغزالي ص ٢٢٨

٢- المنحول للغزالي ص ٢٢٨ .

والذي يظهر لي هو ترجيح ما ذهب اليه الطائفة الأخرى ، وهو الأولى بالترجيح لأن التعارض - الذي يعني اقتضاء أحد الدليلين خلاف ما يقتضيه الآخر - قد تحقق بين الفعلين ، وقد علم تاريخ كل منهما ، فينسخ المتأخر المتقدم مطلقا ؛ ولأنه مادام يتضمن أحد الفعلين ما يناقض الآخر ، فلا بد من دفع ذلك التناقض ويكون ذلك عن طريق اعتبار أحدهما ناسخا ، والآخر منسوخا لأنه يعلم تاريخهما؛ وينزل الإعلان هنا بمنزلة القولين المتعارضين .

وأضف الى هذا أن ما ارتضاه القاضي هنا لا ينسجم مع رأيه السالف الذكر أعلاه حول تعذر وقوع التعارض بين الفعلين .

المبحث الخامس

تعارض خبر الواحد والقياس عند القاضي

هل يمكن أن يحصل تعارض بين خبر الواحد والقياس ،
 وإذا حصل بينهما ، فكيف يدفع ؟
 يرى القاضي أنه يمكن أن يحصل التعارض بين خبر الواحد
 والقياس مطلقا . وإذا حصل التعارض بينهما يتوقف في الاحتجاج
 بأي منهما .
 واستدل على هذا :

القياس وخبر الواحد في مرتبة واحدة ، والعمل بالحديث
 والقياس مقطوع به ، وكل واحد منهما ظني في نفسه ، إذ كل
 واحد منهما ظن وقطع ، ولذلك وقتا موافقا سواء ، وصح أن
 يتعارضا ، ويجب الرجوع الى طريق آخر . نقل عنه هذا الباجي (١)
 وابن برهان (٢) .

وهذا الذي ذهب اليه مخالف لما عليه جمهور الأصوليين، وهو
 أنه لا يمكن أن يعارض القياس خبر الواحد، ويقدم الخبر مطلقا
 ولا يفت الاحتجاج به ، ولهم أدلة كثيرة على هذا يرجع اليها
 في مظانها (٣) .

١- احكام الفصول للباقي ج٢ ص٥٩٨

٢- الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٠٧

٣- تيسير التحرير لامير بادشاه ج٣ ص١١٦ ، احكام الفصول
 للباقي ج٢ ص٥٩٨ ، المحصول للرازي ج٢ ق١ ص٦١٩ ،
 العدة لابي يعلى ج٣ ص٨٨٨ ، المسودة لال تيمية ص٢٣٩ ،
 المعتمد لابي الحسين ج٢ ص٦٥٣ ، الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٠٢ .

وترى طائفة مخالفة أنه يقدم القياس على خبر الواحد عند تعارضهما مطلقا، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١).

وترى طائفة رابعة - وهم الحنفية - أنه يقع التعارض بين الخبر والقياس الأصول ، ومنهم من يرى وقوع التعارض بين خبر الواحد والقياس القطعي، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٢) .. هذه هي أهم الآراء في ذى المسألة .

دونما شك - ان ما ذهب إليه الجمهور هو الذي ينبغي الأخذ به مطلقا ، وليس سليما أن يتصور وقوع التعارض بينهما ، بل يجب أن يقدم الخبر على القياس مهما كان الخبر متواترا أم آحادا ، وذلك هو الأولى والأجدر .

" وليس سديدا ما ذكره القاضي ، وذلك أن ما في كل واحد منهما من القطع ان كان مساويا للقطع في الآخر ، فالظنون ليست في مرتبة واحدة ، بل هي على ضربين :

منها ما يترقى إلى الغايات في الوضوح بأعقاب القطع ، ومنها ما ينحط إلى درجة الشك ، فلا سبيل إلى ادعاء التساوي " (٣).

فم ان القياس اذا كان جزء من الاجتهاد ، فكيف يتصور تعارضه مع الخبر ؟ على الرغم من اتفاق جميع الأصوليين بأنه لا اجتهاد مع النص .

١- الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٠٣، احكام الفصول للباي ج٢ ص٧٩٧

الاحكام للأدي ج٢ ص١٣٠

٢- تيسير التحرير لامير بادشاه ج٣ ص١١٦

٣- الوصول لابن برهان ج٢ ص٢٠٧ .

المبحث السادس

التعارض بين العلة المستنبطة القاصرة
والعلة المتعدية عند القاضي

هل يمكن أن تتعارض علتان احدهما مستنبطة قاصرة ،
والأخرى متعدية ، واذا وقع التعارض بينهما ، فكيف يدفع ؟
يرى القاضي أنه اذا تعارضت علة مستنبطة قاصرة مع علة
متعدية لا ترجح احدهما على الأخرى بالقصور ، أو التعدية .
واستدل على هذا :

الفوائد بعد صحة العلل ترتبط بما يصحتها مما يقتضي
سلامتها عن المبطلات ، فاذا دل الدليل على الصحة ، واستمرت
دعوى السلامة ، فلا نظر وراء ذلك في النتائج ، والفوائد سواء
قلت ، أم كبرت .

والترجيح الحقيقي إنما ينشأ من مثار الدليل على الصحة ،
وفائدة العلة في مرتبة ما يدعى لها ، ولا يصح الترجيح بدعوى
اشتمال احدى العلتين المتعارضتين على زيادة فائدة ، لأن زيادة
الحكم ليست من علم الصحة ، اذ المعلل مطالب بتصحيح علتة ،
سواء انطوت على حكم ، أم على أحكام ..نقل عنه هذا الجويني(١) .

وترى طائفة أخرى أنه اذا تعارضت العلة المستنبطة
القاصرة مع المتعدية ، فإنه ترجح المستنبطة القاصرة على...

١- التلخيص للجويني ج ٣ ص ٣١٣ ، البرهان للجويني ج ٢ ص ١٢٦٥ .

المتعدية ، لأن المستنبطة هي المتأيدة بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة ، الأمر الذي يجعل التمسك بها أولى . ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (١) .

وترى طائفة ثالثة بأنه إذا تعارضتا ، رجحت المتعدية على المستنبطة القاصرة ، لأن العلة تعنى لقوائدها ، والفائدة في المتعدية لأن النص يغني عن القاصرة ولذلك ترجح المتعدية . ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في مظانها (٢) .

هل لذا الخلائق بكرة عملية ، أم لا ؟ في حقيقة الأمر ذا الخلائق لا واقع له في الشرع مطلقا ، وليس إلا خلافا مفترضا ، كما ذكر ذلك الجويني (٣) .

وإذا اعترض على ذلك بأن أبا حنيفة عطل الربا في النقتين بعلّة متعدية ، وهي " الوزن " ، وأما الشافعي فعطل العلة فيهما بعلّة مستنبطة قاصرة وهي " النقتية " ، ويعني هذا وقوع التعارض بين علتيهما أحدهما متعدية ، والأخرى مستنبطة قاصرة .

يرد هذا بأن علة أبي حنيفة " الوزن " باطلة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترجيح إنما ينتزع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضي صحتها لو انفردت .

١- البرهان للجويني ج ٢ ص ١٢٦٥

٢- المصدر نفسه ج ٢ ص ١٢٦٦

٣- المصدر نفسه ج ٢ ص ١٢٦٩ .

المبحث السابع

حكم بعض المرجحات عند القاضي

المطلب الأول

الترجيح بين خبرين متعارضين انظم

الى احدهما قياس عند القاضي

من المعلوم ان الترجيح عند علماء الأصول (١) يقصد به :

" اظهار قوة لاحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة " . وبعبارة اخرى هو :

" تقوية احد الطرفين على الآخر ، فيعلم الاتوى ، فيعمل به ، وي طرح الآخر .. "

اذا تعارض خبران نصان ، وانظم الى احدهما قياس يوافق

معناه ، فهل يرجح بذلك احد الخبرين على الآخر ، أم لا ؟

يرى القاضي انه لا يرجح بذلك احد الخبرين على الآخر ، وانما يسقط الخبران معا ، ولا يؤثر انضمام القياس الى احدهما مطلقا ، ولكن العمل بعد ان يسقط الخبران يكون للقياس . واستدل على هذا :

الدليل الأول : الخبر مقدم على القياس في مراتب الأدلة ، ولذلك يستحيل ترجيح خبر على خبر بمرجح يسقطه الخبر مطلقا . بمعنى ان من احاط بمراتب الأدلة من حيث القسوة ، لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح ، وذلك لان القياس مع الخبر الصحيح المستقل والواقع نصا في حكم اللغو الذي لا حاجة اليه بتاتا ..

ثم ان الذي يقدم على القياس اذا خالفه يجب ان يقدم عليه ايضا اذا وافقه ، الامر الذي يعني انه لا واقع للقياس مع ثبوت الخبر ، وانما الذي اوجب سقوط الخبرين هو التعارض الذي

وقع بينهما ، ولا مزيجٌ وُحدهما على الآخر حتى يرجح بها .
وعليه فإن المصير والتعلق بالقياس ما دام قد سقط الخبران ..
نقل عنه هذا الجويني (١) .

وترى طائفة أخرى أن الخبر الذي انضم إليه قياس موافقا
معناه يرجح على الخبر الذي لم ينضم إليه قياس ، وذلك لأنه
إذا اختلفت خبرين بما يوجب تغليب الظن تلويعا ، فهو
مرجح على الآخر ، ومجرد التلويع لا يستقل دليلا ، وإذا ما
اعتضد أحد الخبرين بما يستقل دليلا - مثل القياس - فمن باب
أولى أن يكون ذلك مرجحا .. ولهم أدلة أخرى يرجح إليها في
مظانها (٢) .

وجهة نظر

إن القاضي لم يلتزم بذاك المنهج الذي ذهب إليه وهو أن
الحديث - خبر الواحد - والقياس في مرتبة واحدة ، ولذلك يمكن
أن يتعارضا ، وإذا تعارضا سقطا .
لم يلتزم بذا المنهج هنا ، بل رآه في هذا الموطن يهدم
منهجه ذاك هدما ، ويأتي عليه من الأساس بالنقض والابطال ،
وذلك لأنه يقرر هنا أن الخبر الصحيح - الذي منه خبر الواحد -
مقدم في مراتب الأدلة على القياس من حيث القوة ، وأنه لا تعلق
بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح .

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٩٢ ، البرهان للجويني ج ٢ ص ١١٧

٢- البرهان للجويني ج ٢ ص ١١٧٨ .

وإذا كان ذلك كذلك فلماذا زعم هناك أن القياس وخبر

الواحد يتعارضان ؟

وقد راودتني شكوك حول صحة ما نسبته إليه الباجي ، وابن
برهان في المبحث الخامس حتى أنني كدت أنفني صحة ما نسباه
إليه هناك ، بيد أنني لم أعبر على سند قوي لذلك ..
وعليه فأنني أرى أن الأولى ترجيح ما نسبته إليه الجويني
في هذا المبحث على ما نسبته إليه الباجي وابن برهان هناك ،
ولعل منهما هذا التناقض الواضح بين الرايين للقاضي .

ومهما يكن من شيء فإن رأيه هنا هو الصواب الذي ينبغي
المصير إليه ، وإن كان يؤخذ عليه أن فيه تركاً لخبرين صحيحين
والأخذ بقياس أقل منهما قوة .

المطلب الثاني

الترجيح بين رواية الصحابي وفتواه
المتعارضتين عند القاضي

إذا افتى الصحابي بفتوى ما ، وكانت تلك الفتوى تعارض مروية له في ذات الموضوع الذي افتى فيه ، فهل ترجح فتواه على مرويته على فتواه ، أم لا ؟ يرى القاضي أنه إذا تعارض فتوى الصحابي ومرويته نفسه ، فإنه ترجح فتواه على مرويته ، وتسقط مرويته . واستدل على هذا :

الدليل الأول : راوي الحديث أفهم بالمقال ، وأتعد بالحال فإن افتى بخلاف ما روى ، دل ذلك على سقوط الحديث .

الدليل الثاني : افتاؤه بفتوى مخالفة لما رواه يعتبر ذلك في حد ذاته تهمة في ذلك الحديث ، واحتمالا لأن يكون الحديث الذي رواه منسوخا ، وقد سمع ناسخه ، فافتى به ، وهذا الذي يظن بالصحابي ، ولا يظن به غير هذا . نقل عنه هذا ابن العربي (١) ، الغزالي (٢) .

وترى طائفة أخرى أن فتوى الصحابي لا تؤثر في حجية الحديث بل إن الحديث الذي يرويه يرجح على فتواه مطلقا .

١- المحصول لابن العربي ص ٣٩٢

٢- المنحول للغزالي ص ١٧٥ .

ودليلهم في ذلك هو : أن قول الرسول - عليه الصلاة والسلام - حجة (١) .

والذي يظهر لي هو ترجيح الحديث الذي يرويه الصحابي على فتواه مطلقا ، وذلك هو الأولى ، ولا يعدو ما ذكره القاضي من أن يكون احتمالات فحسب ، لأنه لو كان الصحابي قد علم فعلا بأن الحديث منسوخ ، فإنه يجب عليه أن يبوح بذلك ، ويبلع الناس . وإذا لم يفعل ذلك ، يستبعد احتمال كون الحديث منسوخا . ثم انه ما الذي يضير أن يكون الصحابي ترك العمل بالحديث وخالفه في فتواه بتأويل من عند نفسه ، وليس إلا ؟ وهل الصحابي معصوم من الخطأ والنسيان ؟

ان الحجة يجب أن تكون في الحديث الذي يرويه ، وليس في فتواه ، مادام الحديث استجمع جميع شرائط الصحة ، ومادام الصحابي لم يصرح بأن الحديث الذي يرويه منسوخ بكذا وكذا . . . وهذا الذي ينبغي الاعتداد به ، واتخاذها راجحا على غيره .

وإذا رجحت مروية الصحابي على فتواه لا يعني ذلك طعنا فيه ، لأنه يحتمل أن يكون قد أوال الحديث باجتهاد منه ، واجتهاده ليس بحجة على أحد - على الصحيح - .

ومأذكرة القاضي مجرد احتمال لا قوة فيه ، لأن ترك الصحابي العمل بالخبر لا ينبغي أن يدل ذلك على سقوط الحديث ما لم يصحب تركه العمل به ببيان منه .

١- المحصول لابن العربي ص ٣٩٣ ، المنخول للغزالي ص ١٧٥ ،
التبصرة للشيرازي ص ٣٤٣ .

المطلب الثالث

ترجيح أحد معنيي الحديث بحمل
الصحابي له عند القاضي

إذا ورد في الحديث لفظ يحتمل معنيين ، وحمل الصحابي ذلك اللفظ على أحد المعنيين ، وترك المعنى الآخر ، فهل يرجح ذلك المعنى على المعنى الآخر ، أم لا يرجح عليه ؟ يرى القاضي أنه إذا حمل الصحابي لفظ الخبر على أحد معنييه ، لم يكن ذلك ترجيحاً لذلك المعنى على الآخر ، إلا إذا صرح الصحابي أن الذي فعله هو الذي علمه من قصد الرسول - عليه الصلاة والسلام - من اللفظ بقريظة شاهدها وقتئذ ؛ وعند ذلك يكون المعنى الذي حمل عليه اللفظ مرجحاً على المعنى الآخر للفظ ، ولكنه إذا لم يصرح بأنه علم ذلك من قصد الرسول لا يكون حملاً لأحد المعنيين ترجيحاً على المعنى الآخر . نقل عنه هذا الغزالي (١) ، الرازي (٢) .

وترى طائفة أخرى أن المعنى الذي حمل عليه الصحابي لفظ الخبر يرجح على المعنى الآخر مطلقاً ، ولا ينتظر من الصحابي تصريح بذلك ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .

١- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٢٧٤

٢- المحصول للرازي ج ٢ ق ٣ ص ١٨٤

٣- المستصفى للغزالي ج ١ ص ٢٧٣ ، المحصول للرازي ج ٢ ق ٣ ص ١٨٤ .

وبالنظر الى رأي القاضي هنا نجد المرء ان فيه التفتات
منه الى رايه المتمثل في عدم حجية قول الصحابي المبني على
الاجتهاد المجرد ، كما ان فيه التفتات الى رايه المتمثل بانه
لا ترجيح الا بقوة الدليل ، والدليل لا يقوى بمصير مجتهد اليه ،
وانما بطريق نقله ، وببوته .

وايما ما كان الامر فانه يفضل هنا ترجيح ما ذهب اليه
الصحابي مادام اللفظ يحتمل المعنيين ، لانه - كما قال القاضي
نفسه - هو اعلم بالتأويل ، واقعد بالحال من غيره .

وقد الحق القاضي بذا الموضوع : عدم ترجيح احد القياسين
على الآخر بقول الصحابي مطلقا ، كما نقل عنه ذلك الغزالي (١) .
وذلك لذات السبب الذي ذكره ..

المطلب الرابع

الترجيح بين خبرين عمل أحد راويه
بخبره دون الآخر عند القاضي

إذا روى صحابيان خبرين ، وكان الخبران متعارضين ، فم
عمل أحدهما بمدلول الخبر الذي يرويه ، ولم يعلم الآخر بمدلول
خبره ، فهل يرجح خبر ذلك الصحابي الذي عمل بمدلول خبره على
الذي لم يعمل بمدلول خبره ، أم لا يرجح بذلك ؟
يرى القاضي أنه لا يرجح أحد الخبرين على الآخر لأن راويه
عمل بمدلول خبره .
واستدل على ذلك :

العمل بمدلول الخبر لا يقع به الترجيح ، وإنما يرجح
بطريق النقل من الضعف والوهن ، وذلك هو شرط ما يتمسك به في
الترجيحات، ولا معول على ما لا يتعلق بطريق النقل في الترجيح.
نقل عنه هذا الجويني (١).

وترى طائفة أخرى أنه يرجح الخبر الذي عمل راويه
بمدلوله على الذي لم يعمل راويه بمدلوله ، وذلك لأن من لم
يخالف روايته عمله أولى لأن يكون أبعد من الكذب (٢).

وجه نظر

أن النظر المتأمل في ذين الرايين يهدي إلى القول

١- التلخيص للجويني ج ٢ ص ٨٤٦

٢- الأحكام للهادي ج ٤ ص ٢٥٢ ، التلخيص للجويني ج ٢ ص ٨٤٦ ،

المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٣٩٨ .

- ضرورة - بضعف رأي الطائفة الأخرى الذي اتخذ العمل مرجحاً من المرجمات ، وليس ذلك سديداً بطبيعة الحال ؛ لأن ذلك الراوي الذي لم يعمل بمدلول خبره لم يصرح بأن خبره منسوخ ، أو أنه غير صحيح ، فكيف يلف حوله احتمالات ، نصيب الواقع فيها قليل جداً ما دام لم يصرح بأي شيء حول مرويته ؟ وما المانع أن يكون ذلك الصحابي ترك العمل بمدلول خبره لتأويل عنده ؟

فم ان الزعم بأن الذي عمل بخبره البعد من الكذب مجازفة واجحاف لا اعتباره البتة ، لأنه اذا حكم على كلا الخبرين بالصحة وببوتة ، فكيف يتوقع أن يكون الكذب البعد من أحدهما ، واقترب الى الآخر بعد ذلك ؟

ولو كان صحيحاً ذلك التخمين لكان الأولى أن لا يكون هناك ثمة تعارض بين الخبرين لأن أحدهما حينئذ اصح من الآخر ، ولا تعارض بين ما هو صحيح ، وما هو اصح .
اذن ليس للاحتمال المزعوم أي اعتبار مادام كلا الخبرين صحيحاً ولا يرجح خبر على آخر الا بقوة الدليل ، والدليل لا يتقوى بمصير مجتهد اليه ؛ بل بطريق نقله ، وببوته ..

المطلب الخامس

الترجيح بين الجرح والتعديل عند القاضي

إذا تعارض الجرح والتعديل في راو ، فما أن يكون عدد الجارحين أكثر من عدد المعدلين ، أو يتساوى عددهم جميعاً ، أو يكون عدد المعدلين أكثر ، فهل يرجح الجرح على التعديل في هذه الحالات ، أم لا ؟

يرى القاضي أنه إذا تعارض الجرح والتعديل ، فإن الجرح هو الذي يرجح مطلقاً على التعديل مطلقاً إجماعاً . نقل عنه هذا الباجي (١) ، الشوكاني (٢) .

وهذا الذي ذهب إليه القاضي يوافق ما عليه الجمهور من المعدّنين والإصوليين ، ولهم أدلة كثيرة على ذلك يرجع إليها في مظانها (٣) .

وترى طائفة أخرى أنه يقدّم التعديل مطلقاً على الجرح ، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (٤) .

١- أحكام الفصول للباقي ج١ ص٣٠٩

٢- إرشاد الفحول للشوكاني ص٦١

٣- كشف الأسرار للبخاري ج٣ ص١٩٨ ، أحكام الفصول للباقي ج١ ص٣٠٩

٤- علوم الحديث لابن الصلاح ص٩٩ ، الأحكام للأبدي ج٢ ص١٢٤ ،

الكفاية للخطيب ص١٠٧ إرشاد الفحول للشوكاني ص٦١ .

٥- المقدمة لابن الصلاح ص١١٩ .

وترى طائفة ثالثة انه يقدم ما كان اكثر ، فان كان عدد المعدلين اكثر ، قدم التعديل ، وان كان عدد المجرحين اكثر قدم الجرح ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع اليها في مظانها (١).

وترى طائفة رابعة انه اذا كان التعديل والجرح مبهمين ، قدم التعديل ، وان كان احدهما مبهما ، والآخر مفسترا ، قدم ما كان مفسترا على المبهم منهما ، وان كانا مفسترين قدم الجرح مطلقا على التعديل ، ولهم ادلتهم على هذا يرجع اليها في مظانها (٢).

هذه هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وجهة نظر

ان لرأي الطائفة الرابعة قوة ودقة ، وهو الاولى بالترجيح في نظري ، ذلك انه بالتفسير يتجلى كل شيء ، وينكشف الظلام . وليس صحيحا دعوى الاجماع التي ذكرها القاضي ، وخير دليل على ذلك هذه الآراء المختلفة في الموضوع .

وايا ما كان الامر فان الاولى عند تعارض الجرح والتعديل التفسير ، فاذا فستر الجرح ما جرح به ، والمعدل ما عدل به ، لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح (٣).

١- الكفاية للخطيب ص١٠٧ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص٦١

٢- الرفع والتكميل للكنوي ص٥٤

٣- المصدر نفسه ص٦١ .

المطلب السادس

الترجيح بين الدليل الحاضر والدليل المبيح عند القاضي

إذا ورد دليلان على حكم شرعي، وكان أحدهما حاضرا ، والآخر مبيحا ، فهل يرجح الدليل المبيح على الحاضر ، أم العكس ؟ يرى القاضي أنهما يتعارضان ، ويستقطان ، ويرجع إلى دليل آخر لمعرفة حكم الواقعة التي تعارضا فيها، ولا يرجح أي منهما على الآخر .
واستدل على هذا :

الحظر والاباحة حكمان شرعيان ، يفتقر في اقيبات كل واحد منهما إلى شرعه، فلا يجب أن يكون لأحدهما مزية على الآخر، نعم إن تحريم ما أحل الله بمنزلة تحليل ما حرّمه الله، لذلك لا يجوز الاقدام على أي منهما إلا بدليل .. نقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) .

وترى طائفة أخرى أن الدليل الحاضر يرجح على الدليل المبيح مطلقا ، لأن الحكم بالحظر أحوط (٣) .

١- التلخيص للجويني ج٢ ص٨٢٧

٢- احكام الفصول للباي ج٢ ص٦٧٢

٣- المحصول للرازي ج٢ ق٢ ص٥٨٧ ، التبصرة للشيرازي ص٤٨٤ ،
الاحكام للامدي ج٤ ص٢٦٩ ، احكام الفصول للباي ج٢ ص٦٧٠ .

وترى طائفة مخالفة أن الدليل المبيح يرجح على الدليل الحاضر مطلقا، ولهم أدلتهم على ذلك يرجع إليها في مظانها (١) هذه هي أهم الآراء في هذه المسألة .

والذي يظهر لي أن ما اختلفت إليه القاضى فيه القوة والصواب ، لأن الترجيح يقوم على وجود مزية من المزايا في الدليل الراجح ، وفي حقيقة الأمر ليس بين هذين الدليلين ثمة مزية صالحة للترجيح بها ، ولا يعدو من أن يكون ما يذكر مجرد تحكم لا سند له في الواقع ..

وليس صحيحا الترجيح بينهما بدعوى الاحتياط ، وذلك لأن الاحتياط ليس بطريق النقل ، وقد مر - ما قاله القاضى - وهو صواب - أن شرط ما يتمسك به في الترجيحات أن تكون مؤثرة في طريق النقل بقطعة فيها غلبات الظنون، فما كان قطعي الثبوت مطلقا لا يعارضه ما كان ظني الثبوت .

ثم انه من غير المستبعد ترجيح الدليل المبيح على الحاضر وهو الاحوط ، لأن الذي يحتاط في حقيقة الأمر هو الشرع ، وليس المكلفين .

وعليه فلا بد من لما ذهب إليه القاضى، وهو الأولى بالاتباع لأن تحريم المباح لا يقل جرما عن تحليل الحرام ، وليس بيد أحد سلطة التحريم والتحليل مصداقا لقوله تعالى ((ولا تحولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون)) (٢).

١- احكام الفصول للباي ج ٢ ص ٦٧٢ ، شرح تنقيح الفصول للقراني

ص ٤٠٧ ، الاحكام للامدي ج ٤ ص ٢٦٩

٢- سورة النحل آية : ١١٦ .

المطلب السابع
الترجيح بين الدليل النافي والدليل
المثبت عند القاضي

إذا ورد خبران ، وكان أحدهما نافيا حكما ما ، والآخر
مثبتا لذلك الحكم ، فإني منهما يرجح على الآخر ؟
يرى القاضي أن ذين الخبرين يتحقق فيهما معنى التعارض
- الذي هو التساوي بين الدليلين - ، ولا يصح ترجيح أحدهما على
الآخر ، لأنه لا مرجح لأي منهما ، ومعنى هذا أنهما يسقطان ،
ويصار إلى غيرهما .
واستدل على هذا :

النفي مما يصح نفيه ، ويقطع به ، وكذلك يصح نقل الإثبات
ويقطع به ، فلا يرجح أحدهما على الآخر ، ولأن كل واحد منهما مثبت
وناف في الوقت نفسه . . نقل عنه هذا الجويني (١) ، الباجي (٢) .

وترى طائفة أخرى أن الدليل النافي يقدم على الدليل
المثبت ، لأنه لو تقدم تقدم النافي على المثبت ، كانت فائدته
التأكيد ، ولو تقدم تأخره عنه كانت فائدته التأسيس ،
والتأسيس أولى من التأكيد ، ولهم أدلة أخرى يرجع إليها في
مظانها (٣) .

١- التلخيص للجويني ج٢ ص ٨٢٦

٢- أحكام الفصول للباجي ج٢ ص ٦٦٩

٣- الأحكام للمهدي ج٤ ص ٢٧١ .

وترى طائفة شالفة ان الدليل المصبت يعتمد على الدليل
النافي .. ومن هؤلاء من يرى ان الدليل المصبت للطلاق والعتاق
يعتمد على الدليل النافي لهما ، ولهم ادلتهم على ذلك يرجع
اليها في مظانها (١).

هذه هي اهم الآراء التي وردت حول ذا الموضوع .

وبطبيعة الحال ذا الموضوع لا يختلف كثيرا عما سبقه اننا
والترجيح فيه لا يقوم على اساس قوي ، وذلك لان هناك تساويا
بينهما في كل المزايا التي يمكن ان يرجح بها دليل على آخر ،
الامر الذي يتعذر معه الترجيح بينهما .
اذن ما ذهب اليه القاضي هو الاسلام والاخرى بالترجيح .

الباب الرابع

أثر آراء القاضي في بعض كتب الأصول ، وانفراداته .

في هذا الباب حاولت فيه أن أبين مدى تأثير آراء القاضي في بعض كتب الأصول المشهورة ، والتي يعقل آرائها نالت تلك الكتب تلك المكانة العلمية المتفوقة على غيرها من كتب الأصول ، ثم حاولت الحصر الآراء التي أضافها القاضي إلى علم الأصول ، وقد سميت تلك الآراء انفرادات قاصداً بذلك الآراء التي كان أول من قال بها ، ثم تابعه عليها أكثر علماء الأصول المشاهير ، وهذا يعني أن القاضي لذي شأن عظيم ، ومكانة عليا بين علماء الأصول عامة ، وعلى طريقة المتكلمين خاصة ، ويعتبر بحق مدرسة أصولية فريدة لا يمكن انكار ما كان من دور في تطوير ، وتنشيط قواعد وأركان هذا العلم الشريف عامة ، وعلى طريقة المتكلمين خاصة .

وقد قسمت مباحث هذا الباب إلى فصلين وهما :

الفصل الأول : أثر آراء القاضي في بعض كتب الأصول .

الفصل الثاني : انفرادات القاضي في علم أصول الفقه .

الفصل الأول

أثر آراء القاضى فى بعض كتب الأصول .

يحتوى هذا الفصل على ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : أثر آرائه فى كتاب أحكام الفصول للباي .
- المبحث الثانى : أثر آرائه فى كتاب المستصطفى للغزالي .
- المبحث الثالث : أثر آرائه فى كتاب شرح الكوكب للفتوحى .

تمهيد

كما سبق أن بينت أهمية آراء القاضي الأصولية التي انشرت
علم الأصول ، نتيجة لذلك فقد انشرت تلك الآراء في كثير من
أعلام الأصول ، وكتبهم ، وكلما تجد أصوليا على طريقة المتكلمين
إلا وقد تأثر نوعا ما بآراء القاضي الأصولية المبعثرة في
شفايا كتبهم .

وقد اخترت ثلاثة كتب لثلاثة من أعلام علماء الأصول ، وقد
تأثرت كتبهم بآراء القاضي تأثرا كبيرا ، وإن كان هناك تفاوت
بين درجات التأثر بينهم ، ووقع اختياري على كتب هؤلاء الثلاثة
ذلك لأن القاضي قد كان مالكا ، فإن تأشير آرائه في أهم كتاب
ومرجع لأصول فقه المالكية ولا بد من اظهار ذلك ، ولذا اخترت
كتاب احكام الفصول الذي يمثل أهم مرجع أصولي لأصول فقه
المالكية .

ونظرا إلى أن الطريقة التي انتهجها القاضي في تأليفه
في علم الأصول كانت طريقة المتكلمين ، فإنه لا بد من بيان أثر
آرائه في أحد أهم الكتب التي كتبت على تلك الطريقة ، وقد
وقع اختياري على كتاب المستصفي للغزالي ، لما له من قيمة
علمية رفيعة ، ولما يتمتع به مؤلفه من علم عزيز في أصول
الفقه .

وكانت لدي رغبة ملحة في أن أبين مدى تأثير آراء القاضي
على أحد أهم كتاب الفقه أيضا على طريقة المتكلمين ، وهو كتاب
البرهان للجويني ، بيد أن رغبتي تلك لم تتحقق ، وذلك نظرا . .

الى وجود ما فيه الكفاية في تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب الذي بين فيه المسائل التي خالف فيها الجويني القاضي ، وهي بطبيعة الحال مسائل قليلة ، ولما التي وافقه فيها فهي كثيرة ولذلك اكتفى بسرد ما خالفه فيها فقط .

وخشية من تكرار ما قيل تجاوزت كتاب البرهان ، وأنا على يقين كل اليقين بأن آراء القاضي أثرت فيما تأسير فيه ، وقد كان مصدر التأسير في كتب أصولية أخرى ، تأثر فيها مؤلفوها بالبرهان .

اذن اخترت المستصغى اضافة الى ما له من أهمية ، ليكون الكتاب الذي يمثل مدى تأسير آراء القاضي في الكتب التي ألفت على طريقة المتكلمين ، ولبيان مدى تأسير آرائه على علماء الأصول من المذهب الشافعي .

ولما الكتاب الثالث - شرح الكوكب المنير لابن النجار - فقد وقع عليه اختياري ليكون مكملاً لآخر آراء القاضي في كل المذاهب - ما عدا الحنفية - ، ولأبرهن بأن تأسير آرائه لم يكن مقصوراً على المذهب المالكي ، ولا على المذهب الشافعي ، وإنما شمل كذلك المذهب الحنبلي ، وقد ألفت مؤلف هذا الكتاب يكفر من نقل آراء القاضي الأصولية .

ولم ألت كتاباً واحداً من الحنفية عني مؤلفه بنقل آراء القاضي اللهم إلا ما كان من عبد العلي في فواتح الرحموت ، والبخاري في كشف الأسرار ، وكليهما كانا شحيحين في نقل آراء القاضي .

هذه هي الدوافع وراء اختياري تلك الكتب الثلاثة دون غيرها من كتب الأصول ، وأرى أن في ذلك ما يشفي العليل ، ويروي الغليل بإذن الله تعالى .

المبحث الأول

نثر آرائه في احكام الفصول للباجي

نبذة عن مؤلف الكتاب (١):

هو ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن ايوب ، بن وارك
التجيبى ، الوندلسى ، القرطبى ، الباجى ، المالكى ، ولد
بمدينة بطليوس عام ثلاثه بعد المائتة الرابعة من الهجرة .

حياته :

نشأ الباجي في بيت علم ، ونباهة ، واتجه الى طلب العلم منذ
نعومة اظفاره ، وقد انتقلت به أسرته من مولده - بطليوس -
الى باجة ، وهناك اخذ يتعلم على مشايخ جميع اصناف العلوم من
آدب ، وشعر ، وفقه ، وحديث ، وتفسير ، وبرع في هذه العلوم
كلها .

وقد رحل عن الوندلس بعد ان ملا وفاضه بشتى انواع العلوم
وحظ رحاله في بغداد بعد ان جاور بيت الله الحرام - حماه
الله - ثلاثه اعوام ، ومن بغداد رحل الى الموصل في الشام ،
وتولى فيه القضاء لمدة عام مما يدل على تمكنه من العلوم
باصنافها ، ولم تكن الشام محطته الاخيرة ، بل رحل الى مصر
حيث تلقى فيها بعض العلوم على علمائها .

-
- ١- ترتيب المدارك للقاضي عياض ج٤ ص ٨٠٢ ، وفيات الاعيان لابن
ظلكان ج٢ ص ٤٠٨ ، شجرة النور الزكية لمخلوف ص ١٢٠ ،
شذرات الذهب لابن العماد ج٣ ص ٣٤٩ ، البداية والنهاية
لابن كثير ج١٢ ص ١٢٢ ، نفع الطيب للتمسائي ج٢ ص ٦٧ ،
مقدمة احكام الفصول بتحقيق الجبوري ص ٩ .

تمكنه من علم أصول الفقه :

ونظرا الى تمكن الباجي من شتى العلوم من فقه ، وادب ، وتفسير ، وحديث ، فان هناك علما آخر تمكن منه ايما تمكن وهو علم اصول الفقه الذي يعتبر علما من اعلامه ، بل مرجعا من مراجعه . وقد حصل فيه على مكانة علمية مرموقة ، وخير دليل على هذا كتبه الاصولية ، وبالاخص كتابه احكام الفصول في احكام الاصول الذي اخترته لما فيه من علم وفير ، وفهم دقيق للاصول ، وله كذلك كتاب ترتيب المنهاج في ترتيب الحجاج .

وفاته :

ولكل اجل كتاب ، لقد امضى الباجي ردحا من الزمن تربح من خلاله على عرش رئاسة المالكية في الاندلس ، واصبح مفتيهم ومصطحهم ، حتى اذا غادر باجة متجها الى المرية المغربية سعيا وراء التاليف بين رؤساء الاندلس على نصرته الاسلام ، وجمع كلمتهم مع ملوك المغرب المرابطين ، وهناك توفاه الله في ليلة الخميس التاسع عشر من شهر رجب عام اربعة وسبعين بعد المائة الرابعة من الهجرة النبوية .

وذلك عن عمر يناهز الحادية والسبعين سنة ، وصلى عليه ابنه ابو القاسم احمد بن سليمان ، ودفن بالرباط على ضفة البحر . رحم الله ابا الوليد رحمة واسعة .

نبتة عن كتابه واثر آراء القاضي فيه .

يعتبر كتابه هذا من أهم مراجع أصول فقه المالكية ، ومن أهم مراجع ^{عبر} الأصول المقارن ، وقد عني مؤلفه فيه بالتركيز على المسائل الأصولية المختلفة فيها ، وسلك في ذلك مسلك سرد الآراء للأصوليين المعاصرين له ، والسابقين عليه ، ولم يكتف في ذلك بنقل آراء المالكية في المسائل التي درسها ، وإنما كان ينقل آراء الحنفية ، والشافعية ، والظاهرية وأحيانا الحنابلة في تلك المسائل ، وقد دأب على نقل حجج وأدلة تلك الآراء ، ليتمكن من مناقشتها ، والرد عليها ، أو قبولها ، وبذلك تجنب التقليد القائم على التعصب ، ولم يكن ذلك المالكي الذي همه عند عرض الآراء المختلفة في المسائل ترجيح ما يراه المالكية وان كانت أدلتهم فيها ضعيفة ، أو غير قوية ، بل كثيرا ما رجح آراء أصحاب المذاهب الأخرى على آراء المالكية ، ولم يكن يذهب إلى ترجيح رأي على آخر لأن الجمهور كانوا يرون ذلك الرأي ، وإنما تجرد من عدة مذاهب الجمهور ، واتخذ قوة الأدلة نبراسا يهتدي به ، وكأنه بذلك يؤكد على مدى تأثره بآراء القاضي الأصولية التي منها أن الرأي لا يتقوى بمصير أحد إليه ، وإنما يتقوى ، ويرجح على غيره بقوته ، وسلامته سندا ، ومثنا .

وبالقضاء نظرة عجي على ما حواه هذا الكتاب من علم ، وفقه ، يتبدى مدى اثر آراء القاضي فيه .

استهل الباجي كتابه بالتطرق لفصلين هامين يحتاج إلى معرفتهما كل من أراد أن يخوض غمار هذا العلم الشريف، وهما:

الفصل الأول : الحدود التي يحتاج إليها في الأصول ، وهي المصطلحات التي عليها مدار هذا العلم ، وقد بين هذه المصطلحات بياناً شافياً ، كانت غايته في ذلك التيسير على القارئ حتى يتمكن من فهم موضوعات هذا العلم .

الفصل الثاني: بين فيه الحروف التي تدور بين المتناظرين وتشتد الحاجة إلى معرفتها ، وهي حروف المعاني .

وبعد هذين الفصلين القيميين تناول أبواب الكتاب التي وصلت إلى اثني عشر باباً .

في الباب الأول : تعرض فيه لبيان أدلة الشرع التي قسمها إلى ثلاثة أضرب ، وهي :

أ- الأصل ، وهو الكتاب ، والسنة ، والإجماع .

ب - ومعتقود الأصل ، وهو لحن الخطاب ، وفحواه ، ومعناه (القياس) ، والحصص .

ج - استصحاب حال ، وهو استصحاب حال العقل .

والباب الثاني : تعرض فيه للواجب المخير ، وأنواعه ، وضمن هذا الباب بفصلين ، وسبع عشر مسألة .

والباب الثالث : سخره لدراسة ما يتعلق بالعموم ،

والقسامه ، وأحكامه ، وانتظم تحت ذا الباب أربعة فصول ، واثنتا عشرة مسألة .

والباب الرابع : خصمه ببيان أحكام ما يقع به التخصيص ،
و درس كل ما يتعلق به من مباحث ، وذلك من خلال فصول ثلاث ،
وأربع عشرة مسألة .

وفي الباب الخامس : تناول حكم المجل ، ودرسه في فصول
أربعة ، وأربع مسائل .

وفي الباب السادس : استخلصه لبيان أحكام البيان ، وقصر
ذا الباب على فصلين اثنين ، وثلاث مسائل .

والباب السابع : تناول فيه أحكام أفعال الرسول - عليه
الصلاة والسلام - واشتمل على أربعة فصول ، وثلاث مسائل .

والباب الثامن : تعرض فيه بدراسة أحكام الإخبار ،
وتحتته ثمانية فصول ، وأربع مسائل .

والباب التاسع : جعله خاصا بالدفاع أن التعبد قد ورد
بوجوب العمل بخبر الواحد ، وانتظم تحت ذا الباب ثلاثة فصول ،
وثلاث مسائل .

والباب العاشر : تناول فيه صفات العدالة ، وبحث كل
المسائل التي تتعلق بالرواية ، والنسخ ، وذلك كله في سبعة
وأربعين فصلا ، ولم يتعرض في هذا الباب لأي مسألة .

والباب الحادي عشر : اختصر ه على دراسة مباحث الاجماع ،
وذلك في ثمانية عشر فصلا .

والما الباب الثاني عشر : فقد بحث فيه في معقول الاصل ،
وكل ما يتعلق به من قياس ، واستحسان ، واستصحاب ، واجتهاد ،
وتعارض وترجيح ، وقد اشتمل ذا الباب على اكثر فصول الكتاب ،
اذ بلغ فصوله ثلثا وسبعين فصلا .

هذا هو محتوى كتاب احكام الفصول للباجي ، وقد تبدى
انفراد بطريقته ترتيبه ابواب كتابه ، وقد كان الباجي انشاء
درسته مواضع كتابه متميزا بالربط بين فقرات الكتاب ، و اظهار
العلاقة بينها مما ترتب عليه تفوق الكتاب في بابيه ، وبراعة
مؤلفه ، وتمكنه .

وكما سبق ان رجحت كون القاضي مالكيًا في الفروع ، فان
الباجي أكد ذلك في كتابه هذا ، اذ كثيرا ما كان يطلق عليه
- عند ما ينتقل رأيا له في مسألة ما - لفظ " شيخنا " ، ومن
" اصحابنا " .

وقد تأسر الباجي في كتابه هذا بآراء القاضي تافرا ،
تجلت آفاره في جل فقرات الكتاب ، ولذلك لا غرو ان ينتقل عنه
ما يربو على اثنين وخمسين رأيا ، ولم يكن يكتفي بنقل تيك
الآراء ، بل كان يرجح اكثرها ، حتى بلغ ما رجحه من آرائه
ثلثيها ، ولم يخالفه الا في آراء معدودات ، ولا يفتق تافرا
الباجي بآراء القاضي في هذه الآراء التي نقلها عنه فقط ،
وانما هنالك آراء انفراد بها القاضي ، وتبعه عليها الباجي ،

- وان لم ينسبها في كتابه الى القاضي . . مثل حكم الزيادة على النص ، والنقصان من النص ، وغير ذلك من المسائل - .
وان كان الباجي قد توقف في بعض آرائه ، فانه يمكن اعتبار تلك الآراء راجحة عنده ، وذلك لأن المعهود عنه في كتابه هذا مناقشة الآراء وحججها ، والترجيح بينها بعدئذ .

اذن يمكن القول بأن الباجي تامل في كتابه هذا بآراء القاضي تاملًا كبيرًا ، ترتب عليه اضعاف البهائم والتفوق على كتابه ، وتميظه بين كتب الأصول المقارنة .
ويمكن تصنيف الباجي ضمن أولئك الذين نهجوا منهج القاضي في دراسة مباحث الأصول ، اعني الاستقلالية ، وعدم التبعية ، والتقليد ، والانبهار برأي اختلف اليه الجمهور ، بل القوة كل القوة في الأدلة وليست بالضرورة فيما ذهب اليه فلان ، او علان .
وهكذا تامل الباجي في كتابه بآراء القاضي الأصولية .

المبحث الثاني

أثر آراء الفاضل في كتاب المستصفي للغزالي .

نبذة عن مؤلف الكتاب (١) :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ، الطوسي ، الغزالي ،
حجة الإسلام ، ولد بطوس عام خمسين بعد المائة الرابعة .

حياته :

نشأ الغزالي يتيماً ، ضعيف الحال ، وقدم نيسابور مختلفاً الى
درس امام الحرمين الجويني في طائفة من الشبان من طوس ،
وجدّه ، واجتهد حتى تخرج عن مدة قريبة ، وبذل الإقران ، وصار
أنظر أهل زمنه ، ورحل عن نيسابور بعد وفاة امام الحرمين ،
وصار الى المعسكر حيث احتل من مجلس نظام الملك القبول ،
واقبل عليه لعلو درجته ، وشهرته ، وحسن مناظرته ، وجرى
عبارته ، وكانت بغداد احدى محطاته ، فقد درس في المدرسة
النظامية الميمونة .

تمكن من علم أصول الفقه :

من المعلوم أنّ الغزالي قد حاز على نصيب وافر من شتى أنواع
العلوم من تفسير ، وحديث ، وفقه ، وفلسفة ، وكلام ، ومنطق ،
وغير ذلك ، ولعل من أهم العلوم التي برع فيه ، وشاع صيته ...

١- طبقات الشافعية للسبكي ج ٦ ص ٢٠٤ ، الاعلام للزركلي ج ٧

ص ٢٤٧ ، الفتح المبين لطبقات الأصوليين للمراغي ج ٢ ص ١٦٧٥

الفكر الأصولي لأبو سليمان ص ٣٢١ .

فيه ، وانتشر ذكره بسببه في الإفاق هو علم أصول الفقه ، فقد نظر في هذا العلم ، وصنّف فيه تصانيف ، وسبك فيه الخلاء ، وحرّر مسائله ، حتى أضحى في عصره العالم الأصولي الأوحد المترجم على عرش علماء الأصول ؛ ولا عرو في ذلك فقد تلقى هذا العلم على يد امام الحرمين ، الذي كان أوحد زمانه في كل أنواع العلوم ، وخاصة في هذا العلم الذي ما وجد له مثيل في عصره .

وليس أدل على تمكن الغزالي من هذا العلم تصانيفه الكثيرة التي من أجلها : المستصفى من علم الأصول ، وتهذيب الأصول ، والمنخول من تعليقات الأصول ، وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل .

وفاته :

عاد الغزالي في أواخر أيامه الى بلده - طوس - واتخذ هناك مدرسة اهتم فيها بتعليم الناس ، كما اتخذ خانقاه للصوفية ، وقد وزع أوقاته على وظائفه الحاضرين ، والمقبليين على العلم ، والتحصيل ، وقضى على تلك الحالة ردا من الزمن حتى توفاه الله في يوم الاثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة ، عام خمسة وخمسمائة من الهجرة ؛ وذلك عن عمر يناهز الخمسة والخمسين سنة .. رحم الله حجة الإسلام رحمة واسعة .

١٦٢٢ آراء القاضى فى كتابه المستصفى .

وكما سبق اعتبار ابن خلدون ذا الكتاب ضمن الكتب الأربعة التى هى أركان وقواعد علم الأصول على طريقة المتكلمين ، وقد أصاب فى حكمه ذلك ، بل لو لم يدرج هذا الكتاب من ضمن تلك الكتب، لكان فى حكمه نظر ؛ وذلك لأن المستصفى يمثل فى مادته وموضوعه مرجعا أساسيا ، لا غنى عنه لكل من أراد الخوض ، أو النظر فى علم الأصول ، أو أراد التبحر فى أحكام مسأله ، ومباحثه ..

وانى لعلى يفتين أنه لن يكتمل نضج أي أصولى ما لم يسع كتاب المستصفى قراءه ، وفهما ، ومطالعه ؛ لأنه يعتبر آخر الكتب الأربعة تاليفا ، وأحكمها صياغة ، وأدقها عبارة ، بل ان مؤلفه ساعده اطلاعه على الكتب الثلاثه حتى وصل بكتابه الى قمة النضج العلمى ، والتفرد فى تاليفه ، وأن يضمته بفره جهود سابقه ..

حقا انه كان تلميذا حصيلا لإمام الحرمين ، الذى يعتبر أيضا تلميذا نجيبا للقاضى فى آرائه الأصوليه ، وان كان لم يعاصره جسديا .

انه يمكن القول بأن كتاب المستصفى اسم على مسمى ، فقد استصفاه مؤلفه ، ووفتق فى استصفائه كل ما يحتاج الى معرفته فى هذا العلم الشرعى المجيد ، بل انه أبدع فى تحرير مسائل النزاع فى المسائل المختلفه ، وقد تجنب الإطاله ، والاختصار ، وكان وسطا فى كل شيء ، ولذا فإنه قد وفى بوعده الذى قال فيه :

" ثم ساقني قدر الله تعالى الى معاودة التدريس، والإفادة فاقترح علي طائفة من محطلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه ، صرف العناية فيه الى التلخيص بين الترتيب والتحقيق ، والى التوسط بين الإخلال والإملا على وجه يقع في الفهم ، دون كتاب تهذيب الأصول لميله الى الاستقصاء ، والاستكثار ، وفوق كتاب المنحول لميله الى الإيجاز والإختصار، فاجبتهم الى ذلك مستعينا بالله ، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني ، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني ، فصنفته ، واتيت فيه بترتيب لطيف ، عجيب ، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ، ويعينه الاحتواء على جميع مسارج النظر " (١)

وبالثناء نظرت عجلي في محتوى هذا الكتاب يزداد تفوقه جلاء ووضوحا ، وصدقا .

صدر الغزالي كتابه هذا بخطبة اتبعها ببيان حد علم أصول الفقه ، وبيان مرتبته ، ونسبته الى العلوم ، وكيفية دورانه على الأقطاب الأربعة التي هي موضوع الكتاب، وقبل تناول تلك الأقطاب الأربعة بالدراسة تطرق الى دراسة بعض المسائل التي تتعلق بالمنطق والكلام أكثر من تعلقها بعلم الأصول، وان كان الغزالي يرى أن تلك المبادئ ينبغي أن يعرفها الأصولي الذي يريد أن يخوض غمار هذا العلم، وقد أطل الكلام حول هذا الموضوع خلافا للبراجي الذي ما كان وقوفه على المسائل المنطقية طويلا . ثم انتقل بعد ذلك الى دراسة ما يتعلق بالأقطاب الأربعة من مسائل ، وقد قال عن تلك الأقطاب بأنها هي التي عليها مدار علم أصول الفقه .

ففي القطب الأول الذي سماه " الثمرة " تناول فيه فنوناً
أربعة بين فيها حقيقة الحكم الشرعي، وما يتعلق به من مسائل،
واقسام الحكم الشرعي، وأركانه، وما يظهر به هذا الحكم .

والقطب الثاني سماه " المثمر " لأنه بعد معرفة الثمرة ،
لا أهم من معرفة المثمر، وذلك المثمر عنده هو الأدلة الشرعية،
وقد درس هذه الأدلة مقسماً إياها على أصول أربعة وهي :
الكتاب ، وكل ما يتعلق به من مباحث ، والسنة ، وما يتعلق بها
من مسائل ومباحث ، سواء في السند ، أو في المتن ، والاجماع
وما يتعلق به من أحكام ، ومسائل ، ودليل العقل والاستصحاب ،
واختصر الكلام حول هذا الأخير نوعاً ما، وإن كان قد اختتم
دراسة هذه الأصول الأربعة بدراسة أصول أطلق عليها بأنها :
أصول موهومة ، وهي شرع من قبلنا ، وقول الصحابي، والاستحسان،
والاستصحاب .. وحاول مع كل ما أتوت من قوة العلم، والذهن أن
يبرهن على أن هذه ليست من أصول الأدلة الشرعية .

والقطب الثالث : سماه " طرق الاستفهام وكيفية " ، ويعني
بذلك وجوه دلالة الأدلة، وتطرق عند دراسة هذا القطب إلى أهميته
وأنه هو عمدة علم الأصول ، وميدان سعي المجتهدين في اقتباس
الأحكام من أصولها ، وتناول بعد ذلك ما يدل عليه اللفظ وهو:
المنظوم واعتبر هذا الفن الأول من الفنون الثلاثة التي تشتمل
عليها هذا القطب الثالث، وكل ما يتعلق به من مباحث مثل اثبات
اللفظ بالقياس ، وطرق فهم مراد الخطاب، والحقيقة والمجاز ..
وتناول كذلك ما يتعلق بالظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام
والخاص، وكل ما يتعلق بهذه الأصول من مسائل ومباحث ...

وتناول في الفن الثاني ما يدل عليه اللفظ من حيث الفحوى والإشارة ، وكل ما يتعلق بذلك من مباحث .

وأما الفن الثالث، فقد خصصه لدراسة معقول اللفظ ، وهو: القياس، وتطرق الى مسائل كثيرة تتعلق بهذا الفن، ولم يفته إلا الشيء اليسير مما يتعلق بمباحث هذا الفن .

وأما القطب الرابع الأخير فقد سماه " المستثمر " وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ، ويقابله المقلد ، وتناول في هذا القطب الاجتهاد وما يتعلق به من شروط ، وأحكام ، وتطرق أيضا لمسائل التفتيد ، والاستفتاء ، ومباحث التعارض والترجيح ، وما يتعلق بهما من مباحث ، ومسائل ...

هذا هو محتوى كتاب " المستصفي من علم الأصول " وهناك شبه تقارب بين ترتيب الغزالي أبواب كتابه ، وترتيب القاضي أبواب كتبه الأصولية، وذلك نابع من تأثر الغزالي بإمامه - الجويني - الذي هو بدوره كان متأثرا بالقاضي وآرائه الأصولية ..

ولا شك أن كل فقرة من فقرات هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على تمكن الغزالي ، وتبجرحه في هذا العلم .
وإذا كان هذا هو المستصفي وذلك مؤلفه ، فما هو أثر آراء القاضي في هذا الكتاب ، وعلى مؤلفه ؟

للإجابة على هذا السؤال يمكن القول بأن المستصفي مدونة، ومرجع أساسي لآراء القاضي الأصولية، وإذا كانت المكتبات الآن الأصولية تشكو من عدم العثور على مؤلف أصولي متكامل للقاضي ، فإن المستصفي يعتبر - وبكل حق وصدق - المعدن الأساس لآرائه ،

وقد اُحصيت آراء القاضي المبعثرة على جنبات هذا العجم ،
فالمغيباتها تربو على سبعين رأياً ..
واضح الى ذلك آراء اخرى كثيرة وجدتها ، ولم ينسبها الى
القاضي ، وقد انفرد القاضي بها ، ولم يسبقه احد اليها ، كما
هو الحال في تعريف النسخ ، والحياس ، والامر ، وغير ذلك ..

وبالتأمل الدقيق في هذه الآراء التي نقلها الغزالي عن
القاضي ، سواء منها ما نسبها اليه ، او لم ينسبها اليه
- وما اكفر ذلك - ، فانه يمكن القول بان الغزالي قد تابع
القاضي على اكثر من ثلاثمائة اربع تلك الآراء ، ورجحها على
غيرها من الآراء ، ولم يترك الا آراء معدودات خالف فيها القاضي
وجل - انفردات القاضي قد عني بنقلها والاشارة اليها في اكثر
الاحيان ، بل انه كان يتميز انه عند نقله آراء القاضي الاصولية
ينقلها مع ادلتها ويعززها بحججها مما سهل معه معرفة اكثر
آرائه موثقة حتى انه ليخيل الى المرء وهو يطالع في كتاب
المستصفي انه يقرأ كتاباً لمؤلف اسمه القاضي ، وذلك نظراً
لكثرة ورود اسمه ، على صفحات الكتاب .

واذا كان الغزالي قد تكفل بنقل آراء القاضي الاصولية ،
التي هي بمثابة مؤلف اصولي للقاضي ، فانه يمكن تفسير ذلك
بان توافره بآراء القاضي عائد الى توافر معلومه - الجويني -
بآراء القاضي قبله .. اذ سر - الجويني ان يلخص احد اهم كتب
القاضي الاصولية وهو التقريب والارشاد في ترتيب طرق الاجتهاد ،
وابى الا ان يسير على طريقة ومنوال القاضي في كتابه الجليل
" البرهان " .

ولعل أهم ما تأسر به الغزالي من آراء القاضي رآيه المتمثل في انتهاج منهج الاستقلالية ، وعدم التأثر والانبهار بالأراء بمجرد ذهاب فلان ، أو إعلان اليه ، بل لا بد من الموازنة بين الأدلة ، فما كان منها صالحا للترجيح بقوته ، وإلا فلا .

اذن ما نوه به ابن خلدون من اعتبار تلك الكتب الأربعة دعائم وأركان وتواعد هذا العلم ما كان ليقول ذلك لو كان عفر على مؤلف متكامل لأصول فتحه القاضي الذي بفضل آرائه المتميزة في الأصول .. وبفضل انفراداته الأصولية التي تابعه عليها امام الحرمين - الجويني - ، وحجة الاسلام - الغزالي - نالا كتابيهما قيمة علمية ، رفيعة .

وعلى كل فان اثر آراء القاضي على المستصفي جلي ، وواضح وضوح الشمس في يوم صحو ، ولولا حرص الغزالي ، وقبلة شيخه الجويني على تدوين ونقل آراء القاضي في كتابيهما ، لما علم ذلك المستوى الأصولي الرفيع الذي كان يتحلى به . هذا هو اثر آراء القاضي في كتاب المستصفي من علم الأصول .

المبحث الثالث

أثر آراء القاضي في شرح الكوكب المنير .

نبذة عن مؤلف الكتاب (١):

هو أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفنتوحى المصري ، الحنبلي ، الشهير بابن النجار . كان ميلاده في ربوع مصر عام ثمانية وتسعين بعد المائة الشامية .

حياته :

ترعرع في بيت علم ونباهة ، وتلقى ، وتلقى تعليمه الأول على يد أبيه شهاب الدين ، وقد انتهت الى ابن النجار الرئاسة في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، ولذلك لا عرو اذا وصفه ابن بدران قائلا :

" كان منفردا في علم المذهب " ، وقد ألف في شتى العلوم ، وأشهر مصنفاته كتاب "منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات " .

تمكنه من علم أصول الفقه :

ان الناظر الحصيف في ذا الكتاب الذي بين أيدينا ليدرك مدى تمكن ابن النجار في هذا العلم ، بل انه ليشهد على براعته ،

١- الاعلام للزركلي ج ٦ ص ٦ ، المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص ٤٦١ ، معجم المؤلفين لكحالة ج ٨ ص ٢٧٦ .
مقدمة تحقيق شرح الكوكب للزحيلي ، وحامد ص ٥ .

وتفوقته الكبيرين على افتراضه في زمانه في اجاده واحكام فنون هذا العلم ، ويمكن القول بان ابن النجار يعتبر من اعلام علماء الحنابلة الاصوليين الذين عليهم الاعتماد في تحرير آراء الامام احمد في اصول الفقه .

وفاته :

عاش ابن النجار متربعا على عرش الفتوى على المذهب الحنبلي ولم يكن هناك من يضاويه في علمه للمذهب ، ولا من يماثله في منصبه العريق ، حتى توفاه الله في يوم الجمعة الثامن عشر من شهر صفر عام اثنين وسبعين بعد المائة التاسعة من الهجرة النبوية الشريفة. وذلك عن عمر يناهز الاربعة والسبعين سنة .. صلى عليه ابنه موفق الدين ، ودفن بقراثة المجاورين . رحم الله ابا البقاء ابن النجار رحمة واسعة .

نبذة عن كتابه وأثر آراء القاضي فيه

كما يتجلى من اسم الكتاب فإنه اختصار وجد أهم الكتب الأصولية عند الحنابلة وهو كتاب تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول " لمؤلفه العلامة القاضي علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي المقدسي المتوفى سنة خمس وثمانين بعد المائة الشامية من الهجرة ..

ولا يخفى مكانة هذا العالم الحنبلي بين علماء الحنابلة ، وتلك المكانة هي التي جعلت ابن النجار يختار اختصار كتابه معللاً ذلك :

" وانما وقع اختياري على اختصار هذا الكتاب دون بقیة كتب هذا الفن ، لأنه جامع لأكثر أحكامه ، حاو لقواعده ، وظوابطه واقسامه ، قد اجتهد مؤلفه في تحرير نقوله ، وتهذيب أصوله " .

وإذا كان ابن النجار قد اختصر كتاب المرداوي " تحرير المنقول " في كتاب سماه " مختصر التحرير " ، فإنه لم يكتب باختصاره ذلك ، وانما أبى إلا أن يشرح مختصره في كتاب آخر سماه " المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه " ، وهو المشهور باسم شرح الكوكب المنير" ، وكلا الإسمين اسم لكتاب واحد .

وقد استهل ابن النجار هذا الشرح لكتابه مختصر التحرير ، واصفا إياه بأنه تعليقة على ما اختصره من كتاب تحرير المنقول للمرداوي .

وبالحق نظرة عجي في محتوى هذا الكتاب يمكن الحكم بعدئذ على مدى تأثير آراء القاضي في هذا الكتاب .

كعادة المؤلفين القدامى ، فقد أصدر كتابه بخطبه بيتن فيها معنى الحمد والشكر في اللغة ، والإصلاح ، والعلاقة بينهما ، وأنظية الصلاة على الرسول ، والتعريف بالآل والصحة .
وبما أن كتابه شرح لمختصر له ، فإنه عرف بأصل المختصر ومنهج المختصر ، واصطلاحاته ..

ثم اتبع ذلك بمقدمة عني فيها ببيان موضوع علم الأصول ومسائله ، وما على كل طالب أي علم أن يعرفه ، وعقب بيانه ذلك عرف علم أصول الفقه ، بمعناه الإضافي ، ومعناه اللغوي ، ومن هو الأصولي ، بل ما هي الفاية من علم الأصول ، وما يستمد منه أصول الفقه ، وبيتن الدال وهو الله عز وجل ، والدليل وهو القرآن ، والمبين وهو الرسول ، والمستدل وهو أولو العلم ، ثم المستدل عليه ، والمستدل به ، والمستدل له .

وتطرق بعد ذلك لبعض مسائل المنطق ، والكلام احياء بذلك ما سلكه من سبقه من علماء الأصول الذين اتفوا على طريقة المتكلمين .. وبعد تلك المقدمة التي كان للمنطق والجدل والكلام نصيب من الدراسة شرع في تناول مواضيع علم الأصول ، وقد تناول في كتابه سبعة عشر بابا وستين فصلا .

وجعل الأبواب السبعة عشر خاصة بالمباحث الرئيسية في علم

الأصول :

فالباب الأول : تناول المباحث المتعلقة بالكتاب .

والباب الثاني : خضعت لدراسة المباحث المتعلقة بالسنة .

وفي الباب الثالث : تعرض لدراسة الإجماع وكل ما يتعلق به من مباحث ، وإثناء دراسة مباحث هذا الباب تناول بعض المباحث كان ينبغي أن يتناولها تحت باب السنة ، مثل خبر الواحد ، والرواية ، والجرح والتعديل ، والسند ، وغير ذلك من المباحث المختصة بالسنة .

وأما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة من أمر ، ونهي وعام ، وخاص ، ومطلق ومقيد ، ومجمل ، ومبين ، وظاهر وتأويل ومنطوق ومفهوم ، ونسخ ، فقد بحثها في عشرة أبواب ، وتناولت كل باب من هذه الأبواب فصولا كثيرة التي فيها على كل مبحث متعلق به .

والباب الرابع عشر : تعرض فيه لمباحث القياس ، وكل ما يتعلق به ، وقد أطل عند دراسة هذا الباب ، وتطرق في نهايته الى بعض المسائل الجدلية ، والمنطقية .

وأما الباب الخامس عشر : فقد خصه لدراسة الأدلة المختلفة فيها من استصحاب ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا ، واستحسان ،

والباب السادس عشر : جعله مخصصا ببيان الأحكام الاجتهاد ، وكل ما يتعلق به من مباحث .

وأخيرا جعل الباب السابع عشر : خاصا بدراسة التعارض والترجيح ، وما يتعلق بهما من مباحث ، ومسائل .
وقد مهد هذه الأبواب السبعة عشر بسبعة عشر فصلا ، تناول فيها كل ما يتعلق بالحكم التكليفي والوضعي من مباحث .

هذه أبواب كتاب شرح الكوكب ، وتلك فصوله ، ويتبدى أن مؤلفه لم يترك شاردة ولا واردة إلا وتعرض لها في هذه الأبواب وتلك الفصول ، وقد أجاد وأحسن في ترتيب أبواب الكتاب ، وفصوله ، ولا يؤخذ عليه سوى ما ذكرته من اندراج بعض الفصول تحت الأبواب ، كان الأولى عدم اندراجها تحته .

لا شك أن هذا الكتاب يتميز بسلاسة وتناسق أسلوبه ، وترابط فقراته إضافة إلى حسن ترتيب أبوابه ، وفصوله ، الأمر الذي يجعل القارئ يحس فيه أنه يقرأ كتاباً متكاملًا ، وليس شرحاً لمختصر .. وصدق القائل :

" أما سلاسة الكتاب وحلاوة أسلوبه ، وجلاء عرضه ، فإن كل بحث من بحوثه لينطق بها ، حتى إن الممتن قد اندمج بالشرح ، فلا تكاد تحس - بينهما فرقا ، وانك لا تجد بينهما إلا التواصل والتكامل " .

وإذا كان هذا الكتاب متميزاً كل هذا التميز ، فإن هناك أسباباً كثيرة وراء ذلك ، ولعل من أهم الأسباب كونه عني بنقل آراء من سبقه من الأصوليين ، وخاصة القاضيين منهم ، الذي كان لإرائه أثر على تفوق الكتاب ، إذ اكتسبت الكتاب آراء مختلفة ، وقوة في مبناه ، وخير ما يصدق هذا هو أن ابن النجار نقل عن القاضي ما يربو على سبعين رأياً ، رجح منها ما يقارب ثلثها ، وتأثر بآراء أخرى للقاضي ، وإن كان لم ينسبها إليه ، كما نسب إليه هذه الآراء .

ويظهر قوة تأثير آراء القاضي في هذا الكتاب اذا علم ان مؤلفه كان حريصا على نقل موافقة القاضي على اكثر الآراء التي رجحها ، وذلك ادراكا منه على ان آراء القاضي اعتبارا ، وقوة ، ومكانة .

ومهما قلت عن تأثير هذا الكتاب بآراء القاضي، فان العودة الى قراءة صفحات هذا الكتاب جديرة بالتأكيد على ذلك .

هذا هو اثر آراء القاضي في بعض كتب الاصول الهامة في موادها، وبالأحرى في هذه الكتب الثلاثة التي اخترتها من ضمن كتب اخرى ، تأثر مؤلفها بآراء القاضي ، كالامدي ، وابن السبكي ، والشوكاني ، وآل تيمية ، وغيرهم كثير .

وعسى الله ان يرينا قريبا لاحد مؤلفات القاضي الاصولية، وما ذلك على الله بعزيز .

(٦١٠)

الفصل الأول

انفرادات القاضي في علم أصول الفقه .

تمهيد

نظرا الى المكانة العلمية الرفيعة التي نال القاضي نصيبا اوفر منها ، وخاصة في علم اصول الفقه ، فانه يمكن اعتباره الشخصية الاصولية المؤسسة الثانية بعد الامام الشافعي اذ لم يات بعد الامام الشافعي عالم متمكن في علم الاصول اعلم ، واعزراستقلاله وسدادا في آرائه الاصولية - على طريقة المتكلمين - من القاضي ، ولذلك فلا عزو اذا الفينا آراء كبارا انفرد بها هذا الاصولي العتيد الذي يعتبر بحق منسق ومرتب علم الاصول في مؤلف مستقل بعد الامام الشافعي ، بل ليس من عجب اذا اعتبر الجويني والغزالي والرازي والامدي ، وغيرهم تلامذة عنوا بنقل آراء القاضي ، وتهذيبها ، وترجيحها في اكثر الاوقات .

لقد كان القاضي مدرسة اصولية قائمة بذاتها تجردت من لباس التقليد ، والتابعية ، وتخرج في مدرسته جم عفير من كبار علماء الاصول الذين ضن الزمان ان وجود باهمالهم نجابه ، وفقها ، وبعد نظر ، وتعمقا في التفكير ، والدراسة ، والبحث . ومهما قيل عن مكانة القاضي الاصولية ، فان القائل سيظلمه ولن يوفيه حقه الحقيقي الذي يليق به ؛ ولذا فان نظره خاطفة في هذا الفصل لطيق بان يبرهن على المعية القاضي في الاصول .

وقد اخترت ان اطلق لفظ " انفردات " على هذه الآراء قاصدا بذلك الآراء التي لم يسبق القاضي اليها احد من علماء الاصول ، وانما كان اول من قال بها ، ثم انتشر في اوساط علماء الاصول انتشار النار في الهشيم حتي ان بعض تلك الآراء لتنسب الى بعض الاصوليين انهم هم اول من قالوها ...

والصحيح أنها إراء قالها القاضي أولا ، ثم تابعه عليه
 أولئك الذين اتوا بعده ، فقلدوه حيناً ، واتبعوه حيناً آخر .
 وقد كانت المسالك التي سلكتها في نسبة تيك الإراء الى
 القاضي بأنّها انفرادته كالآتي :

أ- إذا صرح أحد الذين نقلوه عنه بأن هذا الرأي للقاضي
 ولم يسبقه إليه أحد من قبل ، عندئذ أحكم بأن ذلك الرأي من
 انفراداته التي لم يسبقه إليها أحد من الأصوليين ، واكفر
 الإراء التي حكمت عليها بأنها من انفراداته اهتديت إليها
 بهذا المسلك .

ب - وإذا لم نجد هذا التصريح من كل ذلك نقلوا عنه ،
 عندئذ اتتبع الرأي في الكتب التي ألقت قبل عصر القاضي ، فإذا
 لم نجده فيها ، اتتبع ذلك بالوقوف على تاريخ ميلاد القائلين
 به ، وإذا تبين من خلال ذلك أن كل من قال به جاؤوا بعده ،
 وليس من بينهم أحد سابق عليه ، عندئذ أحكم بأن الرأي رايه ،
 وأنه لم يسبقه إليه أحد .

ج - وأحكم على الرأي بأنه من انفراداته إذا كثر عدد
 الذين ينسبونه إليه دون غيره من الأصوليين ، ويتأكد هذا إذا
 ألغيت شبه اجماع ضمنى من أولئك في نسبته إليه وحده .

د - أحيانا أجول النظر في الإراء التي نقلت عنه ، ونظرا
 الى أنه قد تكون عند حصيلة من آرائه حتى أنني إذا رأيت له
 رأيا ، ولو لم ينقل عنه أشعر بأنه رايه ، وذلك من الملكة
 التي اكتسبتها طيلة ملاحظتي إراءه المبثوثة في بطون الكتب
 الأصولية .

ح - وفي بعض الأحيان أحكم على الرأي من خلال آراء سابقة له ، وخاصة إذا كان رأيه ذاك لا يكتمل نسجه ، وانسجامه إلا بنسبة ذلك الرأي إليه ، وعندئذ أحكم بأنه من انفراداته ، وهذا نادرا ما كان يحصل .

ه - وهناك آراء قطعت بالحكم عليها بأنها من انفراداته ، لأنها عبارة عن تصورات ، تنبئ عن فتايات لدى قائلها ، وذلك مثل التعريفات التي قطعت بأنها من انفراداته ، ولم يسبقه إليها أحد .

هذه هي المسالك التي انتهجتها عند الحكم على رأي بأنه من انفرادات القاضي الأصولية ، وقد تجنبنا التسرع في كل ذلك ، بل أخذ مني مراجعة هذه الآراء زمنا ليس بقصير ، وقد واجهتني صعوبات ، بعيت فيها الردد كلما أحسست بفتور ، وملل نفسي قول القائل :

لاستسهلن الصعب أو أدرك المني * فما انقادت الآمال إلا لصابر
وبفضل من الله هانت تلك الصعاب ، كما تجلى في هذه الآراء التي اعتبرها اجتهادات عنيت بها بعد بذل واستفراخ ما كان في الوسع من جهد جهيد .

واسأل المولى جل شأنه أن يكون قد وفقت فيما توصلت إليه في اجتهادي هذا ، وأن كان العكس فالخطأ كل الخطأ مني ، واستغفر الله ، ورحم الله امرءا أهدي إليه عيوبي .

فألى جنبات تلك الآراء التي انفرد بها القاضي في علم

المبحث الأول

انفراداته في مباحك الأدلة المتفق عليها .

المطلب الأول

انفراداته في مباحك الحكم الشرعي

١- تعريف التكليف :

من خلال تتبعي لآراء القاضي المبسوطة في بطون الكتب الأصولية التي عني أصحابها بنقل آراء القاضي الفقيه شبه إجماع على أن القاضي لم يسبقه أحد إلى تعريف التكليف بما عرفته به ، وهو أن التكليف :

" الأمر بما فيه كلفة ، والنهي عما في الامتناع عنه كلفة

وان جمعتهما قلت :

" الدعاء إلى ما فيه كلفة ، والأمر على الندب ، والنهي

على الكراهية من التكليف " .

وقد سبق شرح ذا التعريف شرحا وافيا يرجع إليه في ص (٣٠).

ب - تعريف الواجب :

ان من المعلوم أن هناك تعريفات كثيرة للواجب ، وليس هناك شبه اتفاق على تعريف بعينه ، بيد أن تعريف القاضي له الذي لم يسبق إليه قد لفتي قبولا ، ومتابعة لدى أكثر علماء الأصول ، كما أشار إلى ذلك الرازي عندما نقله عنه تعريفه للواجب الذي يقول :

" هو الذي يذم تاركه ، ويلام شرعا بوجه ما " .

لم يعرف أحد من الأصوليين الواجب بهذا التعريف قبل القاضي ، بل إن أكثرهم تابع القاضي عليه ، ودافعوا عنه دفاعاً كالفزالي ، والرازي وقد سبق شرح هذا التعريف يرجع إليه في موضعه في ص .

ج - اعتبار فعل الواجب الموسع المتضيق على المكلف حسب ظننه قضاء .

مما انفرد به القاضي في مبحث الواجب الموسع ، هو أن المكلف إذا غلب على ظننه أنه سيخترم قبل خروج وقت الواجب الموسع ، ثم اختر الواجب ، فإنه إذا فعله بعد ذلك ، يعتبر ما فعله قضاء ، لا أداء ، وإن كان وقت الواجب الموسع مازال قائماً ، لكنه في حقه لم يعد موسعاً ، وذلك بسبب غلبة ظنه . لم يسبق أحد القضاة إلى هذا الرأي من الأصوليين ، كما نقل عنه ذلك جماعة من الأصوليين ، ولكن رأيه هذا لم يتابعه عليه أكثر علماء الأصول ، بل إنهم عارضوه ، ووصفه ابن السبكي بأنه ضعيف ، ورد عليه الفزالي ، والرازي . . وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص (٣٩) .

المطلب الثاني

انفراداته في المباح المختص بالكتاب .

١- القطع بنفي كون البسمة آية من القرآن في غير النمل والقطع بتخطئة من قال بقرآنيته دون تكفيره .
 وكما سبق الإشارة الى أن القاضي لم يدرج المباح المختص بالكتاب ، تحت مباح علم الأصول الفناء ترتيبيه أبواب كتبه الأصولية ، ولذا فإن له آراء قليلة جد قليلة حول تي المباح بل نتيجة لذلك تكاد تكون الآراء التي انفرد بها معدومة ،
 وربما حاولت أن أعبر على رأي له انفرد بها ، فلم ألاحظ إلا برأيي يتيم له حول البسمة أنها ليست آية من القرآن في غير سورة النمل ، وقطع بتخطئة من قال " أنها آية من كل سورة " ،
 أو جزء من أول كل آية " ، وقطع بعدم تكفيره من قال ذلك لأنه لم يرد نص قاطع ينفي قرآنيته في غير النمل .
 لم ألك أحدا ذهب الى هذا الرأي - أعني القطع بنفي كونها آية من القرآن في غير النمل ، والقطع بتخطئة من قال ذلك - قبل القاضي ، مما يدل على أنه انفرد به ، وقد تابعه عليه جماعة من الأصوليين كما سبق تفصيل القول فيه في ص(٧٤).

المطلب الثالث

انفراداته في المباحث المختصة بالسنة .

٦- تعريف التأسسي .

ان هناك اختلافا بين الاصوليين في تعريف التأسسي الشرعي ، ومن خلال تتبعي كل تعريفاته ، وجدت ان القاضي قد عرفه بتعريف لم يسبق اليه ، وهو :

" التأسسي ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه عليه المتأسسي به مع اتحاد القصد في الايقاع " .
انفرد القاضي بذا التعريف، وتابعه عليه خلق من الاصوليين كالامدي الذي اعتمده تعريفا شرعيا للتأسسي، ولم يورد أي تعريف آخر له .. وقد سبق تفصيل القول حوله يرجع اليه في ص(٧٩) .

ب - التوقف في فعله - صلى الله عليه وسلم - المجرى

المجهول الصفة .

نظرا الى تعريف القاضي للتأسسي ، فانه انفرد برأي يعتبر نتيجة لذلك التعريف ، وهو ان فعل الرسول - صلى الله عليه وسلم - المجرى المجهول الصفة يتوقف فيه ، ولا يحمل على وجوب، أو نذب ، أو اباحة سواء ظهر فيه قصد القرية ، أم لم يظهر فيه ذلك .
انفرد القاضي بذا الرأي

، ولم يسبقه احد اليه ، وهو نتيجة حتمية لتعريفه الذي انفرد به للتأسسي ، لأنه مادام يشترط فيه - التأسسي - اتحاد القصد ، والفعل بين المتأسسي ، والمتأسسي به ، فانه لم يعلم قصد الرسول من فعله هذا، فلم يصح حمله على وجوب، أو نذب، أو اباحة وقد سبق تفصيله في ص(٨٣) .

ج - عدم تعدية حكم التقرير الى غير المقر عليه
 مما انفرد به القاضي في ذا المبحث هو ان التقرير يدل على
 ارتفاع الحظر عن ذلك الحكم ، بيد ان انتفاء الحظر يختص به
 ذلك الشخص المقر عليه ، ولا يتعداه الى غيره من المكلفين الا
 بدليل ، لان الفعل - كما يرى - لا صيغة له ، اي لا مقتضى له على
 الاطلاق ، وتابع القاضي على رايه هذا بعض الاصوليين كابي نصر
 القشيري ، وغيره . وقد سبق بيان القول في هذا في ص (٨٦).

د - تعريف الخبر

من المعلوم ان للخبر تعريفات كثيرة ، ولعل اشهرها هو :
 الخبر ما يحتمل الصدق والكذب لذاته .
 ذا التعريف محل اتفاق بين علماء اللغة والبلاغة ، وجمهور
 الاصوليين ، غير ان القاضي لم يرتضه تعريفا صحيحا للخبر ،
 واعتبره انه غير جامع ، ولا مانع ، ذلك لان خبر الله عز وجل ،
 وخبر الرسول - عليه الصلاة والسلام - لا يحتمل الا الصدق فقط .
 ولذا فانه يجب ان يعرف الخبر بانه :
 هو ما يدخله الصدق او الكذب " ، وبعبارة اخرى : " هو
 ما لا يخلو من ان يكون كذبا ، او صدقا " .
 انفرد القاضي بتعريفه هذا ، ولم يسبقه احد اليه من
 الاصوليين ، بل ان الكفرهم تابعوه عليه كالجويني ، والشيرازي .
 وقد سبق تفصيل القول في ذا الموضوع في ص (٩٤).

هـ - عدد رواة الخبر المتواتر

ان هناك ثمت خلافا بين علماء الحديث والاصول حول عدد رواة
 المتواتر ، وليس هناك ثمت عدد متفق عليه ، ومع ذلك فنقد...

انفرد القاضي برأى لم يسبق اليه ، وهو ان قول اربعة رجال لا يكفي في ثبوت الخبر المتواتر ، ولكنه ما زاد على خمسة رجال كافي لثبوت المتواتر ، ولما قول الخمسة الرجال ، فانه يتوقف فيه ، ولا يقال : انه يكفي لثبوته ، او انه لا يكفي ، وله ادلته على ذلك ، كما سبق تفصيل القول في ص (١٠٠).

و- تعريف العدالة الشرعية المعتمدة

هنالك عدة تعريفات للعدالة المعتمدة في قبول قول الراوي ، وللقاضي تعريف لها انفرد بها ، ولم يسبقه اليها احد من المحققين ، والاصوليين ، بل ان اكثرهم تابعه عليه ، وذلك التعريف هو :

" العدالة هي اتباع امر الله على الجملة ، ومخالفة امر الله تضاد العدالة " .

يستبدى من ذا التعريف الذي لم يسبقه احد اليه ان فيه ايجازا ، واختصارا مطلقين ، ولذلك فقد احس القاضي في نفسه انه بحاجة الى توضيح تعريفه ، ورسم ضوابطه ، وتجليه معالمه ، لئلا يبعثي لاحد اعتراض عليه ، وليكون تعريفا جامعاً مانعاً ، ولذلك فلوورد الاوصاف التي يجب توافرها فيمن يوصف بانه عدل ، واذا اختلف منها وصف دل ذلك على انه غير عدل ، ولا تقبل روايته وقد سبق نقل تلك الاوصاف عند تناول شرح تعريفه هذا ، ويرجع اليه في ص (١١٤) .

ز - رد- رواية الفاسق الجاهل بفسق نفسه .

ومما انفرد به القاضي هو ان رواية الفاسق الجاهل بفسق نفسه ترد مطلقا اذا كان فسقه من باب القطعي ، مثل الخوارج ..

- الذين استباحوا دماء المسلمين ، وحرمتهم - وان كان هؤلاء يعتقدون حرمة الكذب ، فانه لا تتقبل روايتهم لان فسقهم من باب القطعي ، وليس من باب الظني ، ولا يشفع لهؤلاء جهلهم بفسق انفسهم ، ولا يشفع لهم ايضا اعتقادهم حرمة الكذب ولو فني نصره عقيدتهم الباطلة ، وترد روايتهم مطلقا .

اشترط القاضي بذات الرأي ، ولم يسبقه احد اليه ، بل ان الغزالي ، والامدي وغيرهما تابعوه عليه كما سبق تفصيل القول في ذلك في ص (١١٧) .

المطلب الرابع

انفراداته في المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة

أولا : مبحث الأمر :

١- تعريف الأمر

تعددت تعاريف علماء الأصول للأمر اصطلاحاً، وما من تعريف منها إلا وقد اعترض عليه باعتراضات، وماخذ غير أن للقاضي تعريفاً انفرد به، ولم يسبقه أحد إليه من الأصوليين، بل أن خلفاً كثيراً منهم تابعه عليه، وتولوا الدفاع عن تعريفه ذلك القائل :

" الأمر قول جازم يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به".

وقد سبق شرح ذا التعريف شرحاً وافياً مع الإشارة إلى أهم اعتراض عليه وهو الذي ذكره الرازي، وتابعه عليه الأمدى .
وإما الفزالي الذي يعتبر من أكثر متبعيه على تعريفه هذا، فقد دافع الاعتراضات الواردة عليه، وحاول الشوكاني أن يصوغ التعريف صياغة تصونه من الاعتراضات والماخذ الواردة عليه، وقد أفلح في ذلك .. وقد سبق تفصيل القول في ص(١٥٢).

ب - رفض إطلاق مصطلح " الجواز " على الوجوب .

ومما انفرد به القاضي هو أن الأمر إذا ورد معتزلاً بقريضة دالاً على الوجوب، فإنه لا يصح أن يطلق على ذلك الوجوب مصطلح " الجواز"، وذلك لأن الأمر إذا اقتضى الوجوب بقريضة، فإنه لا طائل من وصفه بعد ذلك ب"الجواز"، لأنه إما أن يفسر الجواز بأنه " الوجوب " نفسه، وعندئذ فلا حاجة إلى إطلاق ذا المصطلح عليه، أو يفسر بأنه "الجواز" فيصح إطلاقه عليه، ولا أحد يقول ذلك .

اذن لا يصح اطلاق مصطلح " الجواز " على " الوجوب " ، وهذا من القاضي نابيع من حصره الاحكام التكليفيه في اربعة اوصاف ، وهي الوجوب ، والنذب ، والحرمة ، والكراهة .
وقد سبق تفصيل القول في ذي المسألة يرجع اليه في ص (١٧٧) .

ثانيا : مبحث النهي

١- مقتضى النهي من حيث دلالته على الفور والتراخي .
انفرد القاضي برأى حول النهي المجرد من كل القرائن من حيث دلالته على البدار والتراخي ، وهو انه يتوقف فيه ، ولا يقال : انه يقتضي البدار ، او انه يقتضي التراخي ، او غير ذلك ، وانما يتوقف في ذلك كله لحين ظهور قرينة معينة لاحدى جهات الاحتمال ، شأنه في ذلك شأن الامر المجرد من كل القرائن .
هذا الرأى للقاضي لم يسبغه اليه احد من الاصوليين ، بل ان الذين ذهبوا معه الى التوقف في مقتضى الامر لم يتابعوه في هذا ، وتكاد هذه تكون محل اتفاق بين جمهور الاصوليين ، وتابع القاضي على رأيه هذا الرازي ، وقد سبق تفصيله في ص (١٨٤) .

ب - مقتضى النهي من حيث دلالته على الوحدة والدوام .
ومما انفرد به القاضي ايضا ان النهي المجرد يتوقف فيه ، ولا يحمل على الدوام ، ولا على الوحدة ، بل لا بد من قرينة معينة لذلك ، شأنه في ذلك شأن الامر المجرد من كل القرائن ، وتابع القاضي على رأيه هذا الرازي ، وقد سبق تفصيله في ص (١٨٤) .

ثالثا : مبحث العام والخاص

١- وجوب القطع بنفي المخصص قبل العمل بالعام .

ان مما انفرد به القاضي في ذا المبحث هو انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن الدليل المخصص له ، ولا بد من القطع انه ليس للعام الذي يراد العمل به دليل مخصص، وان لم يقطع بذلك لم يجر له العمل به ، واذا اكتفى المجتهد بغلبة الظن على عدم وجود الدليل المخصص لم يصح له العمل بالعام .

لم يسبق احد القاضي الى هذا الرأي المتمثل في وجوب القطع بنفي الدليل المخصص للعام المراد العمل به . ولم تجد احدا من كبار الاصوليين تابع القاضي على رايه هذا ، بل ان الغزالي قد اتى على كل ادلته بالنقض والابطال . وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص(٢١٥) .

ب - التوقف في تخصيص عموم نص بقياس نص خاص

ومما انفرد به القاضي ايضا التوقف عند مقابلة عموم نص مع قياس نص خاص، ولا يقال ان العموم يرجح على القياس، لان كلا منهما دليل لو انفرد ، وقد تقابلا ، ولا ترجيح لان الترجيح اما ان يدرك بعقل ، او بنقل ، ونظرا لتعذر كل من ذلك وجب التوقف ، والمصير الى دليل آخر .

لم يسبق القاضي الى ذا الرأي احد من الاصوليين ، كما صرح بذلك الغزالي ، وتابعه عليه اصوليون كفار كالغزالي نفسه ، وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص(٢٣٦) .

رابعاً : مبحث الاستثناء

حقيقة الاستثناء .

انفرد القاضي بتعريف الاستثناء تعريفاً لم يسبق إليه ، وهو :

" الاستثناء معنى كاسمين وضعاً لمسمى واحد ، أحدهما : مفرد ،

والآخر مركب " ومثاله : قول القائل : جاءني عشرة إلا ثلاثة .

أي : جاءني سبعة .

ففي هذا المثال هناك اسمان أحدهما : مفرد ، وهو " جاءني

سبعة " ، والآخر مركب ، وهو " جاءني عشرة إلا ثلاثة " .

ويعني رأي القاضي هذا أن الاستثناء ليس تخصيصاً ، كما

اختلف إلى هذا جمهور علماء الأصول ، ولذلك فإن الاستثناء - عند

القاضي - يعتبر جزء لا يتجزأ من عبارة واحدة ، ويترتب على هذا

أنه لو اعتبر الاستثناء مخصصاً من المخصصات المتصلة ، فإن ما

بعده يبقى حقيقة لا يطرأ عليه أي تغيير لذا السبب .

وتابع القاضي على رأيه هذا الجويني ، ودافع عنه ، وإن

كان لم يصرح أنه كان رأياً للقاضي ، وقد سبق تفصيل القول

فيه في ص (٢٤٠) .

ب - التوقف في عود الاستثناء الواقع عقيب الجمل

المعطوفة بالواو .

ومما انفرد به القاضي في ذا المبحث أن الاستثناء الواقع

عقب الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو يتوقف فيه ، ولا

يقال : أنه يعود إلى أقرب مذكور - وهو الجملة الأخيرة - كما

قال الحنفية ، أو أنه يعود إلى كل الجمل المذكورة ، وذلك لأنه

لا يدري حكمه في اللغة ، فلم يصح حمله على أحد الأمرين ، وإنما

يتوقف فيه لحين ظهور قرينة معينة لأحدهما .

هذا التوقف الذي بمعنى لا يدري حكمه في اللغة انفرد به القاضي، ولم يسبغه اليه أحد، وتابع القاضي عليه كالجويني، والغزالي، والرازي .
 وجدير ذكره هو أن المرتضى من الشيعة ذهب إلى التوقف، ولكن توقفه يغير توقف القاضي، إذ يقصد به أن الأمر يحتمل الأمرين المذكورين لأنه مشترك بينهما، وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص (٢٥٦).

خامسا : مبحث النسخ

١- تعريف النسخ

من المعلوم أن النسخ عرف بعدة تعريفات، وما من تعريف إلا وقد نال نصيبه من النقص والرد، وفي الوقت نفسه سلم بعضها عن كثير من المطاعن والمآخذ، ولعل تعريف القاضي له الذي انفرد به يصدق عليه ذلك، إذ عرفه :
 " الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه " .
 وقد تابعه أكثر علماء الأصول كالغزالي، والرازي، والشوكاني، وغيرهم كثير على تعريفه هذا، بل إن الغزالي والرازي توليا بشرحه، وابداء محاسنه، ورسم معالمه، والرد على كل المطاعن الموجهة اليه .

وقد سبق أن اشترت إلى أن تعريفه هذا كان تعريفا لدليل النسخ، لا للنسخ نفسه، وكان ذلك انعكاسا للظروف التي كان يعيشها وقتئذ . ويرجع إلى تفصيل القول في هذا إلى ص (٢٩٢).

ب - الزيادة على النص

انفرد القاضي بايراد تفصيل لم يسبق اليه حول حكم الزيادة على النص ، ودلالة ذلك على النسخ ، وعلى عدمه ، ورأيه ذاك هو :

" اذا تضمنت الزيادة رفع حكم شرعي في المزيد عليه ، فان ذلك يكون نسخا لما تضمنت الزيادة رفعه ، بمعنى اذا غيرت الزيادة في حكم الاصل ، او كانت شرطا في المزيد عليه كان ذلك نسخا .

ولما اذا لم تغير الزيادة في حكم الاصل ، ولم تكن شرطا في المزيد عليه ، فانها لا تكون نسخا " .

وقد انفرد القاضي بهذا الرأي ، ولم يسبقه احد اليه ، وقد تابع القاضي عليه الباجي ، وابن نصر المالكي ، وغيرهما من الاصوليين كثير ، ودافع الباجي عنه بكل ما اوتي من قوة ادلة ، وقد سبق تفصيل القول فيه في ص (٣٠٩) .

ج - النقص على الزيادة

ومما انفرد به القاضي هو : ان النقص الذي يطرا على النص لا يقال : انه نسخ لجميع النص ، او انه ليس بنسخ له ، " وانما ينظر اذا كان المنقوص يغير حكم العبادة الباقية ، فيجعلها مجزئة بعد ان كانت غير مجزئة ، فانه يكون النقص نسخا ، كما لو نسخ من اربع ركعات الظهر ركعتان ، فان ذلك يكون نسخا لجميع صلاة الظهر ، لان النقص جعل الركعتين صلاة مجزئة بعد ان لم يكن .

ولما اذا كان النقص لا يغير حكم المنقوص ، فانه لا يكون نسخا للنقص ، كما لو نسخ وقوف المأموم عن يمين الامام ، فان ذلك لا يكون نسخا للعبادة كلها .

لم يسبق أحد القاضي إلى هذا الرأي الذي تابعه عليه الباجي، ووصفه بأنه هو الصحيح الذي ينبغي اتباعه في حكم النقص على النص ، وقد سبق تفصيله في ص (٣١٤).

سادسا : مبحث التاويل

١- ضوابط يعرف بها التاويل الفاسد والبعيد .

انفراد القاضي بوضع ضوابط يعرف بها التاويل الفاسد ، ولم يسبقه أحد إلى ذلك ، ومن تلك الضوابط التي عرفت عليها للقاضي :

أولا : كل تاويل تضمن حمل كلام الشارع على مايلحقه بالكلام الفصح ، كان ذلك دليلا على بطلانه ، وفساده .

وينطبق هذا على التاويل الذي ذهب إليه بعض الأصوليين في قوله تعالى ((يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)) أن " وأرجلكم " كسر اللام فيه لقرب الجوار ، وذلك ردا على الشيعة ، والآمدي الذين ذهبوا إلى أن واجب الرجلين في الوضوء " المسح " ، وليس "الغسل" ، لأن الآية عطف " وأرجلكم " على " برؤوسكم " ، والمعطوف يتبع المعطوف عليه في حكمه ، وبما أن واجب الرأس في الوضوء هو " المسح " فلذلك فإن واجب الرجلين " المسح " .

وقد تابع القاضي في رده ذا التاويل الغزالي ، وقد سبق

تفصيل القول في هذا في ص (٢٨٠).

ثانيا : كل تاويل تضمن الحط عن المنصوص ، كان ذلك

دليلا على بطلانه .

وينطبق هذا على تأويلات كثيرة ، ذهب اليها بعض العلماء
 مثل تأويل الحنفية قوله تعالى ((واعلموا انما عنتم من شيء
 فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى)) انه لا بد من اعتبار
 الحاجة في " ذي القربى " ، فمن لم يكن ذا حاجة منهم لم يعط
 من الغنائم شيئا .

وينطبق هذا الضابط على التأويل الذي ذهب اليه الحنفية
 أيضا ، وهو ان قوله - عليه الصلاة والسلام - :
 " وفي كل اربعين شاه شاه " يجوز فيها ان تقوم الدراهم مقام
 الشاة لانها في معناها ، واقرب منها لتتهيئتها للصرف الى
 المآرب .

كما ينطبق ضابطه على تأويل الحنفية أيضا قول الرسول
 - عليه الصلاة والسلام - ايما امرأة تكحت بغير اذن وليها ،
 فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل " ان المراد
 من قوله " ايما امرأة " الامة ، او المكاتبه ، وليست الحره .
 رد القاضي هذه التأويلات كلها بانها تتضمن الخط عن
 المنصوص وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص (٢٨٢) .

ب - تأويل حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - في
 جلد الزاني المحصن .

ومما انفرد به القاضي هو رد حديث عبادة بن الصامت
 بتأويله انه هفوة عظيمة ، لانه ليس هناك من معنى لجلد من
 يدق الى الموت بالاحجار ، وكل ما في الامر هو ان الامر التمس
 على الراوي - عبادة - عند ما سمع الرسول - عليه الصلاة
 والسلام - يقول :

" البكر بالبكر مائة جلدة ونفني عام ، والطيب بالطيب جلد مائة والرجم ، اختلط عليه الأمر ، وإلا فإن الرسول لم يهل في الشيب " جلدًا " ، وإنما الرجم فقط ، كما أثبت ذلك أحاديث أخرى كثيرة .

وقد انفرد القاضي برد هذا الحديث - الذي اتفق على صحته الشيخان - على هذا النحو ، ولم أجد من العلماء من تابعه عليه بل إن الجويني لم يرتض ما ذكره ، وقد سبق تفصيل القول في هذا ، والرد على تأويله الذي يتجلى فيه البطلان والفساد البين ، ويرجع إليه في ص (٢٨٨).

سابعاً : مبحث واضح اللغة

١- التوقف في تعيين الواضع .

مما انفرد به القاضي هو أن اللغة يجوز أن تغب توتيفاً من الشارع ، بمعنى أن يكون الله هو الواضع لها ، كما يجوز أن يكون البشر هم واضعوها ، أو أن يكون الله واضح بعضها ، والبشر واضعو بعض آخر .

ونظراً لتساوي هذه الاحتمالات كلها ، فإنه يتوقف في تعيين الواضع لها ، ولا يصح الجزم بأي منها ، مادام لم يرد من الشارع تعيين لذلك .

انفرد بهذا الرأي ، ولم يسبقه إليه أحد من الأصوليين ، بل إنه خالف في رأيه هذا شيخه أبى الحسن الأشعري ، وغيره من الذين يرون أن اللغة تغب توتيفاً .

وقد تابع القاضي على رأيه هذا البيضاوي ، وجمهور المحققين كما صرح بذلك ابن السبكي ، وقد سبق تفصيل القول فيه في ص (٢٢٥).

ب - وقوع الحقيقة الشرعية

انفرد القاضي بالاختلاف الى ان ما يسمى " الحقيقة الشرعية " الشرعية وهي اللفظ المستعمل له فيما وضع في اصل الشرع - لم تقع في الشرع ، ويمتنع وقوعها مطلقا .

وما الالفاظ التي استعملها الشارع من صلاة وزكاة ، وصوم ، وحج ، وغير ذلك كلها مستعملة في معانيها اللغوية ، وتلك الزيادات شروط ، واحكام ، لكون تلك المعاني معتبرة في الشارع ، وكل لفظ استعمله الشارع في معنى ، فهو مجاز لغوي ، وليس بحقيقة شرعية ..

وقد تابع القاضي على رأيه هذا الجويني ، والغزالي ، والرازي ، وغيرهم من كبار الاصوليين ، وقد سبق تفصيل القول في ص (٣٤٤) .

المطلب الخامس

انفراداته في مباحث الإجماع .

١- عدم انعقاد الإجماع مع خلافاً لأصولي الماهر المتصرف في الحقه .

انفراد القاضي بالقول أن خلافاً لأصولي الماهر يعتد به ، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه ، بل لا بد من وفاته ، لأنه من أهل الإجماع وإن لم يكن مجتهداً .

لم يسبق أحد القاضي إلى هذا الرأي ، كما أشار إلى ذلك الجويني ، وقد خالف فيه الجمهور كما سبق تفصيله في ص(٣٩٤) .

ب - انعقاد الإجماع مع خلافاً منكر القياس مطلقاً .

ومما انفرد به القاضي هو أن الإجماع ينعقد مع خلافاً منكري القياس ووفاته ، ولا يعتد بخلافهم ، ولا بوفاتهم ، وهذا الرأي له مبني على أنه يفسق منكر القياس ، ومعلوم أنه لا يعتد بخلافه الفاسق ، ولذلك فإن الإجماع ينعقد مطلقاً ولو مع خلافهم ، وقد سبق تفصيل القول فيه في ص(٤٠٥) .

المطلب السادس
انفراداته في مباحث القياس

١- تعريف القياس

انفرد القاضي بتعريف القياس تعريفا لم يسبق اليه، ويعتبر اساسا لكل التعريفات التي وضعها الاصوليون بعده ، وقد تابعه عليه اكثر علماء الاصول كالجويني ، والغزالي - الذي اعتمده - وابن برهان ، وغيرهم كثير .

وتعريفه ذاك هو :

" القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما ، او نفيه عنهما بامر يجمع بينهما من اثبات حكم ، او صفة ، او نفيهما عنه " .

وقد سبق شرح ذا التعريف شرحا وافيا في ص (٤٠٠) .

ب - القياس كله جلي ، لا خفي فيه .

ذهب القاضي - غير مسبق - الى ان القياس كله جلي، ولا خفي

فيه مادام يرجح الرأي القاطل : كل مجتهد مصيب .

بل ان تقسيم القياس الى قياس في معنى الاصل ، وقياس

في معنى الدلالة غير سديد ، فالقياس كله جلي مطلقا .

ولم اجد اصوليين تابعوا القاضي على رأيه هذا الذي

انفرد به ، بل ان اكثرهم خالفوه ، كما سبق تفصيله في

ص(٤٠٧) .

ج - الاجماع ليس مسلكا من مسالك العلة .

ومما انفرد به القاضي ان الاجماع على علة معينة ، او على

اصل التعليل ليس ذلك مسلكا من مسالك العلة مطلقا ، وذلك لان

القياسيين ليسوا كل ائمة ، ولا تقوم الحجة بقولهم .

لم يسبق أحد من الأصوليين القاضي الى ذا الرأي ، بل ان الشوكاني تابعه عليه ، وصرح ان ذلك هو الصحيح حقا ، ويعتبر ذا الرأي للقاضي مخالفة لما عليه جمهور علماء الأصول الذين يرون ان الاجماع من مسالك العلة القطعية ، وعند بعضهم يعتبر المسلك الاول من مسالك العلة القطعية ، وهو مقدم على النص ، وقد تكفل الشوكاني بالرد على ادلتهم ، وفندها فيما تنفيد . وقد سبق تفصيل القول في ذي المسألة في ص (٤١٩) .

د - تعريف الطرد

تعددت تعاريف الأصوليين للوصف الطردى ، وكل تعريف محل رد ونقض ، ولعل اقل التعريفات اعتراضا ، وانتقادا تعريف القاضي الذي انفرد به ، ولم يسبقه اليه أحد من الأصوليين ، وهو :
 " الطرد هو الوصف الذي لا يناسب الحكم ، ولا يكون مستلزما لما يناسبه لذاته " .
 ذا التعريف للقاضي يعتبر اساسا وكثير تعريفات أصوليين كثيرين كالرازي ، وغيره وقد سبق شرحه في ص (٤٢٣) .

وجدير ذكره ان هناك ثمت خلافا بين الأصوليين في اعتبار الطرد مسلكا من المسالك الدالة على ظن العلية ، وقد شد نكير القاضي على من اعتبره مسلكا من مسالك العلة ، فقال قولته الشهيرة التي لم يسبق اليها ايضا :
 " من طرد عن عزة فجاهل ، ومن مارس الشريعة ، واستحاج الطرد ، فهازيء بالشريعة ، مستهين بضبطها ، مشير الى ان الامر الى القائل كيف اراد " .

هـ - تعريف الوصف الشبهى

ان هناك اختلافا بين الاصوليين حول تعريف الشبه ، وليس هناك بسمت تحديد متفق عليه له ، حتى القاضي نفسه نقل عنه اكثر من تعريف له ، وقد انفرد في كل منهما ، ولم يسبقه اليه احد من الاصوليين .

فالتعريف الاول المنقول عنه هو :

" الشبه هو الوصف الذي لايناسب الحكم ، ولكنه يكون

مستلزما لمايناسبه "

وقد تابع القاضي على تعريفه هذا بعض الاصوليين كالرازي ، والاصفهاني ، وتولى الرازي شرحه ، وهذبه تهذيبا .

ولما التعريف الثاني المنقول عنه ايضا فهو :

" . الشبه الحاق فرع باصل لكثرة اشباهه للاصل فى الاوصاف من

غير ان يعتقد ان الاوصاف التي شابه الفرع فيها الاصل على حكم

الاصل " . تابع القاضي على تعريفه هذا اصوليون كثيرون كابن

السبكي الذي أكد ان هذا التعريف هو الذي رآه في كتاب

القاضي - مختصر التقريب والارشاد - .

وقد سبق ان بينت التقارب بين التعريفين المنقولين عنه ،

وكلاهما انفرد به ، ولم يسبق الى اي منهما ويرجع الى ص(٤٣١) .

وبطبيعة الحال فان انكار مسلكية هذا الوصف قال به

القاضي ، وغيره ، وليس هو اول من انفرد بذلك ، اذ ينسب الى

ابراهيم المروزي المتوفى سنة ٣٤٠ هجرية ..

و- عدم صحة الترجيح بين مسالك العلة المختلفة .
 ومما انفرد به القاضي أنه لا يصح الترجيح بين المسالك
 الدالة على العلية مطلقا ، ولا يقدم أي مسلك على آخر ، وذلك
 لأن الظنون متقاربة ، لا ترتيب فيها ، وإنما هي على حسب
 الاتفاقات فقط .

هذا الرأي انفرد به ، ولم يسبقه إليه أحد من الأصوليين ،
 بل إن الجويني اعتبره هفوة عظيمة هائلة منه ، ولو صدرت من
 غيره ، لتفرقت سهام الترجيح نحو قائله ، لأن حاصله يؤول إلى
 أنه لا أصل للاجتهاد ، وقد سبق تفصيل القول في ص

ز- تفسيق منكر القياس

. ومما انفرد به القاضي تفسيق منكر القياس ، فقد ذهب
 - غير مسبق - إلى أن من أنكر القياس يفسق ، ولا يعتد بخلافه
 ولا بوفاته في انعقاد الإجماع ، ولم يتابع القاضي في رأيه هذا
 المتمثل في تفسيق منكر القياس إلا الجويني ، وإن كان أكثر
 الأصوليين يرون عدم الاعتداد بخلاف منكر القياس في انعقاد
 الإجماع غير أنهم لا يرون تفسيقهم ، كما اختلف إلى ذلك القاضي .
 وقد سبق تفصيل القول في ص (٤٠٨) .

المبحث الثاني

انفراداته في مباحث الأدلة المختلف فيها

المطلب الأول

مبحث قول الصحابي

٦- تعريف الصحابي

هناك عدة تعريفات للصحابي ، وللمحدثين تعريفات تختلف عن تعريفات الأصوليين ، وليس هنالك اتفاق على تعريف بعينه ، سواء عند المحدثين ، أم عند الأصوليين .
بيد أن القاضي قد انفرد بتعريف الصحابي تعريفا لم يسبق إليه ، وهو :

" الصحابي اسم واقع على من صحب النبي - صلى الله عليه وسلم - وجالسه ، واختص به ، ولا يطلق على من كان في عهده - عليه الصلاة والسلام - وإن لقيه مرات كثيرة " .
ضمن القاضي تعريفه هذا بقيود انفرد باشتراط توفرها فيمن يطلق عليه اسم " الصحابي " .
وقد تابعه على تعريفه هذا صاحبه ابن حاتم ، وآل تميمية الذين اعتبروا تعريفه بأنه هو مقتضى اللغة وموجبها .
وقد سبق تفصيل القول في ص (٤٨٦) .

المطلب الثاني

مبحث الاستصحاب

١- الاستصحاب حجة على المجتهد فقط .

ومما انفرد به القاضي هو أن الاستصحاب لأمر وجودي، أو عدمي، أو عقلي، أو شرعي حجة على المجتهد فيما بينه ، وبين الله عز وجل ، لأن الله لم يكلف المجتهد إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره .

وقد تابع القاضي على رأيه هذا جماعة من الأصوليين كابن السبكي الذي تولى بالدفاع عنه ، ووصفه بأنه هو حق متقبل عندنا . وقد سبق تفصيل القول في ص (٤٧٥) .

المطلب الثالث

مبحث شرع من قبلنا

١- إطلاق العصمة على غير الرسل والملائكة دون ترينته .

انفرد القاضي بالذهاب إلى أن العصمة لا تطلق في غير الأنبياء ، والملائكة إلا بترينته إرادة معناها اللغوي ، وهو : السلامة من الشيء .

وهذا التيد الذي ذكره انفرد به ، ولم يسبقه إليه أحد من الأصوليين ، ولم يك أحدًا من الأصوليين تابعه ، أو خالفه في رأيه هذا ؛ وقد سبق بيان القول في ص (٥٠٢) .

ب - الإنبياء والرسل ليسوا معصومين عن الكذب غلطا ، أو نسيانا .

ومما انفرد به القاضي في ذا المبحث هو أن الإنبياء والرسل ليسوا معصومين عن الكذب، وغيره من الكبائر، أو الصفائر غلطا ، أو نسيانا ، ولا يمتنع عقلا أن يبعث الله من كان قد كفر ، ثم أسلم .. لم يسبق أحد من الأصوليين القاضي الى هذا الرأي ، وقد تابعه عليه بعضهم كالأمدي ، وغيره .
وقد سبق تفصيل القول في ص (٥٠٢) .

المبحث الثالث

انفرادات القاضي في مباحث الاجتهاد

والتعارض والترجيح

المطلب الأول

اشتراط التجبر في فن الكلام

انفرد القاضي بالقول انه يشترط في المجتهد ان يكون متبحرا في علم الكلام ، والا لم يعتبر مجتهدا .
عينا حاولت لاجد احدا من الاصوليين تابع القاضي فيما اختلف اليه ، بل ان اكثرهم كالجويني ، والامدي ، والشوكاني ، وغيرهم لم يشترطوا ذا الاشتراط ، ونقوه ، وقد سبق تفصيله في ص (٥١٩) .

المطلب الثاني

لا تعارض بين الفعلين

مما انفرد به القاضي انه لا يمكن ان يقع التعارض بين الفعلين مطلقا ، ويستحيل ان يقع بينهما ، لانه ان وقع من شخصين ، او من شخص واحد في وقتين ، او على وجهين مختلفين لم يكن بينهما تعارض ، لان الفعل يكون من احد الفاعلين قربة ومن الاخر معصية ، ويكون من الشخص الواحد في وقت قربة ، وفي وقت آخر حراما .

لم يسبق القاضي الى هذا الرأي احد من الاصوليين ، بل ان اكثرهم تابعوه عليه ، ودافعوا عنه فيما دفاع ، ولم يورد ابو شامة اي رأي مخالف لرأيه هذا ، وقد سبق تفصيل هذا في ص (٥٥٨)

المطلب الثالث

تعدد الفعل مع التقديم والتأخير

ومما انفرد به القاضي أنه لو نقل عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - فعنان مختلفان مؤرخان ، ولم يكن في أحدهما ما يقتضي حظرا ، فإن ذلك يفيد جواز الأمرين ، ولا يقال إن أحدهما ينسخ الآخر ، لأن التعارض الذي يدفع بتقدير النسخ بين الفعلين لم يكتمل شرطه الذي هو أن يكون أحد الدليلين يثبت ما ينفيه الآخر .

لم يسبق أحد من الأصوليين القاضي إلى ذا الرأي ، بل تابعه عليه خلق كثير من الأصوليين كالجويني ، وآل تميمية ، وغيرهم .. وقد سبق تفصيل القول فيه في ص

المطلب الرابع

لا ترجيح بالاحتياط بين الدليلين المتعارضين .

ومما انفرد به القاضي أنه إذا تعارض دليلان ظاهران ، أو نصابان ، وكان أحدهما أقرب إلى الاحتياط ، فإنه لا يرجح بذلك لأنه لا معنى للترجيح بالسلامة ، والعدل الذي نقل الخبر الآخر لا يظن به العدول عن قاعدة الاحتياط إلا بثبت ، واختصاص بمزية حفظ ، وقد يتخيل أن ما جاء به الآخر بناء على ما رآه من ظاهر الاحتياط ، وحمل عليه نظم لفظه من غير ثبوت في النقل .

ذا الرأي للقاضي لم يسبقه إليه أحد من الأصوليين ، بل يخالفه فيه أكثر الفقهاء ، والأصوليين كما صرح بذلك الجويني .

وقد سبق تفصيل القول في هذا في ص (٥٥٧) ...

المطلب الخامس

لا ترجيح بين خبرين انضم الى احدهما قياس.

ومما انفرد به القاضي انه اذا تعارض خبران ، وكانا نصيين ، وانضم الى احدهما قياس يوافق معنى احد الخبرين ، فانه يسقط الخبران معا ، ولا يرجح الخبر الذي انضم اليه القياس على الخبر الآخر ، بل يسقطان مطلقا .
ولم يسبق احد القاضي الى هذا الرأي الذي يعتبر مخالفا لما يراه الشافعي ، وغيره من كبار علماء الاصول ، وقد سبق تفصيل القول في هذا الموضوع في ص (٥٦٨) .

ذه هي انفردات القاضي التي توصلت اليها بعد بذل ما كان في الوسع من جهد جهيد ، واطالء البحث، وطول السهر، وقد عانيت صعابا كثيرا في هذا الفصل ، ذلك انه تطلب مني الوقت، والتحقق من كل نقطة فيه ، وما اكثرت الآراء التي راودتني شكوك حول كونها من انفردات القاضي، غير ان هذه الآراء التي انطبقت لها هنا هي التي تحققت منها ، وان كان هذا لا يمنع من ان اشير الى ان كل ما نسبته اليه لا ادعي فيه القطع ، ولا العصمة، بل قصاري فيه انه حكم انسان معرض للخطا، والنسيان، والله اسأل ان اكون قد وفقت فيما توصلت اليه .

. الخاتمة .

عند هذه النقطة اذالني قد وصلت ببحثي الى نهايته ، بعد ان امضيت زمنا ليس بالقصير مع آراء القاضي الاصولية ، ذقت من خلاله طعم مصاحبة فطاحل العلماء ، والاستثناس بآرائهم السديدة وقد عكفت في محرابي اجول النظر في تلك الآراء ، ويعلم الله عز وجل اني ما شعرت بوحشة قط حتى الود بمعاودة النظر والفكر في علم هذا الاصولي العتيد .

وان كنت قد استطعت ان افترز بعضا من تلك الآراء التي ظلت حبيسا حيننا من الزمن في مخيلتي مرتقبه حسن ترتيبها ، ودقة ضبطها ، فها هي بعض النتائج التي توصلت اليها بعد عناء ، وتعب ، ونصب ، وطول سهر :

اولا : يمكن القول بانه لم يات بعد الامام الشافعي الاصولي استطاع ان يرتتب ابواب علم الاصول ، وجمعها في مؤلف واحد قبل القاضي ، وذلك نظرا الى ان الكتب التي الفت قبله عني اصحابها بالتركيز على نقاط معينة ، كما ذكر مؤرخو علم الاصول ..
 واما القاضي فانه تجاوز ذلك في مؤلف عظيم ، اعني في كتابه المعنفود الذي قال عنه القاضي عياض : انه كتاب عظيم ، وقد كان في اثني عشر مجلدا - وهو التقريب والارشاد في ترتيب طرق الاجتهاد - .

ثانيا : لم يكن القاضي ممن ينبهر برأي اختلف اليه الجمهور ، بل كان مستقلا استقلال تاما ترتب عليه تكوين آراء كثيرة انفرد بها ، ولم يسبقه اليها أحد ، وعلى الرغم من كونه مالكيًا ، فقد رد أكثر الآراء التي كان المالكيه تراها ، غير عابىء بانتمائه اليهم ؛ وقد استفاد جمع عفير من الاصوليين (كالجويني ، والغزالي ، والباجي وابن برهان ، وغيرهم كثير) بسعده بذا الاستقلال في اختيار الآراء ، وارتضاها ، واتخذوا ذلك لهم منهجا .

ثالثا : اذا كانت المكتبات الاصولية تشكو من عدم العفور على احد كتب القاضي الاصولية ، فان هذا البحث يمكن اعتباره مؤلفا اصوليا للقاضي ، وذلك لتضمنه جل آرائه ، ان لم تكن كلها .

رابعا : هناك آراء كثيرة تنسب الآن الى بعض الاشخاص ، ولكنه في حقيقة الامر يعتبر القاضي صاحبها ، واول قائلها . كما هو الحال في تعريف التكليف ، والامر ، والنسخ على طريقة المتكلمين ، و القول بمنع وقوع التعارض بين الفعلين مطلقا ووقوع التعارض بين خبر الواحد والقياس ، وغير ذلك من آراء اصولية كثيرة تربو على اربعين رأيا ..

خامسا : اذا كان القاضي قد جرع في شتى العلوم النظرية ، بيد ان براعته في علم الاصول تفوق كثيرا على براعته في أي علم آخر . ولذلك ينبغي اعتباره من أهم الشخصيات الاصولية بعد الامام الشافعي ، وله الفضل الكبير في وصول علم الاصول الى ما وصل اليه الآن .

سادسا : ان الكتب التي اهتم اصحابها بالاكثار من نقل آراء القاضي تميزت عن غيرها تميزا ، وذلك لانها باحتوائها على اكبر آراء القاضي ، زاد ذلك على مكانتها وتنفوقها ، وليس ذلك بالامر مستغرب ، ان الكتب التي تلم جميع موضوعات علم ما يتفوق على التي تكتفي ببعض الموضوعات ، فدونما شك أي مؤلف ضم بين جنباته اضافات القاضي الاصولية ، فان ذلك يكون من عوامل تفوق ذلك المؤلف ..

وقد كان ابن خلدون صادقا عندما حكم حكما صحيحا بان البرهان والمستصفي ، والعمد ، وشرحه - المعتمد - تعتبر قواعد واركاب هذا العلم .

اخيرا : يمكن اعتبار القاضي مؤسسا لما يعرف بالواقفية في علم الاصول ، وذلك لكثرة توفقه في الآراء التي كان لمن قبله حكم فيها ، وهو بذلك يكون الغزالي وقبله الجويني امتدادا له ان سلكا ذاك المسلك في اكثر الاحيان ، وقد كان موفقا في اكثر الآراء التي توفقت فيها ، كما سبق دراسته كل ذلك .

هذه هي نهاية الخاتمة ، وبها يختتم البحث سائلا المولى السداد ، والصواب .

اللهم اليك ابتهل كل الابتهال ان تحفظ بحفي هذا من كل ما هو زلل وغلط ، واسالك ان تريني الحق حقا ، وترزقني اتباعه وتريني الباطل باطلا ، وترزقني اجتنابه .. كما اتضرع اليك ان تجعل فواب هذا الجهد المتواضع في ميزان حسنات والذي للذين ادين لهما كل الحياه بعدك ، فاحفظهما لي دوما ، وابدأ .
يا نعم المولى ونعم المصير .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .
الطالب الفقير الراجي عفو ربه ، ومغفرته :

قطب بن مصطفى سانسو

مصادر ومراجع البحث

- القرآن الكريم .
- الأمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي محمد .
- الإحكام في أصول الأحكام .
- تحقيق سيد الجميلي الطبعة الأولى ١٩٨٤م
- آل تميمية ، عبد السلام بن عبد الله ، وعبد الحليم بن عبد السلام ، أحمد بن عبد الحليم .
- المسودة في أصول الفقه .
- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة مطبعة المدني .
- ابن الأثير
- الكامل في التاريخ .
- تحقيق النجار .
- الإسفرائيني عبد القاهر بن طاهر .
- الفرق بين الفرق .
- تحقيق محي الدين عبد الحميد .
- مطبعة المدني ، القاهرة .
- الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم .
- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول (مع شرح البدخشي) .
- دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول .
- تحقيق محمد حسن هيتو .
- مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٤٠٠ هـ .
- الأشقر محمد سليمان .
- أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم .
- مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ .

- الإصفهاني شمس الدين محمود بن عبد الرحمن .
 بيان المختصر
 تحقيق مصطفى البغا .
- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول .
 تحقيق عبد الكريم النملة .
 مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .
 أمير بادشاه محمد أمين .
- تيسير التحرير شرح كتاب التحرير لابن الهمام .
 مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٠ هـ .
 أمين أحمد .
 ضحى الإسلام .
- الطبعة الثالثة ، مصر مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٣٧١ هـ .
 الإصصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين .
 فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت .
 الباجي ، أبو الوليد سليمان خلف .
 احكام الفصول في احكام الأصول .
 تحقيق عبد الله الجبوري .
 مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ .
 الاشارات في الأصول .
- الطبعة الرابعة بمطبعة التتيلي ، تونس ، ١٣٨٦ .
 الباتلاني محمد بن الطيب بن جعفر .
 اعجاز القرآن الكريم .
 تحقيق السيد أحمد صقر .

- البخاري أبو عبدالله محمد بن اسماعيل .
صحيح البخاري مع حاشية السندي .
تصوير دار الفكر عن طبعة سربايا باندونسيا .
فتح الباري شرح صحيح البخاري .
دار المعرفة ، بيروت .
البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد .
كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي .
مطبعة در سعادت ، استنبول ، ١٣٠٨ هـ .
ابن بدران عبد القادر أحمد .
المدخل الى مذهب الإمام أحمد .
طبعة ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة .
ابن برهان أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي .
الوصول الى الأصول .
تحقيق عبدالحميد علي أبو زنيد .
مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .
بروكلمان .
تاريخ الشعوب الإسلامية .
ترجمة نبيه أمين فارس ، منير بعلبكي .
دار العلم للملايين ، بيروت .
البصري أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب .
المعتمد في أصول الفقه .
تحقيق محمد حميد الله .
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٣٨٤ هـ .
البغدادي الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب .
تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام .
دار الكتاب العربي ، لبنان .

الفقيه والمتفقه .

دار الكتب العلمية ، بيروت ، طبعة عام ١٤٠٠ هـ .

الكفاية في علم الدراية .

داثرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، طبعة عام ١٣٥٧ هـ .

البهوتي منصور بن يونس .

كشاف الغناع عن متن الإفتناع .

مطبعة الحكومة ، مكة المكرمة ، طبعة ١٣٩٤ هـ .

الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي .

سنن الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذى للمباركفوري محمد بن

عبدالرحمن .

مطبعة الفجالة الجديدة ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ .

التفتازانى سعد الدين مسعود بن عمر .

التلويح على التوضيح .

المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ .

التمساني أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي .

مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الأصول .

تحقيق عبد الوهاب عبداللطيف .

دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

نفتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب .

تحقيق محي الدين عبد الحميد .

المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٦٧ هـ .

التوحيدى أبو حيان .

الإمتاع والمؤانسة .

طبعة لجنة التأليف ١٩٤٢ م .

- ابن تيمية شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام .
مجموع الفتاوى .
المطبوع تحت اشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين .
الجراعي ابو بكر بن زيد المقدسي .
شرح مختصر اصول الفقه .
تحقيق عبد العزيز القاطدي .
رسالة ماجستير . الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة ١٤٠٧هـ .
الجوهري اسماعيل بن حماد .
الصحاح .
تحقيق احمد عبد الغفار العطار .
مطابع دار الكتاب العربي ، عام ١٣٧٧ هـ .
الجويني ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف .
البرهان في اصول الفقه .
تحقيق عبد العظيم الديب .
الطبعة الاولى ١٣٩٩هـ .
التلخيص .
تحقيق عبد الله جولم النيباني ، وشبير احمد العمري .
نال به الاول الدكتوراه ، والثاني نال به الماجستير .
الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة .
عام تحقيق الكتاب ١٤٠٦ ، و١٤٠٧ هـ .
الحاكم محمد بن عبد الله .
المستدرك على الصحيحين .
دار الكتاب العربي ، الطبعة الهندية من حيدرآبادي عام ١٣٥٥هـ .
ابن حجر العسقلاني احمد بن علي
الاصابة في تمييز الصحابة
الطبعة الاولى دار الناشر مكتبة الكليات الازهرية .

- ابن حزم أبو محمد بن علي الإندلسي ، الظاهري .
الإحكام في أصول الأحكام .
تحقيق أحمد محمد شاكر .
دار الأوقاف الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثمانية ١٤٠٣ هـ .
المحلى بالآثار .
دار الكتب العلمية ، بيروت ، طبعة عام ١٤٠٨ هـ .
ابن حنبل أحمد بن حنبل الشيباني .
المسند .
المطبعة الميمونية ، القاهرة ، طبعة ١٣١٣ هـ .
ابن حنبل أحمد بن محمد بن أبي بكر ..
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .
دار صادر - بيروت ، لبنان - . طبعة عام ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .
الحن مصطفى سعيد .
أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء .
مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثمانية ، ١٤٠٣ هـ .
دراسة تاريخية لفقته وأصوله .
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني .
سنن أبي داود .
طبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، عام ١٩٥٢ م .
الدبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر .
تقويم الأدلة في أصول الفقه .
المكتبة السليمانية ، استانبول .
الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان .
تذكرة الحفاظ
دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .
ميزان الاعتدال في نقد الرجال .
تحقيق علي محمد الجاوي .

- طبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، عام ١٣٨٢ هـ .
 سير اعلام النبلاء .
- مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثامنة ، تحقيق مجموعة من الكتاب.
 الرازي محمد بن عبد القادر .
 مختار الصحاح .
 دار الحديث ، القاهرة .
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين .
 المحصول في علم اصول الفقه .
 تحقيق طه جابر فياض العلواني .
- طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .
 ابن رشد محمد بن أحمد بن محمد .
 بداية المجتهد ونهاية المقتصد .
- دار المعرفة ، بيروت ، لبنان . الطبعة الخامسة ١٤٠١ هـ .
 الزجاجي عبد الرحمن بن اسحاق .
 حروف المعاني .
 تحقيق علي توفيق الحمد .
- مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ .
 الزركلي خير الدين .
 الاعلام .
- بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٩ هـ .
 زيد مصطفي .
- النسخ في القرآن الكريم .
 دار الوفاء ، المنصورة ، مصر ، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ .
 السبتى القاضي عياض بن موسى .
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك .
 مكتبة الحياة ، بيروت ، دار مكتبة الفكر ، طرابلس، ١٣٨٧ هـ .
 ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي .

- الإبهاج في شرح المنهاج .
دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .
طبقات الشافعية الكبرى .
تحقيق محمود الطنحاني ، وعبد الفتاح الحلو .
مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٨٣ هـ .
السخاوي محمد بن عبد الرحمن .
المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على
اللسنة .
تحقيق عبد الله بن محمد الصديق .
مكتبة الخانجي ، مصر ، طبعة عام ١٣٧٥ هـ .
السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد .
أصول السرخسي .
تحقيق أبي الوفا الأصفهاني المراعي .
مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ .
أبو سليمان عبد الوهاب إبراهيم .
الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية .
دار الشروق ، جدة ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ .
السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر .
تدريب الراوي في شرح تقريب النووي .
تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف .
مطبعة السعادة ، مصر ، الطبعة الثانية ١٣٨٥ هـ .
المهذب
الشافعي محمد بن إدريس .
الأم .
دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
الرسالة .

- الشاطبي أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي .
الموافقات في اصول الشريعة .
شرح عبدالله دراز .
مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض .
أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي .
المحقق من علم الاصول .
تحقيق أحمد الكويتي .
دار الكتب الاثرية ، الأردن ، الطبعة الاولى ١٤٠٩ هـ .
الشهرستاني محمد بن عبد الكريم .
الملل والنحل .
تحقيق عبد العزيز الوكيل .
طبع دار الاتحاد العربي ، القاهرة ، طبعة عام ١٣٨٧ هـ .
الشوكاني محمد بن علي بن محمد .
ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول .
دار الكتب المعرفة ، بيروت ، لبنان .
الشيرازي أبو اسحاق ابراهيم بن علي الفيروزآبادي .
التبصرة في اصول الفقه .
تحقيق محمد هيتو .
دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٤٠٠ هـ .
شرح اللمع .
تحقيق عبد المجيد تركي .
طبعة عام ١٤٠٨ هـ .
الوصول الى مسائل الاصول .
تحقيق عبد المجيد تركي .
طبعة عام ١٣٩٩ هـ .

- الشنقيطي عبد الله بن ابراهيم . العلوي .
نشر البنود على مراحي السعود .
مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب .
الشنقيطي محمد الامين .
الاقتيد في الاجتهاد والتقليد .
صالح محمد اديب .
تفسير النصوص في الفقه الاسلامي .
المكتب الاسلامي ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ .
الصنعاني محمد بن اسماعيل .
توضيح الافكار لمعاني تفتيح الافكار .
تحقيق محي الدين عبد الحميد .
دار احياء التراث العربي ، بيروت ، طبعة ١٣٦٦ هـ .
ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن .
علوم الحديث .
تحقيق نور الدين عتر .
المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، طبعة ١٣٨٦ هـ .
مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث .
دار الكتب العلمية ، بيروت ، طبعة عام ١٣٩٨ هـ .
الطبري محمد بن جرير .
جامع البيان في تفسير القرآن .
دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، طبعة عام ١٤٠٧ هـ .
الطوفي سليمان بن عبد القوي الصرصي .
مختصر روضة الناظر وجنة المناظر .
مؤسسة النور ، الرياض ، الطبعة ١٣٨٣ هـ .
العبادي احمد بن قاسم .
الايات البيئات .

- عبد الباقي محمد بن فؤاد .
 المعجم المفهرس ولغناظ القرآن الكريم .
 المكتبة الإسلامية ، استانبول ، تركيا ، طبعة ١٩٨٢ .
 ابن عبد البر يوسف بن عبد البر القرطبي .
 جامع بيان العلم وفضله .
 دار الكتب العلمية ، بيروت ،
 ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله .
 المحصول في علم الأصول .
 تحقيق عبد اللطيف بن أحمد الحمد .
 رسالة دكتوراه . الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة .
 العسقلاني أحمد بن علي بن حجر .
 التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير .
 مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة ، القاهرة .
 تهذيب التهذيب .
 دار صادر ، بيروت، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ١٩٥٣ .
 نزهاء النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر .
 مكتبة التوعية الإسلامية ، الهرم ، طبعة عام ١٤١٠ هـ .
 العطار .
 حاشية العطار على جمع الجوامع .
 المكتبة الحديثة ، الطبعة الأولى .
 ابن عقيل محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن .
 شرح ابن عقيل على الغنية ابن مالك .
 تحقيق محي الدين عبد الحميد .
 دار التراث ، القاهرة ، الطبعة العشرون ١٤٠٠ هـ .

- ابن العماد عبد الحي بن العماد .
 شذرات الذهب في اخبار من ذهب .
 القاهرة ، طبعة القدسي عام ١٢٤٩ هـ .
 العلماي صلاح الدين خليل بن كيكليدي .
 تحقيق المراد في ان النهي يقتضي الفساد .
 تحقيق ابراهيم محمد سلقيني .
 مطبعة زيد بن ثابت ، دمشق ، طبعة ١٣٩٥ هـ .
 تفتيح الفهوم في تفتيح العموم .
 تحقيق عبد الله محمد آل الشيخ .
 عويضة .
 مجلة الدراسات العلوم الانسانية - الجامعة الاردنية - .
 الغزالي ابو حامد محمد بن محمد .
 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل .
 تحقيق حمد الكبيسي .
 مطبعة الارشاد ، بغداد ، طبعة عام ١٣٩٠ هـ .
 المستصفي من علم الاصول .
 المطبعة الاميرية ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣٢٢ هـ .
 المنحول من تعليقات الاصول .
 تحقيق محمد هيتو .
 دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ .
 الفارسي محمد بن محمد .
 جواهر الاصول في علم حديث الرسول .
 تحقيق ابو المعالي المباركفوري .
 الدار السلفية ، الهند .

- الفتوح محمد بن أحمد بن النجار .
 شرح الكوكب المنير .
 تحقيق محمد الزحيلي ، ونزيه حماد .
 مركز البحث العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط عام ١٤٠٠هـ .
 الفيومي أحمد بن محمد المقرئ .
 المصباح المنير في غريب الشرح الكبير .
 المطبعة الأميرية ، بولاق ، طبعة ١٣٢٣ هـ .
 ابن قدامة عبد الله بن أحمد .
 روضة الناظر وجنة المناظر .
 المطبعة السلفية ، القاهرة ، طبعة عام ١٣٩٢ هـ .
 المغني على مختصر الخرقي .
 تحقيق طه محمد الزيني .
 طبعة جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية .
 القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس .
 شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول .
 تحقيق طه عبد الرؤوف سعد .
 دار الفكر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ .
 الكاساني أبو بكر بن مسعود .
 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع .
 دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ .
 ابن كثير اسماعيل بن محمد .
 الباعث الحفيث في اختصار علوم الحديث .
 تحقيق أحمد شاعر .
 البداية والنهاية .
 مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ م .

- ابن اللحام علاء الدين علي بن محمد بن عباس .
القواعد والفوائد الاصولية .
مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، طبعة ١٣٧٥ هـ .
- المختصر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل .
تحقيق محمد مظهر بقا .
طبعة عام ١٤٠٠ هـ .
اللكنوي محمد عبد الحي .
الرفع والتكميل في الجرح والتعديل .
تحقيق عبد الفتاح ابو عداة .
مكتب المطبوعات الاسلامية ، طبعة عام ١٣٨٣ هـ .
ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني .
سنن ابن ماجه .
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .
دار احياء الكتب العربية ، مصر ، طبعة عام ١٣٧٢ هـ .
مالك بن انس الاصبحي .
الموطأ .
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .
القاهرة ، طبع عيسى البابي الحلبي عام ١٣٧٠ هـ .
مجمع اللغة بالقاهرة باخراج ابراهيم انيس ، وعبد الحليم
منتصر ، وعطية الصواحي ، محمد خلف الله احمد .
المعجم الوسيط .
دار الفكر ، الطبعة الثانية .
مخطوف محمد بن محمد .
شجرة النور الزكية في طبقات المالكية .
تصوير بالآونست عن الطبعة الاولى ١٣٤٩ هـ .

- مخلوف عبد الرؤوف .
الباقلائي وكتابه اعجاز القرآن .
دار مكتبة الحياة ، بيروت ، طبعة عام ١٩٧٨ م
المراعي عبد الله مصطفى .
الفتح المبين في طبقات الاصوليين .
بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ م .
مسلم بن الحجاج القشيري .
صحيح مسلم .
تحقيق محمد فتواد عبد الباقي .
طبعة عيسى الحلبي البابي ، القاهرة ، عام ١٣٧٤ هـ .
ابن منظور محمد بن مكرم بن منظور .
لسان العرب .
دار صادر ، ودار بيروت ، لبنان ، طبعة عام ١٣٧٤ هـ .
ابو يعلى محمد بن الحسين البغدادي .
العدة في اصول الفقه .
تحقيق احمد علي المباركي .
مؤسسة الرسالة ، بيروت ، طبعة عام ١٤٠٠ هـ .

ثبت الموضوعات

شكر وتقدير

- ١ خطبة البحث
- ١ التمهيد : منهج المؤلفين في علم الأصول
- ٥ منهج القاضي في كتبه الاصولية ومؤلفاته
- ٩ منهجه في ترتيب اجواب كتبه
- ١٢ المقدمة
- ١٣ شخصية القاضي
- ١٩ تحليل عصره

البياب الاول

٢٨ آراء القاضي في مباحث الحكم

٢٩ الفصل الاول : آراؤه في مباحث الحكم الشرعي التكليفي ..

٣٠ المبحث الاول : تعريف التكليف عنده

المبحث الثاني الواجب الشرعي وتحتة سبعة مطالب وهي :

٣٣ ١- تعريف الواجب

٣٥ ب - الفرق بين الواجب والفرض

٣٧ ج - حكم قضاء الواجب المؤقت الفائت

د - فعل الواجب الموسع بعد تأخيره على الرغم من غلبته

٣٩ ظن المكلف بالاخترام قبل خروج الوقت

هـ - اشتراط العزم عند ارادة تأخير الواجب الموسع

٤٢ عن اول وقتته

د - المطلوب في الواجب المخير

و - المخاطبون بالواجب الكفائي ٤٦

المبحث الثالث : المندوب مأمور به ، ومن التكليف ٤٩

الفصل الثاني : آراء القاضي في مباح الحاكم ٤٢

الفصل الثالث : آراء القاضي في مباح المحكوم عليه ... ٥٨

المبحث الأول : رأي القاضي في حكم تكليف المعدوم... ٥٩

المبحث الثاني : رأي القاضي في حكم تكليف المكره... ٦٢

المبحث الثالث : رأي القاضي في تكليف الصبي المميز ٦٥

الباب الثاني

٦٧ آراء القاضي في مباح الأدلة

الفصل الأول : آراؤه في المباح المختص بالكتاب ٦٨

المبحث الأول : رأيه في وجود اللفظ العجمية في القرآن ٦٩

المبحث الثاني : رأيه في كون البسمة آية ، أو جزء آية

من القرآن الكريم ٧٤

الفصل الثاني : آراؤه في المباح المختص بالسنة ... ٧٨

المبحث الأول : معنى التماسي ٧٩

المبحث الثاني : ما يجب على المجتهد عند ورود فعل عن

الرسول ٨١

المبحث الثالث : حكم فعل الرسول المجرد المجهول الصفة ٨٣

المبحث الرابع : تعدية حكم التقرير لغير المقر .. ٨٦

- المبحث الخامس : الخبر ، وتحتته مطلبان ٩٤
- أ- تعريف الخبر ٩٤
- ب - اطلاق اسم الخبر على الامر والنهي ٩٦
- المبحث السادس : الخبر المتواتر وتحتته ثلاثة مطالب :
- ١- افادة الخبر المتواتر العلم الضروري ٩٧
- ب - عدد رواة الخبر المتواتر ١٠٠
- ج - تخلف حصول العلم مع كمال عددهم ١٠٥
- المبحث السابع : حجية خبر الواحد ١٠٧
- المبحث الثامن : العدالة في الراوي وتحتته ثلاثة مطالب :
- أ- تعريف العدالة ١١٤
- ب - رواية الفاسق المتناول الجاهل بفسوق نفسه ... ١١٧
- ج - رواية الصبي المميز ١٢٢
- المبحث التاسع : حجية الخبر المرسل ١٢٤
- المبحث العاشر : انكار المروي عنه وتحتته مطلبان :
- أ- انكار الشيخ رواية فرعه عنه ١٢٨
- ب - القراءة على الشيخ ١٣٢
- المبحث الحادي عشر : الاجازة ١٣٤
- المبحث الثاني عشر : الجرح والتعديل وتحتته مطالب :
- أ- الفاظ الجرح والتعديل ١٣٦
- ب - طرق التعديل والجرح ١٣٨
- ج - اطلاق الجرح والتعديل ١٤٢
- د - اشتراط العدد في الجرح والتعديل ١٤٧
- الفصل الثالث : آراؤه المشتركة بين الكتاب والسنة ١٤٩
- المبحث الأول : الامر وتحتته تسعة مطالب ، وهي :

- ١- تعريف الأمر ١٥٢
- ب - علم المكلف بالأمر قبل الامكان عند القاضي ١٥٦
- ج - مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوجوب والندب . ١٥٨
- د - مقتضى الأمر من حيث دلالته على الوحدة والتكرار ١٦٣
- ه - حكم الأمر المعلق بشرط ، أو وصف ١٦٦
- و - مقتضى الأمر من حيث دلالته على البدار والتراخي ١٧١
- ز - الأمر المجرد عن القرائن بعد الحظر ١٧٥
- ح - حكم الايتيان بالمأمور ، وعلاقته بالاجزاء ١٧٧
- ط - الأمر بالشئ وكونه نهياً عن ضده ١٨٢
- المبحث الثاني : مباحث النهي عند القاضي ١٨٤
- المبحث الثالث : النهي واقتضاه الفساد ١٨٧
- المبحث الرابع : العام وتحتته شمائيه مطالب :
- ١- العموم من عوارض الالفاظ عند القاضي ١٩٥
- ب - مقتضى صيغ العموم المجردة عند القاضي ١٩٨
- ج - عموم نكرة الجمع فى النفي ٢٠٣
- د - اقل الجمع عند القاضي ٢٠٤
- ه - عموم حرف " ان " الشرطية ٢١٠
- و - عموم لفظ " سائر " ٢١١
- ز - دخول النساء تحت حكم صيغ جمع الذكور ٢٣١
- ح - البحث عن المخصص قبل العمل بالعام ٢١٥
- المبحث الخامس التخصيص وتحتته اربعة مطالب :
- ١- مصير العام بعد تخصيصه ٢١٨
- ب - العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ٢٢٢
- ج - تخصيص عام القرآن بخاص خبر الواحد ٢٣٠
- د - تخصيص عام القرآن بالقياس ٢٣٦

المبحث السادس الاستثناء وتحتته أربعة مطالب :

- ١- حقيقة الاستثناء ٢٤٠
 ب - حكم الاستثناء من غير الجنس ٢٤٤
 ج - حكم استثناء الأكثر ٢٤٩
 د - الاستثناء الواقع عقب الجملة المعطوفة بالواو ٢٥٦
 المبحث السابع : الإطلاق والتقييد ٢٦٠
 المبحث الثامن البيان وتحتته ثلاثة مطالب :

- ١- تعريف البيان ٢٦٤
 ب - تأخير البيان عند القاضي ٢٦٨
 ج - تحقق الإجمال في النفي المضاف الى الجنس ٢٧٥
 المبحث التاسع : التاويل وتحتته أربعة مطالب :

- ١- واجب المؤول ٢٧٨
 ب - من علامات التاويل الباطل ٢٧٩
 ج - ومن علامات التاويل الباطل ٢٨٢
 د - تاويل حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه . ٢٨٨
 المبحث العاشر : النسخ وتحتته عشرة مطالب :

- ١- تعريف النسخ ٢٩٢
 ب - الفرق بين النسخ والتخصيص عند القاضي ٢٩٨
 ج - ثبوت النسخ في حق من لم يبلغ حكم النسخ ٢٩٩
 د - حكم نسخ الخبر ٣٠١
 هـ - حكم النسخ لا الى بدل ٣٠٥
 و - الزيادة على النص وعلاقته بالنسخ ٣٠٩
 ز - النقصان من النص وعلاقته بالنسخ ٣١٤
 ح - حكم نسخ المتواتر بالأحاد ٣١٧
 ط - حكم النسخ بدلالة النص ٣٢٠
 ي - حكم النسخ بالقياس ٣٢٣

- المبحث الحادي عشر : اللغات عنده وتحتته مطلبان :
- ١- واضح اللغة ٣٢٥
- ب - اثبات اللغة بالقياس ٣٢٨
- المبحث الثاني عشر : اللفظ المشترك وعمومه ٣٣١
- المبحث الثالث عشر : الحقيقة والمجاز وتحتته أربعة مطالب :
- ١- تعريف الحقيقة والمجاز ٣٣٥
- ب - الفروق بينهما ٣٣٨
- ج - حكم الجمع بينهما ٣٣٩
- د - مدى وجود الحقيقة الشرعية ٣٤٢
- المبحث الرابع عشر : حكم مفهوم المخالفة ٣٤٦
- المبحث الخامس عشر : حكم النص والظاهر ٣٥٣
- المبحث السادس عشر : بعض حروف المعاني ٣٥٧
- الفصل الرابع : آراؤه في مباحث الإجماع ٣٦١
- المبحث الأول : تصور وقوع الإجماع ، وعدمه ٣٦٢
- المبحث الثاني : حجية الإجماع ٣٦٨
- المبحث الثالث : حكم الإجماع الضمني ٣٧١
- المبحث الرابع : حكم فعل أهل الإجماع عند القاضي ٣٧٤
- المبحث الخامس : حكم إجماع أهل المدينة ٣٧٦
- المبحث السادس : اشتراط الافتراض في الإجماع ٣٧٩
- المبحث السابع : الإجماع بعد الخلاف وتحتته مطلبان :
- ١- انعقاد الإجماع في مسألة بعد سبق الخلاف ٣٨٢
- ب - حكم إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين لأهل العصر الأول ٣٨٦

- المبحث الثامن : احداث قول ثالث في مسألة بعد اجماع الصحابة على قولين فيها ٣٨٨
- المبحث التاسع : حكم خلاف المجمع على تكفيره في انعقاد الاجماع ٣٩٢
- المبحث العاشر : حكم خلاف الاصولي الماهر في انعقاد الاجماع ٣٩٤
- المبحث الحادي عشر : حكم خلاف العوام في انعقاد الاجماع ٣٩٧
- الفصل الخامس: آراؤه في مباحث القياس ٣٩٩
- المبحث الاول : القياس وتحتته مطلبان :
- ١- تعريف القياس ٤٠٠
- ب - حكم من انكر القياس ٤٠٥
- المبحث الثاني : تقسيم القياس الى جلي ، وخفي .. ٤٠٧
- المبحث الثالث : أهمية العلة في عملية القياس .. ٤٠٩
- المبحث الرابع : مسالك العلة، وتحتته أربعة مطالب : ٤١٤
- ١- المسالك المعتبرة عنده في اثبات العلية ٤١٤
- ١- النص ٤١٤
- ٢- فعل الرسول - عليه الصلاة والسلام - ٤١٥
- ٣- السبر والتقسيم ٤١٦
- ب - المسالك غير المعتبرة عنده في اثبات العلية . ٤١٩
- ١- الاجماع ٤١٩
- ٢- الطرد ٤٢٣
- ٣- الطرد والعكس (الدوران) ٤٢٦
- ٤- الشبه ٤٣١
- ج - قياس العكس ٤٣٦
- د - الترجيح بين مسالك العلة ٤٣٨

- المبحث الخامس : تعدد العلة وتحتة مطلبان : ٤٤٠
- ١- تعدد العلل الشرعية مع الإتحاد في الشخص ... ٤٤٠
- ب - جواز اجتماع العلتين القاصرة والمستنبطة
في حكم واحد..... ٤٤٦
- المبحث السادس: حكم التعليل بالقاصرة والمستنبطة ٤٤٨
- المبحث السابع : بعض أسباب فساد العلة ٤٥٠
- المبحث الثامن : قواعد العلة وتحتة مطالب وهي : ٤٥١
- ١- الفرق وقدحه في العلة ٤٥١
- ب - النقص ٤٥٤
- ج - القلب المبهم ٤٥٨
- د - قلب التبديل ٤٦٤
- هـ - حكم رد العلة في الفرع الى أصل ٤٦٧
- المبحث التاسع : المعدول به عن القياس ٤٦٩

- الفصل السادس: آراؤه في مباحث الأدلة المختلف فيها . ٤٧٢
- المبحث الأول : آراؤه في الاستحسان ٤٧٣
- المبحث الثاني : آراؤه في الاستصحاب ٤٧٥
- المبحث الثالث : آراؤه في المصالح المرسلة ٤٨٢
- المبحث الرابع : آراؤه في قول الصحابي ٤٨٦
- ١- تعريف الصحابي ٤٨٦
- ب - حجية قول الصحابي ٤٨٨
- ج - قول الصحابي : أمرنا بكذا، ونهينا عن كذا . ٤٩١
- د - قول الصحابي : قال رسول الله كذا كذا ٤٩٤
- هـ - قول الصحابي : نسخ حكم كذا ٤٩٦
- و - تقدير الصحابي في حد ، أو قياس ٤٩٨
- ح - التخيير بين أقوال الصحابة ٥٠٠

المبحث الخامس : شرع من قبلنا وتحتة بطلافة مطالب وهي:

- ١- عصمة الانبياء ٥٠٢
 ب - تعبد الرسول بشرع قبل البعثة ٥٠٧
 ج - تعبده بشرع بعد البعثة (شرع من قبلنا) .. ٥١١

الباب الثالث

آراء القاضى فى مباحث الاجتهاد والتعارض والترجيح ٥١٧

الفصل الاول : آراء القاضى فى مباحث الاجتهاد . ٥١٨

المبحث الاول شروط الاجتهاد وتحتة بطلافة مطالب :

- ١- من شروط الاجتهاد التبحر فى علم الكلام ٥١٩
 ب - اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم ٥٢١
 ج - تعبد الصحابة بالاجتهاد فى عصر الرسول ٥٢٣
 المبحث الثانى : تصويب وتخطئة كل مجتهد ٥٢٦

المبحث الثالث : التقليد والافتاء وتحتة اربعة مطالب :

- ١- حكم التقليد ٥٣١
 ب - قياس المقلد على مذهب مقلده الميت ٥٣٦
 ج - اختبار المستفتى المفتى قبل تعقله فى فتواه ٥٣٧
 د - تخير المستفتى بين المفتين عند تعددهم ٥٣٩

الفصل الثانى : آراؤه فى مباحث التعارض والترجيح . ٥٤٢

المبحث الاول : حكم التعارض ٥٤٣

المبحث الثانى : من انواع التعارض عنده :

- ١- التعارض بين العام والخاص ٥٤٧
 ب - التعارض بين دليلين كل منهما عام وخاص من وجه ٥٥٠
 ج - التعارض بين الدليلين العاميين ٥٥٣

- المبحث الثالث التعارض بين الظاهر والنص :
- ٥٥٥ -١- تعارض ظاهر الكتاب وظاهر السنة
 ب - تعارض ظاهرين وأنصين وكون أحدهما أقرب
 ٥٥٧ الى الإحتياط
- المبحث الرابع : تعارض الفعلين عن الرسول ٥٥٨
- المبحث الخامس: تعارض خبر الواحد والقياس ٥٦٤
- المبحث السادس: التعارض بين العلتين ٥٦٦
- المبحث السابع : بعض المرجحات : ٥٦٨
- ١- الترجيح بين خبرين انضم الى أحدهما قياس .. ٥٧١
- ب - الترجيح بين رواية الصحابي وفتواه ٥٧١
- ج - ترجيح أحد المعنيين بحمل الصحابي له ٥٧٣
- د - الترجيح بين خبرين لعمل راويه به دون الآخر ٥٧٥
- هـ - الترجيح بين الجرح والتعديل ٥٧٧
- و - الترجيح بين الدليل الحاضر والمبنيح ٥٧٩
- ح - الترجيح بين الدليل النافي والمثبت ٥٨١

الباب الرابع

- ١-٢- آراء القاضي في بعض كتب الأصول وانفراداته ٤٨٣
- الفصل الأول : آراء القاضي في بعض كتب الأصول . ٥٨٤
- تمهيد ٥٨٥
- المبحث الأول : آراءه في أحكام الفصول للباقي ٥٨٧
- نبذة عن حياة المؤلف، ومحتوى كتابه ، وآراء القاضي فيه .
- المبحث الثاني : آراءه في المستصفي للغزالي ٥٩٤
- نبذة عن المؤلف ، ومحتوى الكتاب ، وآراء القاضي فيه .
- المبحث الثالث : آراءه في شرح الكوكب لابن النجار ٦٠٢
- نبذة عن حياة المؤلف ، ومحتوى كتابه ، آراء القاضي فيه

٦٠١	الفصل الثاني : انفرادات القاضي في علم أصول الفقه .
٦١١	تمهيد
٦١٤	المبحث الأول : انفراداته في مباحث الأدلة المتفق عليها
٦١٤	أ- انفراداته في مباحث الحكم الشرعي
٦١٦	ب - انفراداته في المباحث المختصة بالكتاب
٦١٧	ج - انفراداته في المباحث المختصة بالسنة
٦٢١	د - انفراداته في المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة
٦٣١	هـ - انفراداته في مباحث الاجماع
٦٣٢	و - انفراداته في مباحث القياس
٦٣٦	المبحث الثاني: انفراداته في مباحث الأدلة المختلف عليها
٦٣٦	أ- انفراداته في مبحث قول الصحابي
٦٣٧	ب - انفراداته في مبحث الاستصحاب
٦٣٧	ج - انفراداته في مبحث شرع من قبلنا
٦٣٩	المبحث الثالث : انفراداته في مباحث الاجتهاد والتعارض والترجيح
٦٤٢	الخاتمة
٦٤٥	مصادر ومراجع البحث
٦٦٠	لغت موضوعات البحث