مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد التاسع والثلاثون
ربيع الآخر ١٤٣٧هـ

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع: ٣٥٦٤ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ ـ ١٦٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المشرف العام
الدكتور / فوزان بن عبد الرحمن الفوزان
مدير الجامعة بالنيابة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ فهد بن عبد العزيز العسكر
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور / إبراهيم بن محمد قاسم الميمن
وكيل الجامعة لشؤون المعاهد العلمية

مدير التحرير
الدكتور / أحمد بن عبد الرحمن الرشيد
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. إبراهيم مصطفى آدي
قسم الدراسات الإسلامية بجامعة عثمان بن فودي في نيجيريا

أ. د. حمد بن إبراهيم العثمان
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت

أ.د. علي بن محمد السويلم
الأستاذ في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ـ كلية أصول الدين

أ. د. محمد كمال الدين إمام
رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

د. عبد العزيز بن عبد الرحمن المحمود
وكيل الجامعة للشؤون التعليمية

د. محمد بن خالد البداح
الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية المعاصرة – المعهد العالي للدعوة والاحتساب

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
عمادة البحث العلمي – أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية(مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .

٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (A 4) .

٣- أن يكون بنط المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .

٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .

٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .

٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً : عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً : عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سابعاً : تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .

ثامناً : لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

تاسعاً : يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلات من بحثه .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

مفهوم الأصول والفروع في العقيدة وتطبيقاته الخاطئة	١٣
د. طارق بن سعيد القحطاني	
تخصيص العام بذكر بعضه تأصيلاً وتطبيقاً	١١٧
د. وليد بن فهد الودعان	
الأَقوَالُ الأُصولِيَّةُ لأَبِي عَبدِ اللهِ الجُرجَانِيِّ الحَنفِي (المتوفَّى سنة ٣٩٨هـ) جمعاً ودراسة	٢٣٣
د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد	
التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين: دراسة وصفية مقارنة	٣٢١
د. ناصر بن عبدالله بن سعيد الودعاني	
إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال القانون الدولي الإنساني (النطاق الشخصي)	٣٧٥
د. ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي	
نسخ التلاوة بين المجيزين والمانعين	٤٣١
د. علي بن جريد العنزي	

مفهوم الأصول والفروع
في العقيدة وتطبيقاته الخاطئة

د. طارق بن سعيد القحطاني

قسم العقيدة ـ كلية الدعوة وأصول الدين

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

مفهوم الأصول والفروع في العقيدة وتطبيقاته الخاطئة

د. طارق بن سعيد القحطاني
قسم العقيدة ـ كلية الدعوة وأصول الدين
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ملخص البحث:

الأصول والفروع وبين المفاهيم التقسيمية الأخرى في الدين مثل الإيمان والإسلام أو العقيدة والشريعة، كذلك تحرير الضابط الصحيح لمفهوم الأصول والفروع في العقيدة.

هدف البحث:

١–بيان أن الدين شامل وأن هذه التقسيمات لا يعني منها التهوين من بعض أقسامه.

٢–بيان أن تقسيم الدين مترابط ومتلازم.

أهم النتائج:

١–هناك أخطاء وقع فيها بعض الباحثين في تعريف أصول الدين.

٢–هناك تطبيقات خاطئة معاصرة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع من جانب التهوين من تطبيق الشريعة والتسويغ لقبول مفاهيم فلسفية وذلك في كونهم جعلوا العقيدة أصلًا والشريعة فرعًا، و من جانب إبعادها عن مصدر التلقي وربطها بالمقاصد، بهدف زعزعة الأصول وتغير معنى الأصول ليحل بدلا منها أصولا أخرى.

٣–هناك استخدامات خاطئة لتقسيمات مشابهة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع

المقدمة :

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهديه الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله سيد الأولين والآخرين، والمبعوث رحمة للعالمين، خاتم الأنبياء والمرسلين.

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٢].وقال تعالى أيضًا:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ [النساء:١]. كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٧٠ – ٧١].

أمّا بعد:

فإن الدين جاء كاملًا وشاملًا، مبناه على توحيد الله–عزّ وجلّ– والتسليم بأوامره كلها،فجميع أبواب الدين أساسها التوحيد، إذ أن النصوص إما مُبيّنةٌ لحقوقه أوجزائه أو مكملاته لا تخلو من توحيد الطلب العلمي أو الخبري عن الله وأسمائه وصفات، أو من التوحيد الطلب الإرادي في خلع ما يعبد من دون الله، وعبادته وحده، أو من حقوق التوحيد ومكمّلاته: كالأوامر، والنواهي، والإلزام بطاعته.

مشتملة على خبر إكرامه لأهل التوحيد، وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة،وخبر أهل الشرك، ومصيرهم في الآخرة، وما حل به من تنكيل في الدنيا.وإذ يثبت ذلك ندرك أن من سعى إلى تقسيمه خالف هذه الحقيقة، وأخرج جزءًا منه.

ومن تأمل كتب السلف المتقدمة يجد أنها خالية من تقسيم الدين سواء إلى أصول وفروع أو إلى عقيدة وشريعة بتصوره الخاطئ، بل يجدها تجمع مسائل الدين كله وإن ذكرت شيئًا فهو من باب إبراز التوحيد على أنه أصل وليس تقسيمًا انفصاليًا.

وبذرة تقسيم الدين في شكله الخاطئ جاءت حين دخلت على الإسلام فلسفات اليونان وتأثرت بها طوائف من المسلمين، وظهرت كتب الردود، ومصنفات في أبواب معينة أو مسائل معينة؛ إذ لم يكن الأمر متوقفًا على مجرد اصطلاح علمي يوافق الشرع، وإنما تعدى ذلك إلى أن حصل اضطراب واختلاف في تصور الأصول والفروع تبعًا لما طرأ على الدين من معتقدات وشبه متنوعة...وإلا لو كان الأمر متوقفًا على مصطلحٍ مستقيم المعنى وموافق للشرع، لما كان ذلك يعدُّ إشكالًا أصلًا، ومن هنا تظهر أهمية هذا البحث الذي سيتناول –بإذن الله تعالى– مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع وتأصيلها عقديًا من أوجه:

الأول: البحث في أقوال الصحابة والأئمة الأعلام.

الثاني: سبر وتقسيم الأقوال والمعاني والاستخدامات الدارجة عند العلماء ثم عرضها على الكتاب والسنة.

الثالث: تأصيل المسألة؛ لكي نتعرف على المفاهيم الخاطئة التي تتعارض مع المفهوم الصحيح الذي رضيه علماء الأمة وكان موافقًا للشرع لا مخالفًا له.

الرابع: نستعرض بعضًا من التطبيقات المعاصرة الخاطئة ونرد عليها باختصار دون توسع؛ لأنه قد تم تحرير المفهوم الصحيح وتقريره فليس من ضرورة في التوسع.

وبعد إتمام البحث نستنبط النتائج من البحث التي نرجو الله أن ينفع بها.

الدراسات السابقة:

حين إحصائي وبحثي عن الدراسات التي تناولت مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وجدت الدراسات التالية:

١–المسائل المشتركة بين العقيدة والفقه للباحث: عبد المحسن بن ردة الصاعدي(رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى) وهذا البحث يرى وجود قولين: أحدهما

يرى التقسيم إلى أصول وفروع، والآخر لا يرى التقسيم، ولكن لم يتناول المسألة بتفصيل فلم يذكر ويجمع أقوال المانعين من التقسيم ويحررها[1].

٢-ابن تيمية وتقسيم الدين إلى أصول وفروع[2]، تأليف: عبد الله بن محمد الزهراني، وهذه الدراسة هي بحث مختصر تناولت تقريرات العلماء السابقين لشيخ الإسلام بن تيمية، ثم تقريرات شيخ الإسلام وضابط التقسيم الدين إلى أصول وفروع عنده، وأخيرًا توجيه عبارات شيخ الإسلام التي توهم نفي هذا التقسيم[3].

٣- الأصول والفروع حقيقتها، والفرق بينهما والأحكام المتعلقة بهما، للدكتور/سعد بن ناصر الشثري. وهذا البحث تناول الموضوع من جانب أصول الفقه، ومع ذلك فقد أستوعب الموضوع من جوانب ذات صلة بالعقيدة وذلك في باب الأحكام المتعلقة بالأصول والفروع، مثل مخاطبة الكفار بالأصول والفروع، وعلاقة أخبار الآحاد بالأصول والفروع، وتعدد الحق فيهما(٤)، وتناول أقوال العلماء في تقسيم الدين إلى أصول وفروع وحرر قول شيخ الإسلام بن تيمية[5].

٤-التفريق بين الأصول والفروع، تأليف الدكتور سعد بن ناصر الشثري، وهذا البحث هو مثل البحث السابق تناول الموضوع من جانب أصول الفقه.

٥-بحث بعنوان: (مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد) إعداد الدكتور: شريف الشيخ صالح أحمد الخطيب وهذا البحث يميز صاحبه ويفرّق بين قول أهل السنة

---

(١) ينظر: المسائل المشتركة بين العقيدة والفقه، للباحث: عبد المحسن بن ردة الصاعدي، ص١٩-٢٤.

(٢) وقفت بعد إتمام جزء كبيرٍ من هذا البحث على بحث (غير مطبوع) منشور في الشبكة العنكبوتية بعنوان: (تحقيق مسائل علمية -مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع وتحرير كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وبن القيم- للشيخ عبد الله بن محمد الغليفي، تكلم عن تعريف الأصول والفروع، ثم تكلم عن تقسيم المعتزلة والجهمية وآثاره، ثم ذكر بعض الأدلة، ومن ص٣٢ إلى نهاية البحث الذي هو قريباً من التسعين صفحة تكلم عن تقرير شيخ الإسلام وأقوال العلماء.

(٣) ينظر: ص٣١-١٠٩.

(٤) ينظر: ص٢٤٩-٥٦٨.

(٥) ص١٢٩-١٤٨.

والجماعة وبين كلام المعتزلة (المتكلمين)، ولم يفصل في مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع[1].

ومن خلال الدراسات السابقة يمكن تقسيم نتيجة تقريرات أصحابها على النحو التالي:

١- دراسة ترى وجود قولين: أحدهما يرى التقسيم ، والآخر لا يرى التقسيم، مع عدم ذكر وجمع وتحرير أقوال المانعين من التقسيم[2].

٢- دراسة تُميز وتفرّق بين قول أهل السنة والجماعة وبين كلام المعتزلة (المتكلمين)، ولا تذكر وجود قولين لأهل السنة والجماعة، وهي بذلك تختلف عن الدراسة الأخرى؛ لأنها مختصرة لم تتناول الموضوع بتوسع[3].

٣- دراسة ترى وجود قولين: قول يرى التقسيم، وقول لا يراه وترجَّح عدم التقسيم، مع تفصيل في الأقوال وتحليلها[4].

أهمية البحث:

بعد استعراض الدراسات السابقة وما احتوته اتضح: أن هذا البحث بموضوعاته ومنهجه لم يُسبق إليه.

ولإتمام الفائدة، أذكر بعضاً من الفروق بشكل أوضح بين هذا البحث والبحوث السابقة على النحو التالي:

١-تناول هذا البحث تعريفات من جانب عقدي، وفقهي، بشكل مفصل،ثم ربطها بتعريف العقيدة والشريعة، وذلك بإرجاعها إلى مفهوم الإسلام والإيمان، مع بيان الفروق بينهم، وهذا ما لم يكن في البحوث السابقة.

---

(١) ينظر: ص٥-٧.

(٢) وهي الرسالة التي بعنوان: المسائل المشتركة بين العقيدة والفقه، للباحث: عبد المحسن بن ردة الصاعدي، ص١٩-٢٤.

(٣) وهي في بحث: مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقادص٥ .

(٤) ينظر أيضاً في ذلك كلام الشيخ بكر أبو زيد في معجم المناهي اللفظية، ص٤٩-٥٠.

٢- فصّلتُ أكثر في الاستدلال وجمع الأدلة من الكتاب والسنة وربطتها بالتقسيم الصحيح.

٣- نقلت كلامًا لأحد الصحابة في تقسيم الدين، وخرجته وفصّلتُ الكلام فيه كما سيأتي، أيضًا في جمع الأقوال نقلتها بتقسيم علمي جديد لم يأت به أحد فيما وقفت عليه من البحوث السابقة.

٤-أن غالبَ تلك البحوث تناولت تقسيم الدين عند شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وبعضًا من هذه الدراسات تناولت الأصول والفروع من جانب فقهي أصولي، وهذا يختلف عن مسلك هذا البحث الذي غلّب الجانب العقدي.

٥-تم في هذا البحث استعراض التطبيقات الخاطئة قديمًا وبمنطلق كلامي، وكذلك بمنطلق فكري معاصر؛ ولهذا أرى أن هذا البحث جاء ملامسًا لبعض الأطروحات المعاصرة التي تدعو لتمييع الدين، وقبول بعض الفلسفات المناقضة للإسلام، بحجة أنها من الفروع، وليست من الأصول، أو بحجة أن الأصول والفروع تتغير.

٦-قمتُ بعد عرضِ التقسيم: بالتحليل والترجيح، وبيان الوجه الصحيح، وغير الصحيح.

٧- قمتُ بعمل مقارنة بين التقسيمات وبيّنتُ ذلك في جدولٍ.

٨-تم في هذا البحث: استعراض التطبيقات المعاصرة المشابهة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع بصورته الخاطئة.

خطة البحث:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث (الأصول والفروع).

المبحث الثاني: علاقة الأصول والفروع بالعقيدة والشريعة وتوضيح الفرق بينهما.

المبحث الثالث: الأدلة المثبتة لصحة مفهوم الأصول والفروع.

المبحث الرابع: أقوال السلف المتقدمين والمتأخرين.

المبحث الخامس: تقرير موقف شيخ الإسلام من تقسيم الدين إلى أصول وفروع.

المبحث السادس: تحرير الضابط في تقسيم الدين إلى أصول وفروع وبيان تطبيقاته الخاطئة .

المبحث السابع: التطبيقات المعاصرة الخاطئة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع.

منهج البحث:

وسيكون تحرير المسألة على النحو التالي:

أولاً : جمع الأقوال في تقسيم الدين.

ثانياً: بيان حقيقة الأصول والفروع والضابط المستقيم فيها.

ثالثاً: ذكر الأدلة على صحة مفهوم الأصول.

رابعاً: نماذج لتطبيقات معاصرة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع.

وأخيرًا أسأل الله –عز وجل– السداد وموافقة الحق والصواب، وأن يجعل أعمالنا في رضاه وهو نعم المولى والنصير، وصلى الله وسلم على نبيه وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث (الأصول والفروع).

أولًا: تعريف الأصول.

-**الأصول لغة:** جمع أصل، والأصل في اللغة يطلق على إطلاقا تكثيرة، من أهمها:أنه يطلق على ما يبتني عليه غيره، أو أسفل كل شيء،ويطلق الأصل أيضًا على ما منه الشيء، ويقال: اسْتَأْصَلَتْ هَذِهِ الشجرةُ، أي: ثَبَتَ أصلها.واسْتَأْصَلَ اللَّه بَنِي فُلَانٍ إذا لَمْ يَدَعْ لَهُمْ أَصْلًا. واسْتَأْصَلَهُ أي: قَلَعه مِنْ أصله[1].

- **اطلاقات مصطلح الأصول:**

الأصل في الاصطلاح: يطلق على معانٍ ترجع كلها إلى استناد الفرع إلى أصله، وابتنائه عليه،من أهمها:

١- الدليل في مقابل المدلول: كقولنا:"الأصل في التيمم:الكتاب، والأصل في المسح على الخفين: السُّنَّة، أي: دليلُ ثبوت التيمم من الكتاب، ودليل ثبوت المسح من السُّنَّة.

٢-القاعدة الكلية المستمرة:كقولهم:"تحمل العاقلة للدية خلاف الأصل "، و" الأصل أن النص مقدم على الظاهر، و الأصل: أن العموم يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصصه" وهكذا.

٣-الرجحان:كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع هو: المعنى الحقيقي، دون المعنى المجازي، وكقولهم: (الأصل في معاني القرآن الكريم الإحكام، أي: هو مقدم على ما تشابه)[2].

٤- يطلق الأصل ويراد به المستصحب: كقولهم: (الأصل في الأشياء الإباحة)، وقولهم: (الأصل في الإنسان البراءة) أي: أن الإنسان بريء حتى تثبت إدانته بدليل.

٥- مخرج المسألة الفرضية، أي: العدد الذي تخرج منه الفروض المقدرة بلا كسر[3].

---

(١) ينظر: كتاب العين للفراهيدي (١٥٧/٧)، والصحاح للجوهري (١٦٢٣/٤)، لسان العرب (١٦/١١). والمهذب في علم أصول الفقه المقارن (١١/١-١٢).

(٢)المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، الدكتور إبراهيم البريكان، ص١٦.

(٣) ينظر: الموسوعة الفقهية(٥٦/٥) وللاستزادة ينظر : الأصول والفروع، الدكتور سعد الشثري، ص٣٤-٤٥، فقد جمع الأقوال وأسهب في تعريف الأصول، وينظر: المهذب في أصول الفقه (١٣/١-١٤)وأُصُولُ الفِقهِ الذي لا يسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، عياض السلمي(ص١٤).

٦- على المبدل منه في مقابل البدل.

٧-وعلى أصل القياس (المحل المقيس عليه).

٨- وعلى الأصول في باب البيوع، ونحوها: كالأشجار، والدور، ونحو ذلك في مقابلة الثمرة والمنفعة.

٩- وعلى أصول المسائل في الميراث، يخرج منه فرع المسألة، أو فروضها بلا كسر.

١٠- وعلى الأصل في باب رواية الأخبار.

١١-وعلى أصول كل علم(مبادئه، والقواعد العامة التي تستخدم في دراسته)[١].

-الأصل في اصطلاح الأصوليين:

اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك، فمنهم: من اكتفى بذكر الاطلاقات التي سبق ذكرها، ومنهم من عرّف الأصل بتعريف واحد من حيث الإطلاق منها:(ما ثبت حكمه بنفسه،وقيل الأصل: ما ثبت به حكم غيره)[٢].

وقيل هو: (الأصل كل ما يثبت دليلًا في ايجاد حكم من أحكام الدين، وإذا حد هذا فيتناول ما جلب فرعًا أو لم بجلبه)[٣].

ولن نطيل في استعراضِ التعريفات،ولكن نخلُص إلى نتيجتها التي توصل إليها: الدكتور سعد الشثريفي بحثه عن الأصول والفروع، حيث يمكن اختصارها في ملحوظتين:

الأولى: أن تلك التعريفات تصدق على الدليل، أو المقيس عليه دون باقي المعاني الاصطلاحية للأصل.

الثانية: أنها لا تخلو من ملحوظات منطقية، فأغلبها ينطبق عليها الدور المتمثل في تعريف الشيء بنتيجته، مثل: الأصل هو: ماله فرع، أو ما ثبت حكمه بنفسه[٤].

---

(١)ينظر: الموسوعة الفقهية(٥/ ٥٦).
(٢) ينظر : العدة للقاضي أبي يعلى(١/ ١٧٥).
(٣) ينظر : قواطع الأدلة في الأصول (١ / ٢٢).
(٤) ينظر : ص ٣٩.

-الأصل في الاصطلاح العقدي:

تعارف أهلُ العلم والكُتاب في مسائل العقيدة على مسمى أصول الدين؛ لكي يفرّقوا بين معاني الأصول المختلفة، فيضيفوا عليه كلمة دين.

ومن تلك التعريفات:

١-هي أصول الإيمان الستة، وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر،والقدر خير وشره[١].

٢-هي:(مسائلُ الدين الهامَّة التي يُبنى عليها الدين، والتي أجمع عليها السلفُ مِن الصحابة والتابعين سواءً كانت عقليةً أم خبرية، علميةً أم عمليَّة، ويحرمُ المخالفة فيها، ويترتب على المخالفة فيها القدحُ في الدين أو العدالة)[٢].

٣-ويعرّف أيضًا: (بالمبادئ العامة، والقواعد الكلية الكبرى، التي بها تتحقق طاعة الله، ورسوله، والاستسلام لأمره ونهيه، وهذا المعنى لا يراد به إلا علم العقيدة والتوحيد)[٣].

٤-(مسائل وأدلة الدين الظاهرة والمتواترة والمجمع عليها)[٤].

٥-(كل ما اتفق عليه فيه الشرائع مما لا ينسخ، ولا يغير سواء كان علميًا أو عمليًا)[٥].

٦-هي: (المبادئ العقدية التي تثبت بالأدلة اليقينية، ويقابله أصول الفقه الذي يراد به أدلة الفقه الإجمالية)[٦].

---

(١)ينظر: ينظر: أصول الدين عند الأئمة الأربعة واحدة، ناصر القفاري، ص١١.

(٢)بحث بعنوان : حل المشكل في اصطلاح أصول الدين عند ابن تيمية. من موقع الألوكة في تاريخ ٢٠/١٠/٢٠١٠م.

١٣ /ذو الحجة / ١٤٣١هـ.

(٣) المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، الدكتور إبراهيم البريكان، ص١٦-١٧.

(٤) التعريفات الاعتقادية، سعد آل عبد اللطيف، ص٤٠.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام(١٣٤/١٩).

(٦) العقيدة الإسلامية (أركانها-حقائقها- مفسداتها)، الدكتور مصطفى سعيد الخن، الدكتور محي الدين ديب مستو، ص١٩.

٧-كل (ما عَظَّمَهُ الشَّرْعُ فِي الْمَأْمُورَاتِ، فَهُوَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَمَا جَعَلَهُ دُونَ ذَلِكَ، فَمِنْ فُرُوعِهِ وَتَكْمِيلَاتِهِ)[١].

٨-هو (ما يقوم الدين عليه ويعتبر أصلًا له)[٢].

٩-(كل مَسْأَلَة يحرم الْخلاف فِيهَا مَعَ اسْتِقْرَار الشَّرْع، وَيكون مُعْتَقد خِلَافه جَاهِلًا، فَهِيَ من الْأُصُول سَوَاء استندت إِلَى العقليات، أَو لم تستند إِلَيْهَا)[٣].

١٠-هو مراتب الدين الثلاثة: الإسلام، والإيمان، الإحسان وما تضمنت من الأركان الواردة في حديث جبريل-عليه السلام[٤].

١١-(الْعِلْمُ بِالْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الْيَقِينِيَّةِ)[٥].

١٢-(هو ما يتعلق بالكلام في العقائد، وأكثر ما يطلقونه على ما يرجع إلى أساسات وأقوال المنطقيين)[٦].

١٣-(علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه)[٧].

ولكن يمكن أن نستخلص مما سبق: أن لفظ أصول الدينفيه تفصيل، فقد يراد به علم الكلام، وقد يراد به الكليات الشاملة للأصول الاعتقادية، والأصول العملية وعلم الكلام على السواء[٨].

---

(١)الموافقات، الشاطبي (١ / ٣٣٨).

(٢)المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، د. عثمان جمعة ضميرية، ص٩٠.

(٣)التلخيص، الجويني(٣ / ٣٣٣).

(٤)ينظر: أصول الدين، أ.د. محمد العلي، ص٣.

(٥)لوامع الأنوار البهية (١/ ٥).

(٦)فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (١/ ١٩٩).

(٧)كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٢٩).

(٨) ينظر: الموافقات للشاطبي(١/ ٢٢٦،٢٨٥) (٢/ ١١٤،٣٠٨)، (٣/ ٩٧) وينظر: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص٢٧١-٢٩٥. وينظر: قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، ص١٣٥. وينظر: الملل والنحل للشهرستاني، (١/ ١٦٣) طبعة المكتبة العصرية.

ويمكن تقسيم التعريفات السابقة إلى ثلاثة اتجاهات:

اتجاه: تناول معنى العقيدة والتوحيد: كما في التعريف الأول،والثاني،والثالث، والسادس، والثامن، والحادي عشر.

واتجاه: تناول معنى الدين بكامله الذي يشمل مسائل العقيدة والشريعة الظاهرة، والمتواترة، والمجمع عليها.

واتجاه:جعل أصول الدين منهج بحثٍ ونظر واستدلال عقلي، أي: بمعنى أنه وسائل إثبات العقائد: كما جاء في التعريفين الأخيرين.

التحليل والتقويم:

نلحظ في الاتجاه الأول والثاني أنه تضمن الأمور التالية:

١–أن أصول الدين، هي: المسائل الهامة التي أجمع عليها العلماء.

٢–أن مسائل الأصول قد تكون عقلية، أو خبرية، أو عملية، أو علمية.

٣–أن الخلاف فيها لا يجوز.

٤–أنها مبادئ معظمة تثبت بالأدلة اليقينية.

٥–أنها شرط في قبول الأعمال لا يقوم الدين إلا بها.

أما الاتجاه الثالث:فلم يفرّق بين الوسائل وبين العقائد ذاتها،وهذا قد يتسبب في الخلط بين علم الكلام وأصول الدين، فيجعل أصول الدين في معنى علم الكلام؟! ولا شك أن هذا هو الواقع فمثلًا: التعريف السابق الذي عرّف أصول الدين على أنها: (علم يقتدر معه على إثبات العقائد...) منقول من كلام عضد الدين الإيجي في علم الكلام[1].[2].

---

(١) ينظر له في كتاب: المواقف (١ / ٣١).

(٢) ينظر لبعض الأبحاث الواقعة في هذا الخطأ: أصول الدين الإسلامي، الدكتور قحطان، الدكتور رشدي عليّان، ص٢٤–٢٥.

وامتد هذا الخلل والخطأ إلى بعض الفلاسفة العرب المنحرفين، حيث اعتمد على هذا المفهوم الخاطئ في أبحاثه[1].

وهذا لا يعني أنهم: التزموا بأقوال الفرق الكلامية، بل إنهم تجاوزوها بمفاوز، ولكن القصد أنهم: اعتمدوا عليها كمسلمات اصطلاحية.

ولن نطيل في بيان هذا الأمر؛ لأنه سيأتي الكلام عن أخطاء المتكلمين في مبحثضابط تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وهناك سيكون عرضًا للتقسيمات الخاطئة والصحيحة.

ومع هذا العرض والتحليل، يمكن أن نخلُص إلى أن تعريفات الاتجاه الأول والثانيمتقاربة المعنى، والتباين الذي بينها راجع إلى الاعتبار الذي عرّف به، فمنهم:من حصر الأصول بمعنى العقيدة أو التوحيد وهذا أخذ بمفهوم الإيمان المقترن بالإسلام أو (العقيدة المقترنة بالشريعة) بمعنى: أن الأصول شرط في قبول الأعمال والعبادات، فهي بهذا المعنى أصل. ومنهم: من أدخل مسائل التوحيد أو الإيمان أو العقيدة مع غيرها من مسائل الدين، ولم يفرّق بينها فهذا قد أخذ بمفهوم الإفراد، بمعنى: إذا أفرد الإيمان دخل الإسلام فيه، أو إذا أفرد العقيدة دخلت الشريعة فيها، وذلك بالضوابط الجامعة بينهما التي ذكرت.

ولكن كمنهجٍ علمي لابد من اختيار تعريف منضبط ومتسق مع المفاهيم الشرعية الأخرى المتقاربة في المعنى: كمفهوم الإيمان والإسلام، ومفهوم العقيدة والشريعة، بعيدًا عن المفاهيم المجملة حتى وإن كانت صحيحة المعنى. فمثلًا تعريف الإمام الشاطبي السابق لأصول الدين بأنها: كل (ما عَظَّمَهُ الشَّرْعُ فِي الْمَأْمُورَاتِ، فَهُوَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَمَا جَعَلَهُ دُونَ ذَلِكَ، فَمِنْ فُرُوعِهِ وَتَكْمِيلَاتِهِ)، نجد أنه مجمل وقد يرد عليه بعض الإيرادات، منها: أن الشرع قد عظم بعض الأوامر والنواهي، ولكن لا تعتبر من الأصول

(١)ينظر مثلاً لما كتبه الشيوعي المادي الدكتور حسن حنفي في كتابه من النص إلى الواقع محاولات لإعادة بناء علم أصول الفقه(١٢/١) الحاشية رقم(٣).

التي لا يُقبل الإسلام إلا بها، فمثلًا: حق الجار، قد جاءت النصوص الشرعية على تعظيمه، ولكن لا يلزم معه زوال الإسلام، أو ربما حتى وقوع الذنب إذا لم يقترن معه أذى للجار، والأمثلة كثيرة في ذلك.

ولهذا فإن الصواب الذي نراه من التعريفات السابقة هو القائل بأنها أصول الإيمان الستة (الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، القدر خير وشره)[1]، وذلك لاعتبارات منها:

١- أنه موافق لمعنى الإيمان الوارد في حديث جبريل –عليه السلام.

٢- أن مصطلح أصول الدين حادث لم يرد في الكتاب والسنة بالنص، ولذلك من الأنسب أن يرد إلى مفهوم الإيمان الذي ورد بالنص.

٣- أن مفهوم أصول الدين قد وقع فيه اضطراب وخلل –كما سيتضح معنا–وفي هذه الحالة يجب الرد إلى المفهوم الشرعي الصحيح وهو الإيمان امتثالًا لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النساء: ٥٩].

٤- أن القول بمعنى الإيمان لا يلزم منه تعطيل المعنى التلازمي، أي: أنه يأخذ معنى الإسلام تارة، ومعنى الإيمان تارة؛ لأن هذا المعنى يقرر أصل الشيء، أو الظاهر المتبادر إلى الذهن، إذا لم يقترن مع غيره.

٥- أنه موافق لتقرير أكثر أهل العلم في توضيح العلاقة بين الإيمان والإسلام[2]، وبهذا تجتمع المفاهيم ولا تختلف.

---

(١)وقد قرر هذا شيخ الإسلام بن تيمية في نقاشه للآراء تقسيم الدين إلى أصول وفروع حيث قال: (والدين القائم بالقلب من الإيمان علمًا وحالًا هو الأصول والأعمال الظاهرة هي الفروع) مجموع الفتاوى(٣٥٥/١٠) وينظر قريبًا منه: مجموع الفتاوى(٣٣٥/١١).

(٢)الأهل السنة في علاقة الإيمان بالإسلام قولان الأول: لا يفرق بين الإسلام والإيمان علاقة ترادف (اسمان لمسمى واحد) قال به جماعة منهم الإمام البخاري والمروزي وابن منده. والقول الثاني:أصحابه يفرقون بين الإسلام والإيمان، ولكن اختلفوا في وجه التفريق على قولين: الأول: علاقة افتراق (بمعنى أن

ثانيًا: تعريف الفروع.

في الحقيقة أن تعريف الفروع يتضح بتعريف الأصل؛ وذلك من باب ذكر الشيء يتضح ضده، ولكن لابد من ذكر شيء من التعريفات كضرورة تمليها منهجية البحث.

-تعريف الفرع لغة:(يَدُلُّ عَلَى عُلُوٍّ وَارْتِفَاعٍ وَسُمُوٍّ وَسُبُوغٍ. مِنْ ذَلِكَ الْفَرْعُ)[1]، والفَرْعُ:(أعلى كلّ شيء، وجَمْعُه: فُروعٌ)[2] والفرع من الأرض: (مستو مطمئن وراءه شرف)[3]، هُوَ أيضًا:(مَا يَتَفَرَّعُ مِنْ أَصْلِهِ، وَالْجَمْعُ: فُرُوعٌ، وَمِنْهُ: يُقَالُ فَرَّعْتُ مِنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسَائِلَ فَتَفَرَّعَتْ، أَيْ: اسْتَخْرَجْتُ فَخَرَجَتْ، وَالْفَرَعُ -بِفَتْحَتَيْنِ-: أَوَّلُ نِتَاجِ النَّاقَةِ، وَكَانُوا يَذْبَحُونَهُ لِآلِهَتِهِمْ وَيَتَبَرَّكُونَ بِهِ، وَقَالَ فِي الْبَارِعِ وَالْمُجْمَلِ: أَوَّلُ نِتَاجِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ)[4].

-تعريف الفروع اصطلاحًا:

اسْتَعْمل الْفُقَهَاءُ الفرع فِي ثلاثة مَعَانٍ:

أ – في باب المواريث ويأتي بِمَعْنَى الْوَلَدِ، وَيُقَابِلُهُ الأَصْل بِمَعْنَى الْوَالِدِ[5].

الإسلام هو: الكلمة، والإيمان هو: العمل). وهو قول جماعة منهم: الزهري، وحماد بن زيد، ورواية لأحمد. في حين أن القول الثاني قال بالتفصيل والتحقيق، أي: بينهما تلازم، فإذا اقترن الإسلاموالإيمان فُسر الإسلام بالأعمال الظاهرة، وفُسّر الإيمان بالأعمال القلبية كما في حديث جبريل –عليه السلام– وإذا افترقا دخل أحدهما في الآخر (علاقة تلازم في حالة الافتراق، واختلاف في حالة اجتماعهما) وهو مذهب السلف، وأكثر أهل العلم، وهو الصحيح الذي تجتمع عليه النصوص. ينظر: السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد.(٣٠٩/١) الايمان لابن أبي شيبة،ص٢٧.الايمان لابن مندة(٣١١/١ –٣٢)، والايمان للقاضي أبي يعلى، ص٣٢٧. الإيمان لابن تيمية، ص٢١٦–٢١٧، و٣١٣–٣٣٠ ، الإيمان بين السلف والمتكلمين، للدكتور. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، ص٢٩–٤٠، التلازم بين العقيدة والشريعة وآثاره، ص٦٧–٧١.

(١)مقاييس اللغة لابن فارس (٤ / ٤٩١)

(٢)العين (٢ / ١٢٦)، مجمل اللغة لابن فارس (١ / ٧١٧).

(٣)الجيم (٣ / ٢٧).

(٤)المصباح المنير (٢ / ٤٦٩).

(٥)ينظر:الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٦ /٧٨٢)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير = بلغة السالك لأقرب المسالك (٣ /٤١٦)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣ / ٨)،منار السبيل في شرح الدليل (٢ / ٥٦).

ب –في استنباط الأحكام والاجتهاد، ويأتي بِمَعْنَيين: أحدهما: الْمَقِيسِ: وَهُوَ مِنْ أَرْكَانِ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ الأَصْل، وَهُوَ الْمَقِيسُ عَلَيْه[1]، والآخر: بِمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ الْمُتَفَرِّعَةِ عَنْ أَصْل جَامع[2].

ج –في باب القضاء، وبالتحديد باب الشهادة على الشهادة، فالشاهد الذي شهد بما شاهده أو سمعه يسمى: (الشاهد الأصل) والذي لم يرى أو سمع، وإنما حمل الشهادة بما حمله أو استحفظه الشاهد الأصل يسمى الشاهد الفرع[3].

-تعريف الفروع عقديًا:

تقدم معنا تحرير مفهوم الأصول الصحيح بأنه يتناول معنى الإيمان كما جاء في حديث جبريل –عليه السلام– الذي في الصحيحين من حديث أبي هريرة –رضي الله عنه–، وإذا كان كذلك فإن من اللازم أن يكون معنى الفروع هو: معنى الإسلام، أو معنى الشريعة المتعلق بجانب الأحكام العملية من أوامر ونواهٍ أو كيفيات تعبدية، مثل: الصلاة وغيرها.

وقد يراد بالفروع: معنى الشيء المتشعب من القاعدة الكلية، ويكون من جزئياتها ومسائلها، والتي تكون محلًا للاجتهاد والاختلاف[4]؛ وذلكعلى اعتبار أن معنى الأصل هو: الركن أو الأصل الذي يقوم عليه الشيء وبزواله يزول.

وهذا المعنى بهذا المفهوم: صحيح بالمواضعة والاتفاق كمصطلح علمي بين العلماء وله أصل أيضًا في الشرع كما سيأتي في مبحث الأدلة.

* * *

(١)ينظر: المقدمات الممهدات (١ / ٣٨).

(٢)ينظر:الموسوعة الفقهية(٣٢/ ٩٨).

(٣) ينظر على سبيل المثال: المقنع (٣٠/ ٤١).أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤ / ٢٩٦).

(٤)مشروعية الاجتهاد في فروع العقيدة، للدكتور شريف الشيخ صالح الخطيب، ص٦.

المبحث الثاني: علاقة الأصول والفروع بالعقيدة والشريعة وتوضيح الفرق بينهما.

أجد في هذا البحث الذي نسعى فيه لتحرير تقسيم الدين، وتقرير التطبيقات الخاطئة فيه، من الأهمية أن نبين التقسيم الاصطلاحي المتداول للدين بتقسيمه إلى عقيدة وشريعة، وأول ما يكون في معرفة معناه، ثم نبين الفرق بينهما وبين الأصول والفروع.

أولاً: تَعريف العقيدة:

● مفهوم العقيدة في اللغة: ترجع كلمة العقيدة إلى الجذر الثلاثي : (عقد)، وتدل على عدة معان منها: الربط، وشدة القرب، واللزوم، والإحكام، والتأكد، والاستيثاق، والإبرام، واليقين، والجزم، والجمع، والعزم، والتَّوثقُ، والعهد، والتماسُك، والمراصةُ التصميم، والصّلابة.

والعقد: هو نقيض الحل، ومنه عُقْدَة اليمين، والنكاح، والبيع، والعهد، قال الله عزّ وجل: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ [المائدة : ٨٩]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ﴾ [المَائدة:١])[1] .

(واعتقدتُ كذا: عقدتُ عليه القلبَ والضَّميرَ، حتَّى قيل: العقيدةُ ما يدينُ الإنسانُ بِه، ولهُ عقيدةٌ حسنةٌ سالمةٌ من الشَّكِّ، واعتقدتُ مالًا: جمعتهُ)[2].

مفهوم العقيدة في الاصطلاح: العقيدة لها إطلاقان أو معنيان:

الأول: عام، حيث يضم هذا المفهوم كل معتقد دون قيد، وهو ما عقده الإنسان في قلبه جازمًا ومؤمنًا به، ومستوثقًا منه غير شاك فيه، سواء أكان ذلك حقًا أم باطلاً. ويعرف: (بالتصديق الجازم الناشئ عن الإدراك الكامل الذي يلزم المعتقد التسليم بقضية من القضايا دون تردد)[3].

---

(١)لسان العرب (٣/ ٢٩٦) بتصرف يسير.وينظر: العين (١ ص١٤٠)، تهذيب اللغة (١ / ١٣٤)، الأفعال (٢/ ٣٤٢)، مختار الصحاح (١/ ١٨٦) ، المعجم الوسيط (٢ / ٦١٤).

(٢) المصباح المنير للحموي (٢/ ٤٢١)

(٣) المنهاج إلى أصول الدين عقيدة الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة، د. عثمان الصالح العلي الصوينع، ٢٥ص.

ويمكن أن أختصره بأنه: الحكم القلبي الجازم ، سواء أكان ذلك حقًا، أم باطلاً.

وقولي: (الحكم)، يخرج كل أمر لا يتطلب اعتقادًا ضروريًا، أي: أن الإنسان قد لا يحكم على أمرٍ ما يراه غير ضروري لا بالإثبات ولا بالنفي.

وقولي: (القلبي)، أي: يعتقد في قلبه، فيحكم على شيء ما، إما بالنفي أو الإثبات، ويخرج من قولنا هذا القول باللسان؛ لأنه يشترك فيه من ينطق بالشيء ولا يعتقد به.

وقولي:(الجازم) يخرج أي شكٍ أو ظن؛ لأنه إذا لم يصل العلم إلى درجة اليقين الجازم فلا يُسَمى اعتقادًا.

وقولي: (سواء أكان حقًا أم باطلاً) يدخل فيه كل معتقد، ويشترك فيه الاعتقاد الحق والباطل؛ لأنه قد يشترك أصحاب المعتقد الحق، وأصحاب المعتقد الباطل جميعًا بالجزم وعدم الشك وهذا هو المعنى العام للعقيدة، وأما المعنى الخاص المقيد بالمعتقد الحق فسيأتي الحديث عنه في الفقرة التالية.

الثاني: المعنى الخاص (المقيد بالإسلام أو الدين الصحيح):

اختلفت وتنوعت التعريفات الاصطلاحية للعقيدة، ونذكر جملة من أهم ما وقفت عليه، وذلك على النحو التالي:

١- تعني:(الإيمان بالله ، وبملائكته ، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشره)[١].

٢- (مجموعة من قضايا الحق البديهية المسلّمة بالعقل، والسمع، والفطرة، يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازمًا بصحتها، قاطعًا بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبدًا)[٢].

---

(١) عقيدة التوحيد للشيخ صالح الفوزان، ص٧. وينظر: العقيدة الصحيحة وما يضادها للشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ص٢-٣. وينظر: مجموع فتاوى ورسائل فضيلة للشيخ محمد بن صالح العثيمين(٥٤/١).

(٢) عقيدة المؤمن، للشيخ أبو بكر الجزائري، ص١٨.

٣–(مجموعة الأمور الدينية التي يجب على المسلم أن يصدق بها قلبه، وتطمئن إليها نفسه، وتكون يقينًا عنده لا يمازجه شك، ولايخالطه ريب)[١].

٤– (المسائل العلمية التي صحّ بها الخبر عن الله–عز وجل– ورسوله–صلّى الله عليه وسلّم– والتي يجب أن ينعقد عليها قلب المسلم تصديقًا لله ورسوله)[٢].

٨– (أصول الدين، وأحكامه القطعية من: الإيمان بالله وتوحيده، والإيمان بالملائكة، والكتب المنزلة، والرسل، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره من الله ––تعالى–وسائر أمور الغيب الواردة بالنصوص الثابتة، ومنها فرائض الدين، والأحكام القطعية)[٣].

١٠–(المبادئ الدينية التي ثبتت بالبرهان القاطع)[٤].

١١–(الإيمان الجازم بالله، وما يجب له في ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته، والإيمان بملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين، وأمور الغيب، وأخباره، وما أجمع عليه السلف الصالح. والتسليم لله –تعالى– في الحكم، والأمر والقدر، والشرع، ولرسوله – صلّى الله عليه وسلّم – بالطاعة، والتحكيم، والاتباع)[٥].

التحليل:

من خلال التعريفات السابقة نلحظ أنها تسير في اتجاهين:

اتجاه : يجعله في أركان الإيمان.

---

(١) عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد ملكاوي، ص١٨.

(٢) العقيدة في الله ، أ. د. عمر الأشقر، ص١٢.

(٣) التلازم بين العقيدة والشريعة، د. ناصر العقل، ص٩.

(٤) العقيدة الإسلامية أركانها، حقائقها، مفسداتها، د. مصطفى سعيد الخن، محيي الدين ديب مستو، ص ١٨.

(٥) مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة، د. ناصر العقل، ص٤، وينظر: رسائل في العقيدة، محمد بن إبراهيم الحمد ، ص ١٣.

واتجاه: يضيف عبارات توضيحيةً: كالتعبير بالقضايا العلمية، أوالغيبية، أوالقطعية، أوالجازمة، أو الحق البديهية

أوأصول الدين، أوالأمور التي يصدق بها قلبه. كما نلحظ أنها جميعًا في جملتها متفقة علىأن العقيدة: – يقينية.

–وأن محلها في القلب الذي ينعقد بها.

–وأنها متعلقة بأمور الغيب.

وأمام هذين الاتجاهين نقول: إن الخلاف بينهما خلافٌ لفظي؛ لأن من حصر العقيدة في الأركان الستة أخذ بالمفهوم العام للشريعة، كما سيأتي معنا في تعريف الشريعة، والتزم بمفهوم الإيمان القلبي الوارد في الشرع في قوله تعالى ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وفي حديث جبريل–عليه السلام– ((قال الإيمَان » أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ «[1] . **وأما من أدخل التسليم بالفرائض والقطعيات** في الأحكام أيضًا فقد حصرها في الجانب العلمي التسليمي. فالجميع متفقون في مضمون هذه المسألة، والاختلاف الذي قد يظهر بين هذه التعريفات هو في تعريف بعضهم العقيدة بالأصول الاعتقادية المتعلقة بأركان الإيمان، في حين أن الذين وسعوا المعنى أضافو إلى التسليم بفرائض الدين والأحكام القطعية المعنى المصطلح عليه بين العلماء فيما يدخل في قضايا العقيدة، أي: إضافة موضوعاتها.

(١)رواه البخاري في كتاب بدء الوحي، بَابٌ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ : عَنِ الإِيمَانِ وَالإِسْلاَمِ وَالإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم لَهُ، حديث رقم (٥٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب مَعْرِفَةِ الإِيمَانِ وَالإِسْلاَمِ وَالْقَدَرِ وَعَلاَمَةِ السَّاعَةِ (١٠٢) من حديث عمر بن الخطاب وأبي هريرة –رضي الله عنهما–.

وجميع هذه التعريفات موافقة للشرع، وتحقق تلك الموافقة في أنها جعلت العقيدة تضم كل مسلمات الدين، وأصوله، وفرائضه، وقطعياته، وإذا أدخلت التسليم بالفرائض في التعريفات التي لا تعدّ من العلميات المتعلقة بالقلب كما هو في حديث جبريل المشهور حين اقترن الإيمان بالإسلام، فهي من جهة التسليم بها، والاعتقاد بها، والعلم بها تمثل جانب الشريعة، أو الإسلام من جهة التسليم، وليس من جهة كيفية العمل، وكما تمثل الجانب العلمي المعرفي من مسمى الدين العام[1].

لكن يقع اختلاف حقيقي بين أهل السنة والجماعة، وبين المتكلمين في تعريف العقيدة حول مسألةٍ: هل العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع أم بالعقل؟

ففي هذا السؤال والاجابة عنه فارق وفاصل مهم في هذه المسألة؛ لأن طرح هذا الموضوع على وجه العموم دون تفصيل يوقع في إشكالات، وخاصة في تحديد العلاقة بين العقيدة والشريعة، ومسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، ولا نستعجل في الإجابة عن هذا السؤال؛ لأنه سيكون محلَّ بحثنا لاحقًا ويكفي هنا التنبيه عليه.

ثانياً: تعريف الشريعة:

–مفهوم الشريعة في اللغة: ترجع الشريعة في مادتها إلى الجذر الثلاثي: (شرع)، ولها إطلاقات عديدة في اللغة منها:

١–الابتداء في الشيء، والدخول فيه، ومنه شرع الوارد يشرع شرعًا وشروعًا: تناول الماء بفيه، و(أشرعت) بابًا في الطريق فتحت، وشرعت الدواب في الماء أي: دخلت. ومنه الخوض في الشيء.

٢– وتطلق على مورد الماء، وهو مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها، ويستقون والعرب لا تسميها شريعة؛ حتى يكون الماء يسير بلا انقطاع له.

(١) ينظر: رسالة التلازم بين العقيدة والشريعة، د. ناصر العقل،ص٩.

٣- المكان الظاهر والمرتفع، فمنه شَرَعاً يأظهر وبيّن مأخوذ مِنْ شرع الإهاب، أي: سلخ الجلد، ومنه أيضًا: الشريعة والمشرعة موضع على شاطئ البحر، أو في البحر يهيأ لشرب الدواب .

٤- الشرعة: الطريق والمذهب المستقيم، ومنه:(شرع الله-تعالى- لعباده شريعة)، أي: سن لهم طريقًا، قال الله - عزّ وجلّ-:﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المَائدة : ٤٨]. وقال سبحانه وتعالى:

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجَاثِيَة: ١٨].[١]

-مفهوم الشريعة في الاصطلاح:

تنوعت أقوال العلماء في تعريف الشريعة، ومن تلك التعريفات:

(الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية) [٢].

(الطريقة الظاهرة في الدين، فالشرع والشريعة على هذا واحد)[٣].

(ما شرعه الله لعباده من العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، ونظم الحياة)[٤].

الأحكام العملية المتعلقة بالأوامر والنواهي[٥].

(الشريعة هي الأمر والنهي، والحلال والحرام، والفرائض والحدود والسنن، والأحكام) [٦].

١- (ما شرعه الله لعباده من الدين)[٧] .

---

(١) ينظر: العين(٢٥٢/١)، ومختار الصحاح (١٤١/١)، وتهذيب اللغة (٢٧٠/١)، ولسان العرب(١٧٥/٨)، والمعجم الوسيط (٤٧٩/١)

(٢)) التعريفات للجرجاني، ص١٠٥، وينظر: قواعد الفقه (٣٣٨/١).

(٣)قواعد الفقه (٣٣٨/١).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية(١٦/١-١٧) والمعجم الوسيط (٤٧٩/١). وينظر: مجموع الفتاوى(٣٠٦/١٩)

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير(٤١٤/٣-٤١٥)

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٦٢/٣).

(٧) النهاية لابن الأثير(٤٦٠/٢).

٢- (ما شرع اللّه –تعالى– لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء ـ صلّى اللّه عليهم وسلم ـ سواء أكانت متعلّقة بكيفية عمل أم باعتقاد، وكيفية العمل تسمّى فرعية وعملية، ودوّن لها علم الفقه، أما كيفية الاعتقاد تسمّى: أصلية واعتقادية، ودوّن لها علم الكلام)[١].

٣- (وضع إلهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذّات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم، فإنّ الوضع الإلهي هو الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء عليهم وعلى نبينا–الصلاة والسلام)[٢].

التحليل والنظر في تعريفات الشريعة:

قبل النظر في التعريفات السابقة نوضح أن لفظ الشريعة يعدّ من الألفاظ التي تستعمل بحسب السياق[٣]، وما تضاف إليه، ولذلك قد يختلف المراد منها بحسب السياق وما تضاف له. فلفظ الشريعة: ورد في القرآن على ثلاثة معانٍ على النحو التالي:

١–معنى: التوحيد (العقيدة) في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى:١٣].

٢– معنى: يراد به ما سوى التوحيد في قوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [المائدة:٤٨].

٣–معنى: يراد به الدين كله في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الجاثية:١٨].[٤].

---

(١) كشاف مصطلح الفنون والعلوم، للتهانوى، (١٠١٩/١) بتصرّف يسير.

(٢) المرجع نفسه (١٠١٩/١)

(٣) ينظر: الكليات، ص (٦٩٦).

(٤) ينظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياني، (٢٤/١–٢٥) (رسالة علمية).

ولكن لو نظرنا إلى التعريفات السابقة نجدها تنقسم إلى قسمين:

الأول: شامل يجمع في تعريفه جميع شرائع الأنبياء، ولا يختص بشريعة الإسلام.

القسم الثاني: خاص بشريعة الإسلام، وهذا القسم له اطلاقان:

أحدهما: عام، يضم جميع الأحكام، أي: ما شرعه الله وسنّه لعباده من العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات[1]. وهذا المعنى هو: ما ورد في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى:١٣].

فقد ذكر العلماء المفسرون أن الشريعة هنا هي: ما يتعلق بالحلال والحرام، وبالدين[2]. وهذا أيضًا ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الجاثية:١٨].

المقصود: أن هذا الإطلاق يتعلق بما سنّه الله –عز وجل– من أحكام عامة موحى بها إلى نبينا محمد –صلّى الله عليه وسلّم– تضم العقائد والأحكام.

والثاني: خاص، وهو يمثل جانب الأحكام العملية المتعلقة بالأوامر والنواهي، أي: الفقهية، وما يسمى بالفروع، التي اختصت بها كل أمة على حدة. وهذا المعنى هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾ [المائدة:٤٨]. فقوله:(شرعة) أي: سبيلاً وسنة لشرائع الأنبياء المختلفة في الأحكام الفقهية، وأما التوحيد والعقائد فالجميع متفقون على ذلك كما ثبت في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن النبي –صلى الله عليه وسلّم– قال: "أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَالأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ

(١) ينظر: مجموع الفتاوى(١٩/٣٠٦، ١٣٤) وينظر: فتح القدير للشوكاني، (٦/٤٤٠).وينظر: التلازم بين العقيدة والشريعة، د. ناصر العقل، ص١٠. وينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية(١/١٦–١٧)

(٢) ينظر: تفسير عبد الرزاق، (٣/١٦٠)، وتفسير الطبري(٢١/٥١٣)، والدر المنثور(١٣/١٣٦).

لِعَلَّاتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ"[1] وكما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل:٣٦] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء:٢٥] فهذا في العقائد. أماالشرائع فقد يكون الشيء في شريعة نبيٍّ حرامًا، ثم يحل في شريعة نبي أخر، وبالعكس. وقد يكون خفيفًا، فيزاد فيه، وكل ذلك يرجع إلى ما اتصف به الله–سبحانه وتعالى– من الحكمة البالغة، والحجة الدامغة(٢)، وهذا الإطلاق شاع استخدامه بين العلماء المعاصرين فيكون: مرادفًا لمصطلح الفقه(٣)، فهو إذن يبحث في حالة استنباط الأحكام الفقهية في عصر الرسول– صلى الله عليه وسلم– وما بعده من العصور، وحالة الفقهاء والمجتهدين فيها.

ويتضحمما سبق أن لفظ الشريعة مشترك لفظي أُستعمل في معان عِدة فمرة بمعنى التوحيد والعقيدة، ومرة أخرى بمعنى الفقه، وثالثة بمعنى الدين كله[٤]. وبهذا يتضح مفهومُ الشريعة العام والخاص.

– العلاقة بين الأصول والفروع وبين العقيدة والشريعة والفرق بينهما.

لكي تتضح العلاقة بين العقيدة والشريعة والأصول والفروع والفرق بينهما لابد من توضيح أولًا العلاقة بين العقيدة والشريعة فأقول إن بينهما علاقة تلازمية وذلك من جانب ارتباطهما بالإسلام والإيمان[٥].

ففي حالة الإطلاق فإن الإيمان يشمل الإسلام، فكلاهما مكمّل للآخر، بحيث لا ينفكان عن بعضهما، وإذا اجتمعا اختلفا في مدلولهما، وإذا افترقا اجتمعا في

---

(١) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى:﴿واذكر في الكتاب مريم..﴾ برقم(٣٤٤٣)، ورواه مسلم في كتاب الفضائل باب فَضَائِلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ. برقم(٦٢٨١)

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير(٣/ ٤١٤– ٤١٥)، وينظر: التلازم للدكتور ناصر العقل، ص١٠–١١.

(٣) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية(١٦/١) .

(٤) ينظر: الثابت والشمول في الشريعة الاسلامية، عابد السفياني، ص٢٥.

(٥) تقدم في تعريف الأصول توضيح العلاقة بين الإسلام والإيمان.

مدلولهما[1] والدليل على ذلك ما جاء عن ابن عبَّاسٍ –رضي الله عنه– قال: قَدِمَ وفد عبد القيسِ على رسُول الله –صلّى الله عليه وسلم– فقالوا: إنَّا من هذا الْحَيِّ مِنْ رَبِيعَةَ، وَلَسْنَا نَصِلُ إِلَيْكَ إِلاَّ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِشَيْءٍ نَأْخُذْهُ عَنْكَ، وَنَدْعُو إِلَيْهِ مَنْ وَرَاءَنَا، فَقَالَ: ((آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ،وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: الإيمَانِ بِاللَّهِ، –ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ– شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامُ الصَّلاَةِ ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ ، وَأَنْ تُؤَدُّوا إِلَيَّ خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ، وَأَنْهَى عَنِ الدُّبَّاءِ، وَالْحَنْتَمِ،وَالْمُقَيَّرِ، وَالنَّقِيرِ))[2].

وإذا كان الأمر كذلك مقررًا بين الإسلام والإيمان، فهو ينسحب على العلاقة بين العقيدة والشريعة، فتأخذ العقيدة المعنى والحكم نفسه المتعلق بالإيمان. فإذا أطلقت تدخل معها الشريعة. وإذا اقترنت مع الشريعة فيراد بها أصول الشريعة، وأحكامها القطعية: كالتوحيد، والإيمان بالله، وملائكته، ورسله، والإيمان بالغيب. وأما الشريعة فتتعلق بالأحكام الفقهية والفروع، وتأخذ معنى (الإسلام) من هذا الجانب الاقتراني مع العقيدة، كما أن لها معنى شرعيًا مرادفًا للإسلام الذي يمثل الجانب العملي.

وبذلك تتقرر علاقة مسمى الإيمان بالشريعة والعقيدة على النحو التالي: أن الإيمان نفسه شعب تجمع الشريعة والعقيدة، فإذا أطلق الإيمان تدخل فيه العقيدة والشريعة كما في حديث شعب الإيمان أن النبي –عليه الصلاة والسلام– قال: ((الإيمان بضع وستون –أو قال بضع وسبعون شعبة– أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق))[3].

---

١) ينظر: كتاب الإيمان لابن تيمية ، ص٧ وما بعدها، مجموع الفتاوى، (٧/ ٣٧٥).

٢) رواه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة. باب مَوَاقِيتِ الصَّلاَةِ وَفَضْلِهَا حديث رقم (٥٢٣) وفي مواضع أخرى، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأَمْرِ بِالإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَشَرَائِعِ الدِّينِ وَالدُّعَاءِ إِلَيْهِ، رقم (١٢٤) .

٣) رواه البخاري في كتاب (بدء الوحي)، بَابٌ أُمُور الإِيمَانِ حديث رقم(٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب شُعَبِ الإِيمَانِ، حديث رقم (١٦١)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ–.

فهنا ذكر عقيدة وذكر فعلاً وهو إماطة الأذى عن الطريق، ثمقال:((والحياء شعبة من الإيمان))، لأنه عمل قلبي.

إذن الشريعة تطلق ويراد بها الأعمال أو الدين كله، ودليل ذلك: أن الدين هو شريعة كما في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية: ١٨] وغيرها من الآيات[1]،ويتضح عبرها أن الشريعة هي الدين كله بما يتضمنه من الاعتقاد الظاهر والباطن فالشريعة هنا بمعنى عام.

وتطلق الشريعة ويراد بها مقابلة العقيدة، أي: معنى خاصًا تعني الأعمال والشرائع التفصيلية العملية، كما في قوله تعالى :﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨] .

فدل سياق الآية على أن لكل نبي شرعة، فإذن المعنى يكون خاصّاً؛ لأن الأنبياء عقائدهم واحدة [2].

ونخلص من ذلك أنالعلاقة بين الإيمان والإسلام بهذه القاعدة الافتراقية والاتفاقية علاقةتلازمية، فلا إسلام لمن لا إيمان له، ولا إيمان لمن لا إسلام له.

المقصود: أنه إذا أُطلق الإيمان، وهو ما يقابل العقيدة ، استلزم الأعمال (التي تقابل الشريعة)، ودليل ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [السجدة: ١٥] وقوله تعالى:﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [الحجرات: ١٥]. والآيات المثبتة لهذه القاعدة كثيرة.

---

١) سيأتي معنا بيان الأدلة في ذلك مفصلاً في الباب الثاني.

٢) ينظر: التلازم بين العقيدة والشريعة للدكتور. ناصر العقل، ص١١.

أما من السنة فمنها قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: «**الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ**»[1].

فجمع النبي –صلى الله عليه وسلم– في هذا الحديث أعلى الأعمال وهو التوحيد وقرنه بعمل مستحب وهو إماطة الأذى عن الطريق.(وهذه الشعب تتفرع عن أصول الأعمال الثلاثة:

١– أعمال القلب.

٢– أعمال اللسان.

٣– أعمال البدن) [2].

أو بمعنى آخر الإيمان يشمل:

–أقوال اللسان.

–وأعمال الجوارح.

–والاعتقادات والأخلاق.

–والقيام بحق الله–عزّ وجلّ– .

–والإحسان إلى خلقه)[3] .

وهذا يدل على أن الأعمال تتفاضل وأن منها ما يعد من الأصول التي لا يمكن أن تترك، وأن جنس العمل لابد على المؤمن أن يأتي به فالإيمان يتبعض.وهو حقيقة مركبة من قول وعمل. ودل الحديث أيضًا على التلازم من جهة أن الإيمان إذا أطلق ولم يقترن بالإسلام دخل فيه العمل أو الأصول والفروع.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان بَابٌ أُمُور الإِيمَانبرقم:(٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان، باب شُعَبِ الإِيمَانِ(١٦٢) من حديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ –رضي الله عنه–، واللفظ لمسلم، ولفظ البخاري ((بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان)) .

(٢) ينظر: فتح الباري (٥٢–٥٣) .

(٣) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان، لابن سعدي، ص٣٦.

أما إذا قيد الإيمان، فقرن مع الإيمان (العقيدة) الإسلام أو العمل الصالح (الشريعة)، فإنه يراد به ما في القلب،حيث العقيدة متضمنة أعمال القلوب، فهي إذن تأخذ معناه، بالإضافة إلى ما تُعورف عليه من أبواب العقيدة .

فتكون العقيدة والشريعة من باب عطف الشيء على الشيء[1]من باب اللزوم أو التلازم، كقوله تعالى:﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة:٤٢]، فإن تلبيس الحق بالباطل يستلزم كتمان الحق[2].

ويتضح من هذا المثال أن عطف الشريعة على العقيدة عطف تلازمي، فالعقيدة تستلزم الشريعة.

وبناءًا على ماسبق يتضح إن العلاقة بين الأصول والفروع علاقة تلازمية وتضمنية، أي: أنه يمكن أن يُعبر عنها كما هو في التلازم بين العقيدة والشريعة، فيكون الأصل متضمنًا معنى العقيدة، وهي: الأعمال الاعتقادية والعملية المتفقة بين شرائع الأنبياء، ولكن تكون الأصول أشمل وأوسع من معنى العقيدة في مصطلحها الحالي؛ لأنبعض الأعمال داخلة فيها، مثل: الصلاة، وغيرها.

وأصل هذا التقرير موجود في كثير من الآيات منها: قوله تعالى:﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

---

١) وعطف الشيء على الشيء يقتضي المغايرة بين معطوف ومعطوف عليه يكون بينهما اشتراك في الحكم، وهي على مراتب: أولها وأشدها مغايرةً التباين، والثانية التلازم، والثالثة: عطف بعض الشيء عليه، والرابعة: عطف الشيء على الشيء؛ لاختلاف الصفتين. ينظر: الإيمان لشيخ الإسلام بن تيمية، ص١٣٨– ١٤٢.

٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٨.

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الانعام: ١٥١–١٥٢].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾ وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٣–٢٧]. فهذه الأعمال هي من أصول الدين(١).

أما الفروع فهي: متضمنة الشريعة، ولكن هنا على عكس العلاقة بين الأصول والعقيدة، حيث تكون الشريعة أوسع من الفروع؛ لأن الصلاة، والزكاة، والصيام، وأبواب الفقه الأخرى تدخل في مسمى ومصطلح الشريعة المعاصر، وهي متضمنة كل هذه الأمور سالفة الذكر. وتقسيم الدين إلى أصل وفرع بهذا المعنى متفق عليه.

والجدول رقم(١) التالي يوضح الفروق بين مصطلحي العقيدة والشريعة، ومصطلح الأصول والفروع، وذلك على النحو التالي:

جدول رقم (١) أوجه الشبه بين مصطلحي العقيدة والشريعة ومصطلح الأصول والفروع

نوع الفرق	العقيدة والشريعة	الأصول والفروع
الأصل من حيث الاستخدام	استخدام محدث لم يعرف في زمن النبي–صلى الله عليه وسلّم– ولا في عهد الصحابة–رضوان عليهم–.	استخدام محدث لم يعرف في زمن صلى الله عليه وسلّم– ولا في عهد الصحابة–رضي الله عنهم–.
حكم استخدامه	فيه تفصيل: يصح إذا لم يترتب عليه حكم مخالف للنصوص الشرعية.	فيه تفصيل: يصح إذا لم يترتب عليه حكم مخالف للنصوص الشرعية. كما تقدم
نوع العلاقة	تلازمية وتضمنية	تلازمية وتضمنية
أوجه الشبه بين مصطلحي العقيدة والشريعة ومصطلحي الأصول والفروع	العقيدة متضمنة الأصول وداخلة فيها ولكنها أقل شموليه. أما الشريعة فأوسع من الفروع.	الأصول أوسع من العقيدة أما الفروع فداخلة في الشريعة، وأقل شمولية منها.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٥/ ١٥٩) و لمزيد تفصيل ينظر: مجموع الفتاوى (١/ ١٨ وما بعدها).

إذن يتضح مما سبق:

- أن الشريعة والعقيدة مصطلحان أو لفظان يترادفان، فيكون الاعتقاد هو التشريع، والعقيدة هي الشريعة[1].
- أن الشريعة والعقيدة تدخلان في المسمى العام للدين أو (الإيمان)، أو الهدى وغيرها من أسماء الدين التي سمتها الشمولية[2] .
- العقيدة والشريعة تقتسمانمعنى الدين، فتأخذ الشريعة الأعمال الظاهرة، والعقيدة الأعمال الباطنة الإيمان.
- أن الأصول أعم وأوسع من حيث موضوعها من العقيدة.
- أن الشريعة من حيث موضوعها أعم من الفروع.
- أن لفظي: (الأصول والفروع) من الألفاظ المجملة فيها حق وباطل.

* * *

(١)ينظر: التلازم بين العقيدة والشريعة للشيخ صالح آل شيخ، [مفرغ من شريط في موقع شبكة سحاب السلفية].

(٢) ينظر: التلازم بين العقيدة والشريعة، د. ناصر العقل، ص١١.

المبحث الثالث: الأدلة المثبتة لصحة مفهوم الأصول والفروع.

بدايةً، تقدم معنا في المفاهيم ما يُبيّنُ أن الأصول والفروع من المصطلحات العلمية التي قررها العلماء،ووجه هذا التقسيم أنهم استقرأوا النصوص من الكتاب والسنة، فوجدوا نصوصًا توجب الردة بالوقوع في الناقض إما بالشرك أو الكفر، ووجدوا نصوصًا أخرى ومسائل لا توجب الردة ولا الخروج من الإسلام مع وجود العصيان، واستنبطوا من ذلك أن أحكام الشرع تختلف فمنها: أصول من أخلّ بها ولم يقم بها زال عنه الإسلام، وخرج من ربقة الدين: كالاستهزاء بالدين ناقضًا يخرج الإنسان من الدين، ومنها دون الأصول أي: أنها لا تخرج من الإسلام:كارتكاب الزنا، وشرب الخمر برغم أنهما من الكبائر التي عظّم الشرعُ شأن الوقوع فيهما،إلا أن الشرع لم يوجب الخروج من الملة لمن وقع فيهما.

ومن جهة أخرى، وجدوا كذلك مراتب الطاعات لا تقبل إلا بعد وجود الأصل وهو الإيمان والتوحيد، وأما إذا تحقق ووجد الإيمان والتوحيد، وهو: الأصل، فإنه وإن وقع في تقصير لا يخرج من الدين، وكذلك المنهيات والواجبات.

ووجد العلماء أيضًا أن مسائل التوحيد والعقيدة قد فرّق الشرع بينها وبين مسائل الشرع الأخرى الداخلة في الأحكام العملية، فمثلاً: من ضيع شهادة أن لا إله إلا الله، أو أنكر اليوم الآخر ليس كمن فرّط في شأن الزكاة أو الصوم، ولذلك جعلوا هذا التقسيم، الأصول يعنون بها العقيدة والتوحيد، والفروع يعنون بها العبادات والمعاملات.

ثم إن العلماء وجدوا أن داخل مسائل العقيدة ومسائل الشريعة أصول وفروع.

فالعقيدة فيها أصول لا تقوم إلا بها، من أخلّ بها زال عنه الإسلام، وفيها فروع من أخلّ بها أو أخطأ فيها لا يزول عنه الإسلام، كذلك ينطبق في الشريعة والأحكام العملية. فكانت الأصول هنا بمعنى: القاعدة الكلية، والفروع ما يتشعب عنها.

ومما تقدم قد يتضح منه بالمفهوم والتضمن ما يثبت صحة تقسيم إلى أصول، وذلك حينما تحدثنا عن علاقة الأصول والفروع بمفهوم الإيمان والإسلام، والعقيدة والشريعة،

ومنعًا للتكرار وزيادة الحشو أكتف بالنصوص التي تثبت التقسيم من جهة أن التوحيد أصل الأعمال وشرط في قبولها؛ وذلك على النحو التالي:

١-قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]

٢-قال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ [الزمر: ٦٥].

فالله -سبحانه وتعالى- بيّن في الآيتين لما ذكر الشرك بمفهوم الضد أن التوحيد أصل لا يمكن أن يقبل الدين من غيره، بل هو ضرورة يحتاج الناس إليه أكثر من ضرورة حاجاتهم إلى الأكل والشرب، والرزق، واستمرار الحياة؛لأن أقصى ما يترتب على فقدان الشراب والطعام موت الأبدان، في حين أن فقدان التوحيد هو موت للروح، واندثار للأديان، والشقاء في الدنيا والآخرة[1].

٣-قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ سَبِيلَۢا ﴿١٣٧﴾ بَشِّرِ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ﴾ [النساء: ١٣٦-١٣٨].

ووجه الدلالة في هذه الآية أن الله -سبحانه وتعالى- بيّن أركان الإيمان المتمثلة بالإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، وأنها أساس وأصل؛ ولذلك لا يغفر لمن كفر بها.

٤- قوله تعالى: ﴿ لَا تَعۡتَذِرُواْ قَدۡ كَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡۚ إِن نَّعۡفُ عَن طَآئِفَةٖ مِّنكُمۡ نُعَذِّبۡ طَآئِفَةَۢ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ مُجۡرِمِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [التوبة: ٦٦]

ووجه الدلالة أن الإيمان بالله أصل من الأصول من أخلّ به زال عنه الإسلام، وهذه الآية بيّنت أن الاستهزاء بالدين ينقض هذا الأصل، وهو الإيمان بالله .

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/ ٢)، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد ملكاوي، ١٢٩.

٥–ومن السنة ما وردعن المسيَّب–رضي الله عنه– أنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الوَفَاةُ، دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ، فَقَالَ: »أَيْ عَمِّ، قُلْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أُحَاجُّ– وفي رواية: أشهد– لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ« فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ؟! فَلَمْ يَزَالاَ يُكَلِّمَانِهِ حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ. –وفي رواية: أبى أن يقول لا إله إلا الله– فَقَالَ النَّبِيُّ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: »لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ، مَا لَمْ أُنْهَ عَنْهُ« فَنَزَلَتْ: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾ ﴾ [التوبة: ١١٣] . وَنَزَلَتْ: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ [القصص: ٥٦].(١)

فهذا الحديث دل على أن التوحيد أصل يختلف عن غيره من أعمال البر الأخرى، بدليل أن أبا طالب قد ناصر النبي–صلى الله عليه وسلم– ولم يخلُ في حياته من أعمال البرّ، ولكنها لم تنجه من النار، بخلاف التوحيد فإنه يجبُّ ما كان قبله ويكفر الذنوب.

فخلاصة ما دلت عليه الأدلة أن الدين ينقسم إلى قسمين من جهة الضد:

الأول: قسم لا يدخله المغفرة، لأنه يمس التوحيد أو يعدُّ ناقضًا له(٢)، فدل على أنه مس أصلًا بزواله ينقض التوحيد ويسقط الدين ويحبط العمل.

الثاني: قسم هو أقل ودون الشرك أو الكفر لا يعدُّ ناقضًا من نواقض التوحيد،قد يغفر الله فيه ويمنع الخلود في النار، فدل على أنه ليس من الأصول التي ينهدم معها الدين بل هو من الفروع(٣).

* * *

(١) أخرجه البخاري كِتَابُ الإيمانِ، بابقصة أبي طالب (٣٨٨٤)، ومسلم كتاب الإيمان، بَابُ بَدْءِ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٢٥٢).

(٢) لأنه قد ينقض التوحيد نواقض لا تعدّ شركًا: كأنكار النبوة، وجحد البعث وهي من الكفر.

(٣) ينظر قريبًا من هذا التقرير تقسيم الدين إلى أصول وفروع وتحرير كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، عبدالله بن محمد الغليفي، ص١٧.

المبحث الرابع:

أقوال السلف المتقدمين والمتأخرين في تقسيم الدين إلى أصول وفروع.

من خلال البحث وجدت أن أقوال السلف في تقسيم الدين إلى أصول وفروع على مسلكين:

الأول: جاء بمفهوم التقسيم من حيث المعنى وليس من حيث الاستخدام المنطوق بالمصطلح المتعارف عليه وهو الأصول والفروع.

الثاني: جاء به صريحًا بمصطلح الأصول والفروع.

ولنبدأ بالمسلك الأول: ونقول أن هذا المعنى أو المفهوم قد عمل به الصحابة – رضي الله عنهم– وكان من أوائل أعمالهم محاربة المرتدين ومانعي الزكاة حيث أخرج البخاري مسلم عن أبي هريرة –رضي الله عنه– أنه قال: حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ الحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ–: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ ؟! فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا " قَالَ عُمَرُ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ–: »فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ«[1].

وهذا العمل له أصل من الكتاب السنة ومن ذلك ما جاء في حديث ابن عمر–رضي الله عنهما–: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: »أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى

---

(١)أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (١٤٠٠) (١٣٩٩)، ومسلم كتاب الإيمان، بَابُ الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ (٣٢).

يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ«[1].

وفي حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ –رضي الله عنه–، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: »أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، [وَصَلَّوْا صَلاَتَنَا، وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا، وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا][2]، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ، إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ«[3].

وفي رواية عند البخاري »فَذَلِكَ المُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلاَ تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ«[4].

فهذا العمل يدل على أن في الإسلام أصولًا لا يمكن أن يتنازل عنها الإمام.

أما المسلك الثاني الذي جاء صريحًا باستخدام لفظ الأصول والفروع فمن ذلك ما يلي:

فمن الصحابة:عمرو بْن عوف الْمُزْنِيّ[5] حيث أخرج الطبراني في الكبير عَنْ إِبْرَاهِيمُ بْنُ دُحَيْمٍ الدِّمَشْقِيُّ[6]، ثَنَا أَبِي[7]، ثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ[8]، عَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ

---

(١)أخرجه البخاري كتاب الإيمان بَابٌ: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥] (٢٥)، ومسلم كتاب الإيمان، بَابُ الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ (٣٦).

(٢)الذي بين القوسي المركنين من لفظ البخاري.

(٣)أخرجه البخاري كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة ٣٩٢ كتاب الصلاة، بَابُ فَضْلِ اسْتِقْبَالِ القِبْلَةِ (٣٩٢).

(٤)كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة ٣٩٢ كتاب الصلاة، بَابُ فَضْلِ اسْتِقْبَالِ القِبْلَةِ (٣٩١).

(٥)وَهُوَ عَمْرو بْن عوف بْن زَيْد بْن مليحة. كان قديم الإسلام،يقال: إنه قدم مع النَّبِيّ–صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–المدينة،ويقال: إن أول مشاهده الخندق،وكان أحد البكاء ين الذين قَالَ اللَّه تعالى فيهم: ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُ مُتَفِيضُ من الدَّمْعِ ... الآية. سكن المدينة ومات بها فِي آخر خلافة مُعَاوِيَة–رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا–، ويكنى أَبَاعَبْداللَّهِ. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣ / ١١٩٦)(١٩٤٣).

(٦)إبراهيم بن عبدالرحمن بن إبراهيم الدّمشقيّ بن دُحيم.(ثقة). ينظر: تاريخ الإسلام(١٠٢).

(٧)عَبْد الرَّحْمَنِ بن إِبْرَاهِيمَ بن عَمْرو بن ميمون القرشي، أَبُوسَعِيد الدمشقي المعروف بدحيم،ابن اليتيم، مولى العُثْمَان بْن عفان،قاضي الاردن وفلسطين. خدسق. ينظر: تهذيب الكمال(٣٧٤٧).

(٨)مروان بن معاوية بن الحارث بن أسماءبن خارجة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري. ويكنى أبا عبدالله.(ثقة) قال عنه أحمد بن حنبل: ثبت حافظ. ينظر: الطبقات الكبرى(٣٤٨٢)، تاريخ ابن معين –

الْمُزَنِيّ[1]، عَنْ أَبِيهِ[2]، عَنْ جَدِّهِقَالَ: »حَفِظْتُ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ –صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– اثْنَا عَشَرَ أَصْلًا مِنْ أُصُولِ الدِّينِ«[3].

وسواء صحت نسبت هذا القول إلى النبي–صلى الله عليه وسلم– على اعتبار أنه نسب هذه الأصول بعددها فيكون قولاً، أم لم تصح على اعتبار أنه لا يصح نسبتها إلى النبي–صلى الله عليه وسلم،إلا أنه هنا يقبل قوله لأمرين:

الأول: لأنه لا نكارة فيه.

الثاني: أنه من المتعارف عليه عند أهل العلم أنهم يذكرون الحديث الضعيف إذا ذكر في باب الاعتضاد وليس للاعتماد ليتبين أن معناه موافق للمعاني المعلومة بالكتاب والسنة[4].

هذا ما نقل من الصحابة أما من علماء السلف فقد نُقل عنهم الكثير نختار منها ما يلي:

–قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ –رَحِمَهُ اللَّهُ–(ت: ١٨١هـ): (إِنَّا لَنَسْتَطِيعُ أَنْ نَحْكِيَ كَلَامَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَحْكِيَ كَلَامَ الْجَهْمِيَّةِ، وَلَوْلَا أَنَّكَ قُلْتَ إِنَّ أَهْلَ الزَّيْغِ يَطْعَنُونَ

رواية ابن محرز (٢ / ١٦٨)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(١٢٤٦)، التاريخ الكبير للبخاري بحواشي محمود خليل (١٥٩٨)، الثقات للعجلي (١٥٥٦).

(١)كثير بن عبدالله بن عمرو بنعوف المزني. قال أحمد بن حنبل عنه: منكرالحديث ليس بشئ. قال يحيى بن معين: ضعيف الحديث. وقال النسائي:متروك الحديث، وفي التقريب قال: ضعيف أفرط من نسبه إلى الكذب. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبيحاتم(٨٥٨)، الكامل في ضعفاء الرجال (٧ / ١٨٧–١٨٨)، التاريخ الكبير للبخاري(٩٤٥)، الضعفاء لأبي نعيم(١٩٧) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي(٢٧٩٠) التقريب (٥٦١٧).

(٢)عَبدالله بْن عَمْروبْن عوف بن زَيْدبن ملحة المزني المدني،والد كثير بن عَبداللَّهِ. ذكرها بنُ حِبَّانفي كتاب "الثقات، وروى له الْبُخَارِيّ فِي كتاب"القراءة خلف الإمام"وفي"أفعال العباد"،وأَبُوداود، والتِّرْمِذِيّ، وابن مَاجَهْ. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال(٣٤٥٤).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٣٢) وهو ضعيف، لأن في السند كثير بن عبدالله كما اتضح في ترجمته السابقة.

(٤) ينظر لكلام شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه المسألة في الرسالة الصفدية، ص٢٨٦.

عَلَى أَئِمَّتِنَا، وَعُلَمَائِنَا بِاخْتِلَافِهِمْ. فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعَلِّمَكَ أَنَّ الَّذِي أَنْكَرُوهُ هُمُ ابْتَدَعُوهُ، وَأَنَّ الَّذِي عَابُوهُ هُمُ اسْتَحْسَنُوهُ، وَلَوْلَا اخْتِلَافُهُمْ فِي **أُصُولِهِمْ** وَعُقُودِهِمْ وَإِيمَانِهِمْ وَدِيَانَاتِهِمْ لَمَا دَنَّسْنَا أَلْفَاظَنَا بِذِكْرِ حَالِهِمْ. فَأَمَّا الِاخْتِلَافُ فَهُوَ يَنْقَسِمُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا اخْتِلَافُ الْإِقْرَارِ بِهِ إِيمَانٌ وَرَحْمَةٌ وَصَوَابٌ، وَهُوَ الِاخْتِلَافُ الْمَحْمُودُ الَّذِي نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ، وَمَضَتْ بِهِ السُّنَّةُ، وَرَضِيَتْ بِهِ الْأُمَّةُ، وَذَلِكَ فِي **الْفُرُوعِ** وَالْأَحْكَامِ الَّتِي أُصُولُهَا تَرْجِعُ إِلَى الْإِجْمَاعِ، وَالِائْتِلَافِ. وَاخْتِلَافٌ هُوَ كُفْرٌ وَفُرْقَةٌ وَسَخْطَةٌ وَعَذَابٌ يؤول بِأَهْلِهِ إِلَى الشَّتَاتِ وَالتَّضَاغُنِ وَالتَّبَايُنِ وَالْعَدَاوَةِ وَاسْتِحْلَالِ الدَّمِ وَالْمَالِ، وَهُوَ اخْتِلَافُ أَهْلِ الزَّيْغِ فِي الْأُصُولِ وَالِاعْتِقَادِ وَالدِّيَانَةِ...)[1].

–قال أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي(ت ٢٨٠هـ):(وهي هذه الآثار، وهي أصول الدين وفروعه بعد القرآن، فمن سمع شيئًا من هذه الأحاديث التي حض النبي –صلى الله عليه وسلم– على طلبها وإبلاغها وأدائها إلى من يسمعها علم يقينًا أن ما حكيت عن سفيان، وشعبة، وابن المبارك،على خلاف ما تأولته)[2].

–قال الإمام الطحاوي(٣٢١هـ):(هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين وما يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ العالم)[3].

–وقال أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ(٣٢٧هـ) : سَأَلْتُ أَبِي وَأَبَا زُرْعَةَ عَنْ مَذَاهِبِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي أُصُولِ الدِّينِ، وَمَا أَدْرَكَا عَلَيْهِ الْعُلَمَاءَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَمَا

(١)الإبانة الكبرى لابن بطة(٦٩٤) (٢/ ٥٥٧).

(٢)نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد(٢/ ٦٥٤).

(٣)العقيدة الطحاوية ص٣١ . شرح وتعليق الشيخ الألباني.

يَعْتَقِدَانِ مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَا: " أَدْرَكْنَا الْعُلَمَاءَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ حِجَازًا وَعِرَاقًا وَشَامًا وَيَمَنًا، فَكَانَ مِنْ مَذْهَبِهِمْ: الْإِيمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ، يَزِيدُ وَيَنْقُصُ)[1].

فقوله أصول الدين يدل على أنه يرى أن في الدين أصولًا وفروعًا.

–وقال أبو الحسين الملَطي(ت ٣٧٧هـ):(وَإِجْمَاع الْأمة أصل من أصُول الدّين وطعنكم على جمَاعَة الْأمة وقولكم إِنَّهُم ضلوا وَارْتَدوا بِلَا حجَّة وَلَا بَيِّنَة لَا يقبل مِنْكُم وَلَا يجوز قبُوله فِي عقل وَلَا سمع وَأَيْضًا)[2].

–وقال ابن بطة(ت٣٨٧هـ): (وَكَذَلِكَ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ مِنَ التَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ فِي فُرُوعِ الْأَحْكَامِ، وَأَجْمَعُوا عَلَى أُصُولِهَا)[3].

وقال الإمام البغوي **(ت:٥١٦هـ)**: الْعُلُومُ الشَّرْعِيَّةُ قِسْمَانِ: عِلْمُ الْأُصُولِ، وَعِلْمُ الْفُرُوعِ.**أَمَّا عِلْمُ الْأُصُولِ:** فَهُوَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى– بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَالصِّفَاتِ، وَتَصْدِيقُ الرُّسُلِ، فَعَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ مَعْرِفَتُهُ، وَلَا يَسَعُ فِيهِ التَّقْلِيدُ لِظُهُورِ آيَاتِهِ، وَوُضُوحِ دَلَائِلِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى﴿ **فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾ [مُحَمَّد: ١٩]، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ **سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ** ﴾ [فصلت: ٥٣].

وَأَمَّا عِلْمُ الْفُرُوعِ: فَهُوَ عِلْمُ الْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الدِّينِ، فَيَنْقَسِمُ إِلَى فَرْضِ عَيْنٍ، وَفَرْضِ كِفَايَةٍ، أَمَّا فَرْضُ الْعَيْنِ، فَمِثْلُ عِلْمِ الطَّهَارَةِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ، فَعَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ مَعْرِفَتُهُ، ...)[4].

وقال موفق الدين ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ): (وأما بالنسبة إلى إمام في فروع الدين: كالطوائف الأربع فليس بمذموم، فإن الاختلاف في الفروع رحمة، والمختلفون فيه

---

(١)شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣٢١) (١ / ١٩٧).

(٢)التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (١ / ٣٠).

(٣)الإبانة الكبرى لابن بطة(٦٩٦) (٢/ ٥٦٠)..

(٤)شرح السنة للبغوي (١/ ٢٨٩–٢٩٠).

محمودون في اختلافهم، مثابون في اجتهادهم واختلافهم رحمة واسعةواتفاقهم حجة قاطع)[1].

ونلحظ من النقول السابقة، أنهم يقرّرون معنى الفروع على أنها متفرّعة من القاعدة الكلية أو الأصل الذي يقوم عليه الشيء والتي تكون محلًا للاجتهاد، وهو من معاني الفروع الصحيحة التي سبق تقريرها .

هذا بعض من أقوال السلف في تقسيم الدين إلى أصول وفروع نكتفي بها. ويبقى كلام بعض العلماء المحققين ومن أبرزهم شيخ الإسلام ابن تيمية وهو ما سيكون في المبحث التالي.

* * *

(١)المعة الاعتقاد، ص: ٤٢.

المبحث الخامس: تقرير موقف شيخ الإسلام من تقسيم الدين إلى أصول وفروع.

إن أهمية إدراج موقف شيخ الإسلام في هذا البحث تكمن فيأن أصحاب الدراسات السابقة[1] الذين رأوا أن أهل السنة لهم قولان في مسألة التقسيم، يجعلونه على رأس من ينكر التقسيم، وبتحرير قوله في هذه المسألة تتضح حقيقة الأقوال فيها .

وخلاصة تلك الدراسات أنلأهل السنة قولين:القول الأول: يرى أن مسائل الدين تنقسم إلى أصول وفروع، ونسبوه إلى الجمهور. وعمدتهم الإجماع، حيث توصلوا إلى نصوص للسلف كأمثال: الشافعي، وأبي زرعة، وعثمان الدارمي، وابن بطة تفيد بوجود هذا التقسيم .

القول الثاني: ينكر التقسيم ونسبوه إلى ابن تيمية، وابن حزم[2]. ورجح أكثرهم بعد مناقشة الأدلة أن تقسيم الدين لا مانع منه.

أما موقف ابن تيمية من هذه المسألة فيمكن إجماله بما جمعه أحد الباحثين على نحو المواقف التالية:

الموقف الأول: أنه يستخدم مصطلح أو كلمات الأصول والفروع في ثنايا كلامه[3].

الموقف الثاني: أنه يحكيمذاهب الناس في ضوابط التفريق[4].

---

(١) راجع ص ٧ – ٩.

(٢) وأرى أن ابن حزم ـــ رحمه الله ـــ يختلف عن ابن تيمية، وعن أهل السنة في هذه المسألة؛ بسبب إلغائه القياس، وأخذه بالفلسفة في الأصول. يقول عنه الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية: (والعجب كل العجب منه، أنه كان ظاهريًا حائرًا في الفروع، لا يقول بشيء من القياس، لا الجلي ولا غيره، وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيرًا في نظره وتصرفه، وكان مع هذا من أشد الناس تأويلًا في باب الأصول، وآيات الصفات، وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قد تضلع من علم المنطق... ففسد بذلك حاله في باب الصفات).(١٢/١١٣). قلت: ومع هذا كله فإنه قد وافق أهل السنة في أبواب أخرى كثيرة منها مسألة الإيمان وتعريفه، ينظر: الأصول والفروع لابن حزم، ص١٠٨– ١١٥.

(٣) ينظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى(١٩/١٥٥)

(٤) ينظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى(١٩/١٣٤)

الموقف الثالث: أنه يختار بعض الآراء في ضابط التفريق بين الأصول والفروع، مع اختلاف في كلامه، فتارة: جعل المسائل الجليلة هي الأصول سواء أكانت عملية أم علمية[1].وتارة: جعل الأصل الأعمال القلبية (الإيمان) أو خبرية، والأعمال الظاهرة أ العملية هي الفروع[2].

الموقف الرابع: حكاية إنكار التقسيم عن بعض العلماء[3].

الموقف الخامس: إنكار نسبة هذا التقسيم إلى الشرع، ومنها قوله: (ولم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع)[4][5].

-تحرير موقف ابن تيمية من التقسيم

لا شك أن السبيل الأسلم في معرفة دلالة المتكلم، وخاصة إذا كان ظاهره الاختلاف، وكان متفرقاً ومتنوعاً، يكمن فياتباع الخطوات التالية:

-جمع كلامه المتفرق.

-ربط المعنى والمراد بالسياق.

-استصحاب الأصول والقواعد العامة التي اعتمد عليها في بناء أفكاره وأقواله وآرائه[6].

-التأني والتأمل في الحكم، وعدم الاستعجال.

---

(١) ينظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى(٦/ ٥٦-٥٧)، وسيأتي معنا في ضابط رقم (٥) ص٧١-٧١.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى(١٠/ ٣٥٥)، (١١/ ٣٣٥) (١٩/ ٢٠٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٤-٢٠٨).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣-١٢٥).

(٥) ينظر: الأصول والفروع حقيقتها.... للدكتور. سعد بن ناصر الشثري، ص١٢٩-١٤٨.

(٦) ينظر: مقال بعنوان: تحرير رأي ابن تيمية في انقسام الدين إلى أصول وفروع، لسلطان العميري في موقع ملتقى أهل الحديث.

ولو نظرنا إلى ما تقدم في المواقف الخمسة لشيخ الإسلام من مسألة التقسيم التي ذكرها الدكتور سعد؛ لوجدنا أن المواقف الثلاثة الأولى لا تدل على أنه يرفض هذا التقسيم، بل بعضها تدل على أنه مقر بها، والدليل باختصار ما يلي:

-أنه استخدم لفظ التقسيم في تضاعيف كلامه[1].

-أنه يختار بعض الآراء في ضابط التفريق بين الأصول والفروع .

-لا يعني اختيار شيخ الإسلام أكثر من رأي، أنه اختلف في بعضها، بل هو اختلاف تنوع، كما أن أكثرها تقسيمات بديلة صحيحة وجائزة، لا ينازعه فيها من تأملها.

-أن إنكار شيخ الإسلام تقسيم الدين إلى أصول وفروع هو: في مقابل تقسيم أهل الكلام، أي هو: في تضاعيف رده وإنكاره تقسيمًا لا يصح ولا يستقيم، فكون ابن تيمية يرفض تقسيمًا لا يلزم معه أنه لا يقر بأصل التقسيم. كما أنه حينما أنكر الضرورات الخمس التي ذكرها الأصوليون [2]لا يلزم معه أنه يرفض أن في الدين ضرورات.

إذن فالأمر: مجرد نقاش فكرة أو خطأ يُطرح له بديل. ومما يؤكدذلك: أن أحد النصوص التي استشهد به الباحثون في أن ابن تيمية أنكر التقسيم، ونفى نسبته إلى أهل السنة، نجد أن في السياق نفسه في بدايته يقرر قاعدة، حيث يقول : ((ونحنُ نذكرُ" قاعدةً جامعةً "في هذا الباب لسائر الأمَّة فنقولُ :لا بدَّ أن يكون مع الْإنسان أصولٌ كلّيَّةٌ تردُّ إليها الجزئيَّاتُ ليتكلَّم بِعِلْمٍ وَعَدْلٍ، ثُمَّ يَعْرِفُ الْجُزْئِيَّاتِ كَيْفَ وَقَعَتْ ؟ وَإِلا فَيَبْقَى فِي كَذِبٍ وَجَهْلٍ فِي الْجُزْئِيَّاتِ، وَجَهْلٍ وَظُلْمٍ فِي الْكُلِّيَّاتِ، فَيَتَوَلَّدُ فَسَادٌ عَظِيمٌ. فَنَقُولُ: إنَّ النَّاسَ قَدْ تَكَلَّمُوا فِي تَصْوِيبِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَتَخْطِئَتِهِمْ، وَتَأْثِيمِهِمْ، وَعَدَمِ تَأْثِيمِهِمْ فِي مَسَائِلِ الْفُرُوعِ وَالْأُصُولِ، وَنَحْنُ نَذْكُرُ أُصُولًا جَامِعَةً نَافِعَةً...)[3]. ثم ذكر الأقوال حتى

(١) وهذه النصوص نقلها أكثر من حرر هذه المسألة، وينظر في: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/١)،(٧٢/٢)، (٥٣/٤)، و(٨/٢)، (١٨٢/٣)،(٥٦/٤)، (١٧٠/٤)،(٤٤٨/١٤).

(٢) ينظر: كلام ابن تيمية في المجموع(٣٤٣/١١) وينظر: القواعد الأصولية عند ابن تيمية(٨٠/١).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية(٢٠٣/١٩) ومنهاج السنة النبوية(٤٤/٥).

قال[1]: (وَالْقَوْلُ الْمَحْكِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَنْبَرِيِّ هَذَا مَعْنَاهُ : أَنَّهُ كَانَ لَا يُؤَثِّمُ الْمُخْطِئَ مِنْ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا فِي الْأُصُولِ وَلَا فِي الْفُرُوعِ وَأَنْكَرَ جُمْهُورُ الطَّائِفَتَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَالرَّأْيِ عَلَى عُبَيْدِ اللَّهِ هَذَا الْقَوْلَ، وَأَمَّا غَيْرُ هَؤُلَاءِ فَيَقُولُ : هَذَا قَوْلُ السَّلَفِ وَأَئِمَّةِ الْفَتْوَى كَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ، وَالثَّوْرِيِّ، وَدَاوُد بْنِ عَلِيٍّ، وَغَيْرِهِمْ لَا يؤثمون مُجْتَهِدًا مُخْطِئًا فِي الْمَسَائِلِ الْأُصُولِيَّةِ، وَلَا فِي الفروعية[2]، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ عَنْهُمْ ابْنُ حَزْمٍ وَغَيْرُهُ ، وَلِهَذَا كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُمَا يَقْبَلُونَ شَهَادَةَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ إلَّا الْخَطَابِيَّة وَيُصَحِّحُونَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُمْ. وَالْكَافِرُ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَلَا يُصَلَّى خَلْفَهُ، وَقَالُوا: هَذَا هُوَ الْقَوْلُ الْمَعْرُوفُ عَنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ، وَأَئِمَّةِ الدِّينِ: أَنَّهُمْ لَا يُكَفِّرُونَ، وَلَا يُفَسِّقُونَ، وَلَا يؤثمون أَحَدًا مِنْ الْمُجْتَهِدِينَ الْمُخْطِئِينَ لَا فِي مَسْأَلَةٍ عَمَلِيَّةٍ وَلَا عِلْمِيَّةٍ، قَالُوا : وَالْفَرْقُ بَيْنَ مَسَائِلِ الْفُرُوعِ وَالْأُصُولِ إنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْوَالِ أَهْلِ الْبِدَعِ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ، وَالْمُعْتَزِلَةِ، وَالْجَهْمِيَّة، وَمَنْ سَلَكَ سَبِيلَهُمْ وَانْتَقَلَ هَذَا الْقَوْلُ إلَى أَقْوَامٍ تَكَلَّمُوا بِذَلِكَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ وَلَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَةَ هَذَا الْقَوْلِ وَلَا غَوْرَهُ. قَالُوا : وَالْفَرْقُ بَيْنَ ذَلِكَ فِي مَسَائِلِ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، كَمَا أَنَّهَا مُحْدَثَةٌ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهَا كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ وَلَا إجْمَاعٌ، بَلْ وَلَا قَالَهَا أَحَدٌ مِنْ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ، فَهِيَ بَاطِلَةٌ عَقْلًا، فَإِنَّ الْمُفَرِّقِينَ بَيْنَ مَا جَعَلُوهُ مَسَائِلَ أُصُولٍ وَمَسَائِلَ فُرُوعٍ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَهُمَا بِفَرْقٍ صَحِيحٍ يُمَيِّزُ بَيْنَ النَّوْعَيْنِ، بَلْ ذَكَرُوا ثَلَاثَةَ فُرُوقٍ، أَوْ أَرْبَعَةً كُلُّهَا بَاطِلَةٌ)[3] .

---

(١) من هنا استشهد الشيخ الدكتور سعد الشثري – وفقه الله – ينظر: ص ١٤٦.

(٢) مسألة الاجتهاد في الأصول على ثلاثة أقوال : قول بالمنع من الاجتهاد.

وقول بالوجوب وهو: قول المتكلمين.

وقول: بالجواز. قاله ابن تيمية وابن حزم وغيرهما ، والراجح هو القول الوسط الذي قال بالجواز. ينظر لمزيد تفصيل : التفريق بين الأصول والفروع ، للدكتور: سعد الشثري. (٢/ ٢١٩–٢٣٨) وينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، (القسم الثاني: تأليف: وهبة الزحيلي)ص ١٩٨–٢٠٠.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية(١٩/ ٢٠٧) ومنهاج السنة النبوية(٥/ ٤٨).

فلو تأملنا في كلام ابن تيمية –رحمه الله- نجد ما يلي:

ـ أن ابن تيمية يقر بأصول كلية يرد إليها الجزئيات، بل إنه: بدأ كلامه في هذه المسألة بذلك، ثم ذكر وحكى كلام المتكلمين، وما ترتب على تقسيمهم من تكفير وأحكام خاطئة؛ فإذن هذا نص من كلام ابن تيمية يثبت ذلك، ومن سياق كلامه نفسه الذي نفى فيه التقسيم، أي: ربطنا كلامه بالسياق وهذه خطوة منهجية في معرفة الدلالة للمتكلم كما تقدم الإشارة إليها.

ـ أن النص الذي حكاه عن أهل السنة في إنكار هذا التقسيم مرتبط بالمعنى غير المنضبط الذي قرره المتكلمون، ويدل عليه قوله: (فَإِنَّ الْمُفَرِّقِينَ بَيْنَ مَا جَعَلُوهُ مَسَائِلَ أُصُولٍ) فقوله: (ما جعلوه) يدل على أن مراد ابن تيمية لا يرتبط بأصل التقسيم، وإنما بالمسائل التي جعلوها، وأدخلوها من أصول الدين، فهو يرفض تقسيمًا غير مستساغ، ويناقشه مُنكِراً له، فلا يحمل مراده على نفي التقسيم مطلقاً. وهذه الأصول يفسرها ويصفها شيخ الإسلام في موضع آخر(بأصول فلسفية)، حيث يقول: (حَتَّى إنَّ مَنْ لَهُ مَادَّةٌ فَلْسَفِيَّةٌ مِنْ مُتَكَلِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ – كَابْنِ الْخَطِيبِ وَغَيْرِهِ – يَتَكَلَّمُونَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ الَّذِي هُوَ عِلْمٌ إسْلَامِيٌّ مَحْضٌ ؛ فَيَبْنُونَهُ عَلَى تِلْكَ الْأُصُولِ الْفَلْسَفِيَّةِ)[1] فهنا كلامه يفرق بين أصول إسلامية يقر بها وأصول فلسفية باطلة.

– ويؤكد ذلك ما قاله –رحمه الله– في موضع آخر: (الرأي المحدث في الأصول وهو: الكلام المحدث، وفي الفروع وهو: الرأي المحدث في الفقه، والتعبّد المحدث، والسياسة المحدث)[2]. فمن هذا الكلام يتضح مراد الشيخ من إنكار التقسيم وهو: التقسيم المحدث، وهذا ما فهمه الشيخ الإمام عبد العزيز بن باز – رحمه الله–في شرحه كلامه هذا، حيث قال:(ويبين هذا البحث للمؤلف رحمه الله أن مقصودة من هذه الرسالة بيان أن الاستقامة في الفروع والأصول هو: طريق الكتاب والسنة، وأن الواجب على الناس أن

(١) المصدر السابق(٦/ ٨٦).

(٢) منهاج الكرامة في شرح كتاب الاستقامة،ص٢٧.

يستقيموا على منهج كتاب الله وسنة الرسول –صلى الله عليه وسلم– في العقائد، وفي أسماء الله وصفاته، وفي توحيده والإخلاص له، وفي امتثال الأوامر وترك النواهي، وأن لا يخرجوا على هذا إلى شيء آخر...إلخ)[1].

فقول الشيخ: (الاستقامة في الفروع والأصول)أي: السير على منهج مستقيم فيهما ... ولا يفيد أنه: ينكرهما على الإطلاق، بل يشير إلى ضرورة إيجاد تفصيل في الأمر .

–أن هناك فرقًا بين تقسيم ابن تيمية والأصوليين المتكلمين، وهو: أن شيخ الإسلام أولاً: ينقدهم في ذلك ولا يرتب على تقسيمه أحكامًا مثلهم[2]، وثانياً: ينادي بتقسيم بديل له بمنهج يوافق الأدلة الشرعية، حيث يقول شيخ الإسلام:(فَمَنْ بَنَى الْكَلَامَ فِي الْعِلْمِ: الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْآثَارِ الْمَأْثُورَةِ عَنْ السَّابِقِينَ فَقَدْ أَصَابَ طَرِيقَ النُّبُوَّةِ، وَكَذَلِكَ مَنْ بَنَى الْإِرَادَةَ وَالْعِبَادَةَ وَالْعَمَلَ وَالسَّمَاعَ الْمُتَعَلِّقَ بِأُصُولِ الْأَعْمَالِ وَفُرُوعِهَا مِنْ الْأَحْوَالِ الْقَلْبِيَّةِ وَالْأَعْمَالِ الْبَدَنِيَّةِ عَلَى الْإِيمَانِ، وَالسُّنَّةِ، وَالْهَدْيِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–وَأَصْحَابُهُ فَقَدْ أَصَابَ طَرِيقَ النُّبُوَّةِ وَهَذِهِ طَرِيقُ أَئِمَّةِ الْهُدَى. تَجِدُ " الْإِمَامَ أَحْمَدَ " إذَا ذَكَرَ أُصُولَ السُّنَّةِ قَالَ: هِيَ التَّمَسُّكُ بِمَا كَانَ عَلَيْهِ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–)[3].

وفي موضعٍ آخر، يضع تقسيمًا آخر حسب ما أنتجه الواقع، ويبين أن الأصول والفروع هي ما جاء فيها الشرع المنزل الثابت الذي لا يجوز الخروج عنه.

وهذا التقسيم الذي ذكره هو على ثلاثة أقسام .

الأول: الشرع المنزل وتدخل فيه الأصول والفروع.

الثاني: الشرع المؤول –محل الاجتهاد –.

الثالث: الشرع المبدل.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨.

(٢) ينظر: منهاج السنة(٥/ ٤٨)والمجموع: (١٩/ ٢٠٣–٢٠٩).

(٣) المجموع (١٠/ ٣٦٢).

حيث يقول: (وصار لفظُ " الشَّرْع " غَيْرَ مُطَابِقٍ لِمُسَمَّاهُ الْأَصْلِيّ ؛ بَلْ لَفْظُ الشَّرْعِ فِي هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ " ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ " . " أَحَدُهَا " الشَّرْعُ الْمُنَزَّلُ وَهُوَ: الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، وَاتِّبَاعُهُ وَاجِبٌ، مَنْ خَرَجَ عَنْهُ وَجَبَ قَتْلُهُ، وَيَدْخُلُ فِيهِ أُصُولُ الدِّينِ وَفُرُوعُهُ ؛ وَسِيَاسَةُ الْأُمَرَاءِ، وَوُلَاةِ الْمَالِ، وَحُكْمُ الْحُكَّامِ، وَمَشْيَخَةُ الشُّيُوخِ. وَغَيْرُ ذَلِكَ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْ الْأَوَّلِينَ والآخرين خُرُوجٌ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ . و" الثَّانِي " الشَّرْعُ الْمُؤَوَّلُ وَهُوَ: مَوَارِدُ النِّزَاعِ وَالِاجْتِهَادِ بَيْنَ الْأُمَّةِ فَمَنْ أَخَذَ فِيمَا يَسُوغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ أُقِرَّ عَلَيْهِ وَلَمْ تَجِبْ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ مُوَافَقَتُهُ إلَّا بِحُجَّةِ لَا مَرَدَّ لَهَا مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ . والثَّالِثُ " الشَّرْعُ الْمُبَدَّلُ مِثْلَ مَا يَثْبُتُ مِنْ شَهَادَاتِ الزُّورِ أَوْ يُحْكَمُ فِيهِ بِالْجَهْلِ وَالظُّلْمِ بِغَيْرِ الْعَدْلِ وَالْحَقِّ حُكْمًا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ، أَوْ يُؤْمَرُ فِيهِ بِإِقْرَارِ بَاطِلٍ؛ لِإِضَاعَةِ حَقٍّ...إلخ)[1].

وبهذا يتقرر أن ابن تيمية –رحمه الله– يقر بأصل التقسيم، وما نقل عنه أنه يرفض التقسيم، فإنه متوجه إلى رفض التقسيم الأصولي الكلامي للقطع والظن، وفي مسألة تحديد الضابط.فناقش المسألة وأثبت أن الفروع ليست من الظنيات بإطلاق، بل كثير منها قطعي الدلالة والثبوت، وهي داخلة في مسمى الشرع، وكما بين أن مسائل الاجتهاد تكون ظنية[2]، وتكون قطعية، فرب دليلٍ خفي يكون قطعياً.

فالقطعيات لا تكون فقط في أصول الدين، وإنما تكون أيضًا في الفروع[3]، والمتكلمون يعذرون المجتهد في الفروع، وهذا يلزمهم أن يعذروا المخطئ في مسائل

(١) المجموع (٣٥/٣٩٥-٣٩٦).

(٢) وهو هنا: يرد على أبي المعالي الجويني وغيره الذين قسموا المسائل إلى قسمين : قطعية ومجتهد فيها. ينظر: التلخيص للجويني، (٣/٨٢)، وينظر: معالم ضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، للدكتور. علاء الدين حسين رحال، ص٣٢٤.

(٣) ينظر: معالم ضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور. علاء الدين حسين رحال، ص٣٢٤-٣٢٥.

الأصول؛ لعدم الفرق، بمعنى أن من مسائل الفروع ما يكون أدلتها قطعية الدلالة والثبوت، ومع ذلك يعذرون المخطئ فيها[1].

وهذا التقرير منه يوافق التعريف المختار للأصول والفروع – الذي سبق في بداية هذا البحث–الموافق لمفهوم الإيمان والإسلام[2].

ولا أرى أن أتوسع أكثر من ذلك بتكرار ما تقدم، وما ناقشه ونقله الباحثون من قبلي، إذ يكفي الاختصار بما يفيد أهداف البحث في تحديد ضابط التقسيمكما سيأتي في المبحث القادم.

* * *

(١) ينظر: مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه، (٢/١٢١٧).

(٢) راجع ص١٩–٢٠.

المبحث السادس: تحرير الضابط في تقسيم الدين إلى أصول وفروع وبيان تطبيقاته الخاطئة .

اختلف العلماء في تحرير الضابط في تقسيم الدين إلى أصول وفروع على أقوال، وأكثر من ناقش هذه المسألة هو: شيخ الإسلام بن تيمية. وكان النقاش عمومًا من شيخ الإسلام أو غيره دائرًا حول مسائل من أهمها:

١- مسألة الضابط في معرفته.

٢- أصل هذا التقسيم ومنشؤه .

٣- الأحكام المترتبة على هذا التقسيم: (حيث رتبوا أمورًا عليها منها:

أن يكون المصيب فيها واحدًا.

أن الظن فيها والتقليد غير معتبر.

أن العاجز عن معرفة الحق في هذه المسائل غير معذور.

أن المخطئ فيها آثم)[١].

وأرى أن مما يثري البحث من جانبه العقدي التفريق بين أمور منها:

أولاً: التفريق بين التقسيم المستقيم، والتقسيم غير المستقيم.

وثانياً: التفريق بين المعاني الاصطلاحية للفظة الأصلية كما سبق في التعريفات، فقد يراد بها:علم أصول الفقه إذ قد يراد بها القواعد الكلية في الدين بإطلاق، سواء أكانت في العقائد، أم في الفقه، أم في غيرها.

وثالثاً: التفريق بين علماء الكلام وعلماء أهل السنة والجماعة، إذ هناك فرق بين الطرفين في المنهج والاستدلال[٢]، فعلم الكلام يختلف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة

---

(١)المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للعروسي، ص٢٩٨

(٢) والمسائل التي اختلف فيها المتكلمون عن أهل السنة هي باختصار: أ-مسألة أول واجب على المكلف. ب-تقديم العقل على النقل. ج-مسألة التوحيد. د-مسألة الإيمان. هـ-مسائل أسماء الله وصفاته. و-مسألة كلام الله. ز-مسائل القدر. ح- مسائل النبوة. ط- عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد. ولمزيد من التفصيلات وللمقارنة ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب

في المصدر، والمنهج، وفي الأثر في النفس، وطريقة الاستدلال والأسلوب[1]؛ لأنه حتمًا سيتبع ذلك الاختلاف، اختلافٌ آخر يقع في تقسيم الدين، أي: في ماهية الأصول، وماهية الفروع، ثم في حقيقة التلازم بينهما وهذا هو الواقع إذ يمكن تلخيص موقف المتكلمين من الأدلة ثم تقسيمه (الكتاب والسنة) إلى ثلاثة مواقف:

الأول: يحتج بالأدلة النقلية ويرى أنها مفيدة للعلم، وهذا كان قديمًا ويمثله: أبو الحسن الأشعري، ومن تبعه من الأشاعرة[2].

والثاني:يرى عدم الاحتجاج بالأدلة اللفظية (الأدلة الظنية) في أصول الدين، كما قرر ذلك الرازي[3]ومن تبعه مثل:الإيجي، والتفتازاني، والجرجاني وغيرهم[4].

الثالث: –وهو الأكثر– يرى أن الاحتجاج في أصول الدين في المتواتر من الأدلة، ويضع شروطًا منها: عدم المعارض العقلي، وألا تكون الأدلة اللفظية متوقفة على ثبوت

والسنة عرضاً ونقداً(٦١/١–١٠٥)، حديث الآحاد وحجيته في تأصيل الاعتقاد، للدكتور. عبد الله بن ناصر السرحاني، (٨٨١/٢ وما بعدها).وفي منهج أهل السنة والجماعة ينظر: منهج أهل السنة والجماعة في تدوين علم العقيدة (إلى نهاية القرن الثالث)، تأليف الدكتور. ناصر بن يحيى الحنيني(٧٥/١–٦٧١)و (٦٧٢/٢ وما بعدها) . ومن الدراسات التي قارنت بين منهج السلف ومنهج المتكلمين وعن علاقة وأثر ذلك في الفقه وأصوله: (مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه(عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة)، تأليف: د. خالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله). و (القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثره في قبول الأحاديث أو ردها، تأليف: أميرة بنت علي بن عبد الله الصاعدي). و (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للعروسي.) (منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، تأليف: جابر إدريس علي أمير.) (والمسائل المشتركة بين العقيدة والفقه، عبد المحسن الصاعدي).

(١) ينظر: العقيدة في الله، أ.د: عمر الأشقر، ص٣٩– ٥٢.

(٢) ينظر إلى كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص١٨٠–١٨٥.

(٣) ينظر: معالم أصول الدين، ص٢٥،والمحصول في علم الأصول، للرازي(٣١٩/٣).

(٤) ينظر للاستزاده في هذه المسألة:الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، الدكتور عبد القادر صوفي(١٦٠/١–١٧٢).

المسألة المعينة المبحوث عنها[1]. كل هذه الأمور في نظري لا بدّ من تصورها قبل الكلام عن الضابط في التقسيم.

وبعد هذه المقدمة ننتقل إلى تحرير الضابط وتطبيقاته الخاطئة.

الضابط في تقسيم الدين إلى أصول وفروع وتطبيقاته الخاطئة .

لكي نتعرف على التقسيمات الخاطئة أو التطبيقات الخاطئة لابد من تحرير الضابط في تقسيم الدين إلى أصول وفروع؛ لأن الضابط لا يمكن أن يقال دون تفصيل، فهي مسألة مجملة فيها احتمالات.

فبمعرفة الضابط الصحيح، وتحريره يتضح التقسيم الباطل. فأقول مستعينًا بالله:إن من خلال بحث الأقوال في ذلك أستطيع تصورها على النحو التالي:

١- تقسيم الأصول إلى علمية-اعتقادية- والفروع إلى عملية .

وهذا التقسيم يجعل الأصول: متعلقة بالاعتقاد، والفروع متعلقة بالأعمال، يقول التفتازاني: (الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها: ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى: أصلية واعتقادية)[2]. وهذا التقسيم فيه تفصيل:

فإن أُريد به منهج المتكلمين، وما قرروه من الأصول في بعض العقليات والمصطلحات، وجعلوها قواطع عقلية من أصول الدين، كالحد، والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض، وغيرها من الألفاظ المجملة، ثم رتبوا عليها نفي الصفات وغيرها من

(١) ينظر: أصول الدين، البغدادي، ص٢٦ ، ص٣٨، وينظر: مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه(عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة)، (٢/٧٩٥).

(٢) شرح المقاصد،(١/ ٢٩) . وينظر: بحث بعنوان : مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد إعداد الدكتور: شريف "الشيخ صالح" أحمد الخطيب، ص٥ (من موقع صيد الفوائد).

الأخطاء[1]، فهذا تقسيمٌ باطل؛ لأن الأصول عندهم : هي موضوع علم الكلام ، والفروع: هي موضوع علم الفقه فهذا المعنى غير صحيح ولم يثبت لا بدليل ولا عن أحد من علماء السلف . وهو غير مستقيم لا يمكن ضبطه؛ لأنهمجعلوا بعض المسائل العملية التي يكفر بها تاركها: كالصلاة من الفروع . وهو أساس المشكلة التي لا نسلم بها.

وأما إن كان يُراد بالأصول: أركان أو مسائل الاعتقاد التي لا تتعلق بكيفية العمل، وأن الفروع هي التي تتعلق بكيفية العمل من جانب جهة أن الفروع لا تقبل، ولا تصح إلا إذا كان الأصل صحيحًا، فهذا بلا شك يصح ويستقيم[2].

٢ ـ التقسيم بضابط الاتفاق في أصول عامة والاختلاف في التفصيلات مع المخالف:

وهذا الضابط تتفق عليه كل طائفة، أو فرقة كل حسب أصوله العامة؛ فالمعتزلة: لهم أصولهم[3]، والمتكلمون عمومًا لهم أصولهم، والشيعة لهم أصولهم ، وهكذا.وأعني من هذا الكلام في الجملة أن ما يُتفق عليه هو من الأصول، وما لم يتفق عليه فهو من الفروع، أي: يمكن أن يُقال عنها: أصول عامة متفق عليها تشترك فيها، وتندمج فيها العقيدة والشريعة، وتفصيلات تُمثل فروعًا وإن كانت تلك الفروع من العقيدة، أو من الشريعة.

هذا القصد وإلا قد سبق بيان أن الفروع في المعنى الصحيح هي المتعلقة بالأحكام العملية–الشريعة أو الإسلام–.

---

(١) ينظر: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٣٠–١٨٥ وغيرها، وينظر: الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي(١٤٩/١) و(٣/٢ وما بعدها) وينظر: أصول الدين للغزنوي ص٧٦ وما بعدها، وينظر: الغنية في أصول الدين، لأبي سعيد عبد الرحمن بن محمد، ص٥٥ وما بعدها .

(٢) ينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية لشمس الدين، السفاريني الحنبلي (٤/١)،وينظر: عقيدة التوحيد (وبيان ما يضادها أو يناقضها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك) لمعالي الدكتور: صالح بن فوزان الفوزان، ص٧–٩.

(٣) ينظر من كتب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٤٠١،٤٠١، ٩٧، ٤٦٩، ٥٠١.

وبالمثال يتضح المقال فمثلاً: أهل السنة الجماعة متفقون على أصول عامة منها: أن (الأصل في الغيبيات الإثبات، والأصل في صفات الله الإثبات، وعدم تأويل الآيات والأحاديث فيها، أي: من غير تكييف، ولا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تأويل، والأصل في الإيمان هو: القول والعمل، وأنه يزيد بالطاعة، وينقص في المعصية، والأصل في مسائل القدر: إثبات القدر على المراتب التي جاءت في الأدلة من القرآن والسنة، وأن الله خالق كل شيء بقدر، وأنه خالق للأفعال،الإيمان بانقطاع الوحي بعد محمد –صلى الله عليه وسلم–، الإيمان بشفاعة النبي–صلى الله عليه وسلم–، والأنبياء، والملائكة والصالحين لمن رضي الله عنهم وأذن في شفاعتهم، الإيمان برؤية المؤمنين لربهم في الجنة، وأنه يجوز المسح على الخفين، وغيرها من الأصول فالمخالف لهذه الأصول في الجملةلا يعدّ من أهل السنة.

أما التفصيلات والمسائل المتفرعة إذا خالف فيها، وخاصة إذا كانت مندرجة في أبواب الإيمان، أو العقيدة فننظر، هل هذا المخالف يقرر الأصول العامة التي ذكرناها أم لا؟ فإذا سلّم بها، ننظر إلى تلك المسألة التي خالف فيها، هل السلف متفقون عليها أم فيها أقوال؟و ما دليله؟ وهل هو معتبر أم لا؟

فالأمر يختلف بحسب المسألة، فمثلاً: في مسألة خلو الله من العرش، من قال به من السلف يُسلِّم بالأصل العام: أن الله مستوٍ على عرشه بما يليق بجلاله، ويثبت نزول الله، لكن خالف في قوله هذا في مسألة الخلو من العرش، فهو يخطئ في هذه المسألة، ولا تكون هذه المسألة من الأصول التي يكفر بها، وإنما يكون مجتهداً، وخاصة إذا كان ممن عُرف بالعلم[1].

النتيجة: أن الخلاف بين السلف لا يكون في الأصول العامة؛ لأنهم بعيدون عن المقدمات الكلامية، والأصول الفلسفية.

---

(١) ينظر: المصدر السابق(٦/ ٣٩٤)، وينظر: شرح العقيدة الطحاوية للشيخ. صالح آل الشيخ (٢/ ١٦٤٨)، وينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٠) ولكن الشهرستاني جعل الضابط ما يتفق عليه.

ومثل ذلك وارد في مسائل أخرى مدرجة في أبواب الفقه منها: المسح على الخفين، حيث الجميع يرون المسح، لكن الخلاف في مسائل متفرعة، مثل: مدة المسح، وزمن بدايته، وكذلك السفر،إذ الجميع يرون ويقرون بالقصر، لكن تتفرع منها مسائل يقع فيها خلاف مثل: سفر المعصية،وهل يجوز فيه القصر أم لا؟، وفي مدة القصر، وزمن بدئه ونهايته، وهكذا.

وهذا الضابط لا يسلم من الاعتراض؛ لأنه غير مكتمل الأركان والآراء وقد تختلف فيه باختلاف المستدلين في معرفة الأصول والفروع. والله أعلم.

٣- التقسيم بحسب المعقول والمظنون (الدليل العقلي أصل والدليل النقلي فرع).

ومعنى ذلك أن ما ثبت بالعقل: كإثبات وجود الله، ومسائل الصفات، وإثبات النبوة وغيرها فهو من الأصول، وما ثبت بالشرع أو بالدليل النقلي فهو من الفروع، وهذه طريقة بعض المتكلمين[١] يتأولون نصوص الكتاب والسنة وفق ذلك الأصل العقلي عندهم[٢].

وأصل هذه الطريقة أنهم قالوا بظنية الأدلة النقلية؛ لأن العقل -بزعمهم- أصل في ثبوت النقل والنقل تابع وفرع له، وشبهتهم في ذلك أن الأدلة تتوقف على مقدمات عشرة كلها ظنية، هي:

معرفة اللغة ونقلتها، ونقل النحو والتصريف، عدم المجاز وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي،وعدم المعارض النقلي[٣]. والجواب عن هذه الزعم: أنه يستحيل تحقق هذه المقدمات مجتمعة، فهي مظنونة التحقق فكيف بالنتيجة؟!. كذلك هي أيضًا متوهمة، ويمكن أن يتحقق بعضها مثل: عصمة رواة معاني الألفاظ وأنها غير متواترة، فهذا الأمر غير صحيح،

---

(١) ينظر: تقريب الوصول لعلم الأصول (١١٠).

(٢) ينظر: درء التعارض(١٤٧/١). وينظر: الصواعق المرسلة لابن القيم(١٤٢٣/٤ وما بعدها) وينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (٢٧٤٢٨٠/١). وينظر: الملل والنحل (٤٠/١) وينظر: مشروعية الاجتهاد في فروع العقيدة، ص٦، وينظر: الأصول والفروع للشثري، ص١٥٣، و ص١٥٨-١٦٢.

(٣) ينظر: معالم أصول الدين، الرازي، ص٢٥، والمحصول، الرازي(٢١٢/٣).

بـل إن كثيـرًا مـن معانيهـا معلومـة بـالتواتر: كلفـظ: الله، والـسماء، والأرض، والجبـال، وغيرها. وفي النحو فمثلاً: الفاعل مرفوعًا، والمفعول منصوبًا، وهكذا.

والحاصل أنهم يجعلون العقل هو الأصل، والنقل هو الفرع ؛ لأنه أصلٌ في علمهم بصحة النقل وثبوته، أي عن طريقه توصلوا لصحة النقل؟!

وهـم لا يعنـون بالعقليـات: العقليـات الـصريحة الـصحيحة؛ فإنهـا لا تعـارض النقـل الصحيح، وإنما يعنون شبهاتهم العقلية، ومع ذلك نقول: أن هذا القول ظاهر البطلان؛ لأنه يؤدي إلى الدور، أي: أن العلوم الضرورية تتوقف على معرفة الله، ومعرفة الله تتوقف على النظر والعقل، والنظر يتوقف على العلوم الضرورية[1].

وهذه الطريقة باطلة؛ لأنه قد كما تقدم في تعريف الأصول أن الأصل شيء ثابت مجمع عليه لا يجوز الخلاف فيه... وهذا ما لا يتحقق في هذا التقسيم أو هذا المعنى للأصول عند المتكلمين؛ لأنه فاقد لهذا المعنى ومضطرب وخاصة في مسائل الصفات! فعلى أي أساس يكون العقل هو الموصل إلى الأصول، وقد كان من نتائجه هذا الاختلاف؟! فالطرق الموصلة إلى هذا الدليل عندهم لا يسلم بها؛ لأن من مسائل العقيدة ما يمكن أن يدرك بالعقل، مثل: وجود الله–سبحانه وتعالى– ولكن قد يأتي منها ما تحار فيه العقول؛ وذلك لقصور العقل، وعجزه، وليس ذلك يعني أن في مسائل العقيدة محالات.

أيضًا في مسألة وجود الله، يمكن أن نثبته بغير طريق النظر أو العقل، مثل طريق الفطرة، وطريق السلوك والرياضة، وطريق المعجزة[2].

ولذلك نقول أن هذا التقسيم لا يصح أن يكون ضابطاً. والله أعلم.

٤–التقسيم بضابط الدليلين القطعي والظنّي .

---

(١) ينظر: للاستزادة في الرد على هذه الأقوال: درء تعارض النقل والنقل، شيخ الإسلام(١/ ٤ وما بعدها).

(٢) ينظر: للاستزادة في الرد على هذه الأقوال: درء تعارض النقل والنقل، شيخ الإسلام(١/ ٤ وما بعدها). الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، الدكتور عبد القادر صوفي، (١/١٢٥–١٥٩)، ومصادر التلقي عند الأشاعرة، الدكتور زياد الحمام، ص٢٩٨–٣٠٤.

ومعنى ذلك أن ما كان دليله قطعيًا كان من الأصول، وما كان ظنيًا كان من الفروع.

والمتكلمون يختلفون –كما تقدم– عن أهل السنة في المنهج والاستدلال، فقد يجعلون أدلة قطعية، وهي ليست كذلك، فمثلًا الغزالي يقول في كتابه الأربعين في الأصول: (الأصل الثاني في التقديس، وأنه ليس بجسم، ولا جوهر محدود مقدر...إلخ)[1] فهذه الألفاظ لا أصل لها من الكتاب والسنة؟! وخاصة أن أصحاب القرون المفضلة لم يعتقدوا بها، ولم يذكروها في كتبهم، فضلاً أن يجعلوها من الأصول، والأصل ديانة وتعبد يجب أن يكون مبناه على ألفاظ الوحي مستغنيًا عما خرج عنها، ويتأكد ذلك حين يترتب على تلك الألفاظ المحدثة محذور شرعي، أو خطأ عقدي آخر يتفرع عن هذا الأصل ، وهذا ما شهد له الواقع عبر التاريخ، إذ إنها كانت سببًا لحدوث خلافات كبيرة في المعتقدات بين الطوائف الإسلامية.

ومن سوء وقبح ما ينجم عن إدراجها ضمن الأصول، واستخدامها في تقرير أدلة إثبات وجود الله–سبحانه وتعالى– أنهم وقعوا في أخطاء منها:

–نفي الصفات.

–إثبات وجود الله–عز وجلّ– بأدلة عقلية ضعيفة وصعبة وغامضة، مع أنها من أكثر المسائل موافقة للفطرة.

–أن هذه الأصول جعلت بعض الفلاسفة ينقدون هذه الأدلة التي جعلوها أصولاً، بل إن من المتكلمين أنفسهم من نقدها[2]، منهم: الإمام الغزالي نفسه[3]. وهذه الأمور

---

(١) ص٤٠.

(٢) ينظر: غاية المرام للآمدي، ص٢٦٠ . ولمزيد من التفصيلات ينظر: كتاب : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، الدكتور. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، (٢/٥ ـ ٤٣٨)

(٣) ينظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للغزالي، ص١٢٧، نقلا عن الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، (٢/٢٤٤) .

وغيرها وما حصل من النقد والقدح فيها، يخرج هذه الأدلة المتوهمة من مسمى الأصول، إذ كيف تكون أصولاً، وهي محل نقد واعتراض لما فيها من خلل؟!.

وهذا الاضطراب في الأصول عندهم، دفع بعضهم إلى السعي إلى التوفيق بين هذه التناقضات، ولم يوفقوا في ذلك؛ لأن الأصل فاسد، حيث يذكر الشهرستاني، محاولاً التوفيق بين مسألة أصولية قائلاً (لعمري! قد يختلف المختلفان في حكم عقلي في مسألة، ويكون محل الاختلاف مشتركًا، وشرط تقابل القضيتين نافذًا، فحينئذٍ يمكن أن يُصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين...إلخ). ثم بعد هذا التقرير يضرب مثالاً توضيحيًا حيث يقول:(مثال ذلك: المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات، فان الذي قال: هو مخلوق، أراد به: أن الكلام هو الحروف، والأصوات في اللسان، والرقوم، والكلمات في الكتابة، قال: وهذا مخلوق. والذي قال: ليس بمخلوق، لم يرد به الحروف والرقوم، وإنما أراد به معنى آخر، فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد). ثم قال:(وإلا فيمكن أن تصدق القضيتان)[1].

فنلحظ هنا أنه أراد أن يُوفّق بين قولين، ويجعلهما صادقين، ولكنه لم يقع على توفيقٍ صحيح، وجانب الصواب، بل أدى ذلك إلى وقوعه في خلل في أصول الدين؛ لأنه تغافل عن قول أهل السنة والجماعة، وهو أن الكلام المكتوب في المصاحف هو كلام الله، وما يتلوه القارئ هو كلام الله، ولكن الصوت هو صوت القارئ.

فالحق هنا لا شك واحد، ولكنه لم يوفق إليه، والخطأ الذي وقع فيه يرجع إلى أمرين:

الأول: خطأ عام يرجع إلى أصل المنهج عنده، إذ إنهمقررٌ لقول المتكلمين في وجوب النظر في المسائل الأصولية والعقلية، ويسير على قواعد وأدلة عقلية أصولها فلسفية.

(١) الملل والنحل(١٦٦/١). ط: المكتبة العصرية.

الثاني: خاص يرجع إلى أصل المسألة ذاتها، إذ إنه متابع لمذهب الأشاعرة في كلام الله، القريب من قول الجهمية والمعتزلة الذين قالوا بخلق القران، وإن كانوا- أي: الأشاعرة- قد قرروا: بأنه ليس مخلوقًا[1]، ولكن في الحقيقة: يفضي لازم قولهم إلى القول بخلق القرآن، وذلك حينما قالوا:إن كلام الله معنى نفسي. فهم لم يجعلوا القرآن على الحقيقة كيفما تصرف مكتوبًا، محفوظًا، مسموعًا، ومتلوًا. أي: لا يتعلق بمشيئته، وليس بحروف وأصوات، ولم يُسمع من الله[2].

وهذا كله يرجع إلى الأصل الذي جعلوه عقليًا، كما تقدم في أدلة إثبات وجود الله عندهم، وتفرع عنه هذا القول .

والقصد هنا بيان الفرق بين قواطع أهل السنة وقواطع المتكلمين، وأن هذه الأصول لا يوافق عليها أهل السنة، ولا يعتمدون عليها، وإنما يجعلون عباراتهم: كالأعراض، والجهة، والجسم، وغيرها من الألفاظ المجملة التي لم ترد في نصوص الشرع لا بنفي ولا بإثبات.

فهذا الخوض بهذا التوسع خالف أصلاً من أصول أهل السنة في العلم الإلهي،وهو:(التسليم بوجود الله وعدم الخوض في ذلك)، ومستند ذلك حديث أنس بن مالك –رضي الله عنه– أنه سمع النبي –صلى الله عليه وسلم–يقول:" لَنْ يَبْرَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُونَ حَتَّى يَقُولُوا: هَذَا اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ " وفي رواية عند مسلم

---

(١) والقول بأن القرآن مخلوق، يلزم منه أمران : إما أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه.
وإما أن يجعله غير متكلم بشيء أصلاً، فيجعل العباد المتكلمين أكمل منه، ويشبهه بالأصنام، والجمادات،والأموات.ينظر: مجموع الفتاوى (١٢ / ٢٨٥) وينظر : درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٢) والعقيدة الأصفهانية، ص٩٠ ، ١٦٢. ومنهاج السنة (٢/ ٢٧٣، ٤٢٦) وينظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود للعلامة علي بن سلطان القاري ، ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، ص٤٤

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، للبراك، ص١٠٧–١٠٨.

((فَمَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَلْيَقُلْ: آمَنْتُ بِاللهِ))[1]. فأرجع النبي –صلى الله عليه وسلم– هذا التساؤل إلى وسوسة الشيطان وأمرهم أن ينتهواكما جاء ذلك صريحًافي رواية ابن أبي عاصم في السنة بقوله: ((فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتَهِ))[2] ولم يأمرهم بالرجوع إلى البراهين العقلية على إثبات وجود الله التي قد أودت بكثير منهم إلى الحيرة ونبذ هذه الطرق[3]بل جاء زيادة أيضًا عند ابن أبي عاصم في السنة فيها: ((فَعِنْدَ ذَلِكَ يَضِلُّونَ))[4].

فبيّن أن من خاض في هذا الأمر، واسترسل معها ضل، وبَعُدَ عن طريق الحق[5].

ومن جهة أخرى، يقع المتكلمون في مأزق آخر، يؤخذ عليهم في مبنى تقسيمهم هذا، وهو أنهم ردّوا أحاديث الآحاد، بزعمهم أنها من الأدلة الظنية وهي ليست كذلك؟![6]. فكيف يقال:إن الفروع ضابطها ما كان ظنيًا؟!لأن من الفروع– حسب ما هو مقرر اصطلاحيًا– ما يقوم مقام الأصول في المنزلة والاعتبار، أو بمعنى آخر يقابل أو يشابه الأصول، فلا يجوز الاجتهاد فيه، ويجب تصديقه، ومن أخلّ فيه تكذيبًا، أو تحريفًا، أو تركًا له، استحق بموجبه التكفير. فهو: إذن مساويًا لمسائل الأصول.

كما أن هناك من الفروع ما هو قطعي من جانب الإجماع، فلا يسوغ مخالفة هذا الإجماع، بل من خالفه فهو في حكم الفاسق .

---

(١)أخرجه البخاريفي كِتَاب الِاعْتِصَامِ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لاَ يَعْنِيهِ (٧٢٩٦) ومسلم في كِتَاب الْإِيمَانَ بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا (٢١٧)، (٢١٢) من حديث أنس وأبي هريرة–رضي الله عنهما–.

(٢)بَابُ مَا ذُكِرَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ النَّاسَ يَسْأَلُونَ حَتَّى يَقُولُونَ: اللَّهُ خَلَقَ كَذَا، اللَّهُ خَلَقَ كَذَا، فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ؟ (٦٦٣) وقال المحقق إسناده صحيح. رجاله رجال مسلم غير شيخ المصنف وهو ثقة.

(٣)ينظر: للتوسع في اعتراف كثير من المتكلمين بخطائهم كتاب الانتصار لأهل الأثر(المطبوع باسم: نقض المنطق) لشيخ الإسلام بن تيمية، ص١٠٥–١٠٨.

(٤)بَابُ مَا ذُكِرَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ النَّاسَ يَسْأَلُونَ حَتَّى يَقُولُونَ: اللَّهُ خَلَقَ كَذَا، اللَّهُ خَلَقَ كَذَا، فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ؟ (٦٥٩) وقال المحقق إسناده صحيح رجاله رجال مسلم.

(٥)ينظر للتوسع في ذلك : قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، د. مصطفى حلمي، ص٤٢–٤٦.

(٦) ينظر: على سبيل المثال: المعتمد (٢ / ١٠٢) وللاستزادة عن هذا الموضوع مبحوثًا ينظر: حديث الآحاد وحجيته في تأصيل الاعتقاد، للدكتور. عبد الله بن ناصر السرحاني (٨٨١/٢ وما بعدها).

وهذا أيضًا موجب للاعتراض على هذا التقسيم، أو بالأحرى رفضه؛ لأنه يسبغ على الفروع معنى القطعية.

ويمكن أن نضيف أيضًا في بيان خلل هذا التقسيم وبما يزيد الأمر وضوحًا، أنه إذا قلنا بهذا الاعتبار في التقسيم إلى قطعي وظني فإنهسيقع تحكّمًا من الناظر في الأدلة بحسب اعتقاده دون النظر إلى صفة الدليل،وهذا مما يختلف باختلاف المستدلين، فقد يكون قطعيًا عند هذا ما ليس قطعيًا عند هذا، وبالعكس؛ لذا ينبغي أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع ويتبع أقوى الادلة(١).

التحليل والترجيح:

نقول إن مجرد تقرير هذا الضابط على إطلاقه لا يصح، بل يجب السير في خطوات علمية على النحو التالي:

أولاً: تصحيح هذا الضابط من أصله، وإرجاعه إلىالميزان الشرعي المتمثل بالنصوص الشرعية التي تقرر تلازم الدين: إيمان وإسلام، عقيدة وشريعة.

وثانيًا: النظر إلى نتيجة الخطوة السابقة، إذ ستتبعها شروطٌ مصححة لهذا الضابط منها:

ألا يفرّق بين الأعمال القلبية (العلم) والعملية، أي: تدمج، فتكون مثلاً الصلاة والإيمان بالغيبيات من القطعيات، فيستويان في كونهما من الأصول.

أن يكون الدليل القطعي وفق منهج السلف المنضبط، وليس على منهج المتكلمين في الاستدلال.

أن يكون الدليل القطعي متفقًا عليه.

وأما إذا لم تتحقق هذه الشروط فالتقسيم لا يصح، والله أعلم.

٥- التقسيم بضابط ما يحتمل العذر فيه وما لا يحتمل (الظهور والخفاء).

---

(١) ينظرقريبًا من هذا التقرير: المسودة فيأصول الفقه (ص: ٢٤٦).

بمعنى أن الأصول هي: ما لا يسع البالغ العذر في جهله: كالأركان الخمسة: (الشهادتين، والصلاة، والصيام ، والحج، والزكاة)، والفروع هي ما يسع الإنسان العذر فيه، وقد صرّح بهذا الضابط بعض علماء السلف: كالشافعي-رحمه الله- حيث يقول: (العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله ... مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت .... وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع. قال فما الوجه الثاني؟ قلت: له ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثر نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، ولا أخبار العامة ...إلخ)(١).

وقد قرر هذا التقسيم وطرحه شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله- بديلاً عن تقسيم المتكلمين، حيث يقول: (بَل الْحَقُّ أَنَّ الْجَلِيلَ مَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ الصِّنْفَيْنِ " مَسَائِلُ أُصُولٍ " وَالدَّقِيقَ " مَسَائِلُ فُرُوعٍ "فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْوَاجِبَاتِ كَمَبَانِي الْإِسْلَامِ الْخَمْسِةِ، وَتَحْرِيمِ الْمُحَرَّمَاتِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَأَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنْ الْقَضَايَا الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ ، وَلِهَذَا مَنْ جَحَدَ تِلْكَ الْأَحْكَامَ الْعَمَلِيَّةَ الْمُجْمَعَ عَلَيْهَا كَفَرَ، كَمَا أَنَّ مَنْ جَحَدَ هَذِهِ كَفَرَ) (٢).

فالتكاليف الاعتقادية، يجب أن تكون سهلة ومدركة من الجمهور والعامة بعيدة عن التعقيد، والاصطلاحات الكلامية، التي لا يفهمها إلا أهل الاختصاص، يقول الإمام الشاطبي: (ومنها أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية، مما يسع الأمي تعقُّلها؛ ليسعه الدخول تحت حكمها. أما الاعتقادية – بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على

(١) الرسالة، ص٣٥٨-٣٥٩.

(٢) المجموع (٦/ ٥٦-٥٧).

العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً؛ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص؛ لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية)[1].

التحليل والترجيح:

من خلال ما أسلفنا، نستنتج أن هناك اتفاقًا في هذا المعنى بين الشافعي–رحمه الله– وهو من المتقدمين وبين المتأخرين كأمثال: ابن تيمية–رحمه الله–وهو من علماء أواخر القرن السابع– وهذا مؤشرٌ على سلامة هذا التقسيم.

ولكن التساؤل يبقى عن حقيقة الفرق بين هذا الضابط وضابط الدليل القطعي والظني.

فمعرفة ذلك ضروري؛ لأنه قد يُشكلُ على بعضهم، ويرى أنه لا فرق بينهما.

ولكن في الحقيقة أن ثمة فرقًا بينهما؛ وذلك أن ضابط (ما يسع الجهل، وما لا يسع الجهل فيه)، لا يرجع إلى الدليل القطعي فحسب، وإنما يرجع إلى درجة الوضوح، أي أنه قد يكون من الفروع بحسب هذا الضابط الذي دليله قطعي، ولكنه خفي لا يعلمه العامة من الناس. أما ضابط الدليلين القطعي والظني فلا يكون الدليل في الفروع قطعيًا وإنما ظني.

إذن بينهما اشتراك في كون أدلة الأصول قطعية، أما في الفروع فقد يكون الضابط المبني على الظهور والخفاء(ما يسع الجهل، وما لا يسع الجهل فيه) قطعيًا، وقد يكون ظنيًا، بخلاف ضابط الدليلين القطعي والظني.

وبهذا يتضح الفرق بينهما. والله وأعلم.

٦–التقسيم بضابطي الظاهر والباطن (الأعمال القلبية والأعمال الظاهرة).

وهذا الضابط في التقسيم قد يوهم بأنه مشابه للضابط الذي ذكرناه في الفقرة رقم واحد المتعلق بالاعتقاد والعمل الذي استخدمه بعض المتكلمين، ولكنه في الحقيقة يختلف بكون الأعمال القلبية هي الأصل، والأعمال الظاهرة هي الفرع من جهة الترابط فقط، ولا تترتب عليه أحكام، وهو يتفق مع ما تم تقريره في تعريف الأصول بأنها ترادف

---

١) الموافقات (٢/ ١٤١).

معنى الإيمان الذي يمثل الأعمال القلبية(الباطنية)، والفروع ترادف معنى الإسلام(الأعمال الظاهرة).

هذا وقد أشار إلى هذا التقسيم: شيخ الإسلام ابن تيمية–رحمه الله– ولكن يجب كما تقدم أن نفهم قصده من هذا التقسيم من خلال سياق كلامه، حيث يقول:(وَالدِّينُ الْقَائِمُ بِالْقَلْبِ مِنْ الْإِيمَانِ عِلْمًا وَحَالًا هُوَ: الأصْلُ ، وَالْأَعْمَالُ الظَّاهِرَةُ، هِيَ: الْفُرُوعُ وَهِيَ: كَمَالُ الْإِيمَانِ . فَالدِّينُ أَوَّلُ مَا يُبْنَى مِنْ أُصُولِهِ، وَيَكْمُلُ بِفُرُوعِهِ، كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِمَكَّةَ أُصُولَهُ مِنْ التَّوْحِيدِ وَالْأَمْثَالِ الَّتِي هِيَ الْمَقَايِيسُ الْعَقْلِيَّةُ، وَالْقِصَصُ، وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، ثُمَّ أَنْزَلَ بِالْمَدِينَةِ – لَمَّا صَارَ لَهُ قُوَّةٌ – فُرُوعَهُ الظَّاهِرَةَ مِنْ الْجُمُعَةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَالْأَذَانِ، وَالْإِقَامَةِ، وَالْجِهَادِ، وَالصِّيَامِ، وَتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا وَالْمَيْسِرِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ وَاجِبَاتِهِ، وَمُحَرَّمَاتِهِ . فَأُصُولُهُ تَمُدُّ فُرُوعَهُ وَتُثَبِّتُهَا، وَفُرُوعُهُ تُكْمِلُ أُصُولَهُ وَتَحْفَظُهَا، فَإِذَا وَقَعَ فِيهِ نَقْصٌ ظَاهِرٌ فَإِنَّمَا يَقَعُ ابْتِدَاءً مِنْ جِهَةِ فُرُوعِهِ، وَلِهَذَا قَالَ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– ((أَوَّلُ مَا تَفْقِدُونَ مِنْ دِينِكُمْ الْأَمَانَةُ وَآخِرُ مَا تَفْقِدُونَ مِنْ دِينِكُمْ الصَّلَاةُ))(١) وَرُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : ((أَوَّلُ مَا يُرْفَعُ الْحُكْمُ بِالْأَمَانَةِ))(٢) والْحُكْمُ هُوَ: عَمَلُ الْأُمَرَاءِ وَوُلَاةِ الْأُمُورِ كَمَا قَالَ تَعَالَى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[النساء:٥٨] .

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك حديث رقم(٨٥٣٨) (٤/ ٥٤٩)، والبيهقي في الكبرى (١٣٠٧١) (٦/ ٢٨٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وغيرهما، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي . ينظر في تخريجه السلسلة الصحيحة (١٧٣٩) (٤/ ٢٣٨) .

(٢) جاء الحديث بلفظ "لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا، وَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ " أخرجه أحمد(٢٢١٦٠) وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب(١/ ٢٢٩) من حديث أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ –رضي الله عنه– وجاء بلفظ آخر قريب، وهو: ((إِنَّ أَوَّلَ مَا يُرْفَعُ مِنَ النَّاسِ الْأَمَانَةُ، وَآخِرُ مَا يَبْقَى الصَّلَاةُ، وَرُبَّ مُصَلٍّ لَا خَيْرَ فِيهِ)) رواه الطبراني في الصغير، برقم(٣٨٧) والبيهقي في الشعب (٤٨٩٢) من حديث عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قال الطبراني: (لَمْ يَرْوِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ ، إِلاَّ حَكِيمُ بْنُ نَافِعٍ ، تَفَرَّدَ بِهِ الْمُعَافَى وَلاَ يُرْوَى عَنْ عُمَرَ ، إِلاَّ بِهَذَا الإِسْنَادِ) وقال البيهقي: (تَفَرَّدَ حَكِيمُ بْنُ نَافِعٍ بِإِسْنَادِهِ هَذَا) . وَقَدْ رُوِيَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، مَرْفُوعًا) وقال الهيثمي: (رواه الطبراني في الصغير وفيه حكيم بن نافع وثقه ابن معين وضعفه أبو زرعة، وبقية رجاله ثقات). والحديث ضعفه الألباني في الضعيفة (٢٤٣٧).

وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَهِيَ: أَوَّلُ فَرْضٍ وَهِيَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَالْإِيمَانِ مَقْرُونَةٌ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَلَا تَذْهَبُ إِلَّا فِي الْآخِرِ ...إلخ) (١) .

إذن، فهو لا يقصد من هذا التقسيم أن يرتب عليه أحكامًا، وإنما أراد أن يثبت مسألة ارتباط عمل القلب بالظاهر ردّاً على أهل البدع في مسألة الإرجاء أو مسألة عدم ارتباط القلب بالعمل، فالأصل والفرع في هذا التقسيم كتقسيم البناء المكون من قواعد وسقف وجدار، وتقسيم الشجرة المكونة من جذور وفروع، ويؤكد صحة هذا التقرير أن شيخ الإسلام –رحمه الله– جعل الصلاة التي هي من الأعمال الظاهرة – الفروع– من أصول الدين، حيث قال عنها في تقريره هذا: (وهي من أُصُول الدِّين)، وهذا لا ينازع فيه أحد من أهل السنة؛ لأن القلب هو بالفعل أصل الإيمان.

كما أن هذا الضابط قد يستخدمه المرجئة أو الوعيدية كلٌ حسب معتقده ومنهجه، فالمرجئة تجعل أعمال الباطن هي محل الإيمان، وأما الظاهرة فيخرجونها منه. وأما الوعيدية فقد يجعلون الأعمال الباطنة والظاهرة محلاً للإيمان، إذ يزول بمجرد حصول الكبيرة، ولا يجعلون زواله حسب الناقض أو يزيد وينقص حسب المعصية، كما هو عند أهل السنة والجماعة.

إذن الخلاصة في هذا التقسيم أن فيه تفصيلًا على نحو حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إن أُريد به ترتيب أحكام على أحدهما دون الآخر، فهذا تقسيم باطل، وإنما يُعرف الحكم بالناقض واجتماع الشروط وانتفاء الموانع.

الحالة الثانية: إن أُريد بتقسيمه أن يخرج العمل من الإيمان فهو باطل.

أما الحالة الثالثة: إن أُريد به أن الأصل هو أصل الإيمان، والعمل من آثاره داخل في مسمى الإيمان فهذا حق.

---

(١) المجموع (١٠/٣٥٥-٣٥٦).

ملحوظة: لكن إذ نظرنا إلى تقسيم الأصوليين وتقريراتهم في كتب أصول الفقه، فسنجد أنه لا يمكن أن يقرر هذا المعنى، ولكن يمكن تقريره عقديًا على المعنى الحق. والله أعلم.

٧- التقسيم بضابط الأمور الخبرية والطلبية.

أي أنه ينقسم إلى:

أمور اعتقادية خبرية، وهي الأصول: كالعلم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.

وأمور عملية طلبية: كأعمال الجوارح، والقلوب، والواجبات، والمحرمات، والمستحبات، والمكروهات، وهي تمثل الفروع (١).

وهذا التقسيم قد يكون الشيء فيه أو العمل أصلاً من جهةٍ، وفرعًا من جهةٍ أخرى، فمثلاً الصلاة: تكون أصلًا من جهةِ أنها صادقةٌ مطابقةٌ لما أخبر به، وتكون من الفروع من جهة أنها فرض واجب، وأن صاحبها بها يصير مؤمنًا يستحق الثواب، أو كافرًا مستحقًا العذاب (٢).

وأرى أنه من الأفضل والأحوط ترك هذا التقسيم؛ لما قد يسببه من سوء فهم وإلا ففيه تفصيل: فإن كان مجرد تقسيم اصطلاحي لا تترتب عليه أحكام غير موافقة للشرع فهذا حق؛ لأنه ينضبط بهذا الضابط ويكون مطردًا، وقد يكون مشابهًا للتقسيم السابق المتعلق بعمل القلب والظاهر. والله أعلم.

خلاصة الترجيح في التقسيمات السابقة :

أتينا فيما سبق على ما يُبيّن وجه الصواب في تحرير الضابط المعول عليه في التفريق بين الأصول والفروع، وهو أن يحمل على معنى الإيمان والإسلام.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٣٣٥) وينظر: الأصول والفروع، للشثري، ص٢٤٢- ٢٤٥.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٣٣٥).

ولكن إضافة إلى ما سبق أقول: إن الذي يظهر لي من استعراض التقسيمات السابقة، أن لفظي: (الأصول والفروع) من الألفاظ المجملة فيها حق وباطل، ولا بد فيها من تفصيل على حسب ما تقدم .

وأهم ما يجب فيه أن يكون مستقيمًا في المعنى، وألّا يتضمن مخالفة شرعية.

وفي الجدول رقم: (٢) التالي بيان ما سبق تقريره من تفاصيل على النحو التالي:

جدول رقم: (٢) ضابط تقسيم الدين إلى أصول وفروع

نوع الضابط في التقسيم	حكمه
١-الأصول علمية والفروع عملية.	فيه تفصيل فإن أُريد به منهج وأصول المتكلمين،التي رتبوا عليها نفي الصفات وغيرها فهذا تقسيمٌ باطل. وأما إن كان يراد بالأصول: أركان أو مسائل الاعتقاد التي لا تتعلق بكيفية العمل، وأن الفروع هي التي تتعلق بكيفية العمل من جهة أن الفروع لا تقبل ولا تصح إلا إذا كان الأصل صحيحًا، فهذا يصح ويستقيم .
٢- اتفاق في أصول عامة واختلاف في تفصيلات مع المخالف.	وهذا مستقيم.
٣- (الدليل العقلي أصل والدليل النقلي فرع).	هذا التقسيم لا يصح .
٤- التقسيم بضابط الدليلين القطعي والظنّي	يصح بشروط:(تصحيح هذا الضابط من أصله بتقرر تلازم الدين عقيدة وشريعة، عدم التفريق بين الأعمال القلبية (العلم) والعملية،أن يكون الدليل القطعي وفق منهج السلف المنضبط، وليس على منهج المتكلمين في الاستدلال، أن يكون الدليل القطعي متفقًا عليه).
٥-الاتفاق في أصول عامة، والاختلاف في التفصيلات مع المخالف.	لا يسلم من الاعتراضات.
٦-الأعمال القلبية والظاهرة	فيه تفصيل: إن أُريد به ترتيب أحكام على أحدهما دون الآخر ، فهذا تقسيم باطل. وكذلك إن أريد بتقسيمه أن يخرج العمل من الإيمان، فهو باطل. وإن أريد به أن الأصل هو أصل الإيمان، والعمل من آثاره داخل في مسمى الإيمان فهذا حق .
٧-الأمور الخبرية والطلبية.	فيه تفصيل: إذا كان استخدامه مجرد اصطلاح فهذا يستقيم. أما ترتيب أحكام عليه على ما بيناه فلا يصح.

* * *

المبحث السابع:

التطبيقات المعاصرة الخاطئة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع.

أولاً:تطبيق مفهوم الأصول والفروع بتقسيم خاطئ من أجل التهوين من تطبيق الشريعة والتسويغ لقبول مفاهيم فلسفية . وخطأ هذا التقسيم، في كونهم جعلوا العقيدة أصلًا، والشريعةفرعًا، وقال بهذا التقسيم بعض من يسمى:(بالإسلامين أو العصرانيين أو العقلانيين)وهو يرجع في أصوله إلى تقسيم المتكلمين، فهو بحث فلسفي كلامي لا يشهد له الشرع، لكن الفارق ما بينهما أن العصرانيين –المتكلمون الجدد– كان الهدف من بحثهم لهذه المسألة،هو تهوين فكرة تطبيق الشريعة، فمادام أن الشريعة تمثل الفروع فلا حاجة إلى هذا التشنج والتضخيم إلى تطبيق الشريعة، يقول فهمي هويدي: (إن العقيدة أصل وأساس، والشريعة هي الفرع، لماذا نوجه كل همنا إلى الفرع، ولا نعطي الأصل حقه ووزنه؟)[1].

ثم بعد ذلك يوضح أن الشريعة أشمل وأكبر من مسألة تطبيق الشريعة: كأحكام تقوم بها السلطة أو الحاكم،وكجزاءات وعقوبات[2]، وبذلك لماذا يهتم بجانب ضيق وهو تطبيق الشريعة؟ ويترك الجانب الشامل الذي يمتد إلى علاقة الفرد بالمجتمع وبغيره؟.

ثم بعد ذلك ينتقل إلى تقرير وفهم مقاصدي للحدود، وأن الأهم منها ليس العقوبة، وإنما مراعاة الجانب الإنساني، وإذا كان كذلك لماذا لا يكون الاهتمام بهذا الجانب الإنساني أكثر من تطبيق الجانب الجزائي[3].

---

١) القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة، ص١١٠.

٢) هذه الفكرة كانت حاضرة في ما يسمى بالثورات العربية المؤخرة، إذ ينادي البعض بمثل هذه الفكرة لتهوين وتخذيل الدعوات المنادية بتطبيق الشريعة.

٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١١١–١١٣.

الجواب:

أولًا: نقول إن تطبيق الشريعة هو الحكم بما أنزل الله؟!

والحكم بما أنزل الله من العقيدة، التي هي من الأصول والأولويات.

ثم ثانيًا: هو لم يُعمل جانب تلازم الأصول والفروع أو العقيدة والشريعة، وثالثًا: جعل تطبيق الشريعة فقط في جوانب جزائية؟! والمسألة أشمل من ذلك، فليس تطبيق الشريعة محصورًا أصلًا، ومن قال بذلك؟! بل هو يقوم في كل المجالات التي يختص بها الحاكم، أما ما يتعلق بواجبات الفرد، فإن الحاكم مطالب بتحسس أحوالهم، والنظر في قضاياهم، ومطالب بتأمين الجو المناسب والصالح لإنشاء جيل نافع ومؤمن، بالطرق الشرعية...

إذن، نلحظ أن هذه الفكرة أخطأت في أمور:

١- في فهم مجالات تطبيق الشريعة.

٢- في آثار تطبيق الشريعة .

٣- في كون الشريعة من مقتضيات الإيمان -العقيدة-.

ثم الله -سبحانه وتعالى- يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٠٨ فَإِن زَلَلۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡكُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٢٠٩ ﴾ [البقرة:٢٠٨-٢٠٩]

قال مجاهد: (ادخلوا في الإسلام كافة،ادخلو افي الأعمال كافة)[1]. وقال الشيخ ابن عثيمين: (من فوائد الآية... أن الإيمان مقتضل امتثال الأمر، لأن الله صدَّر الأمر بهذا النداء، والحكم لايقرن بوصف إلا كان لهذا الوصف أثر فيه، وهذه الفائدة مهمة، ولاشك أن الإيمان يقتضي امتثال أمر الله -عزّوجلّ-. **ومنها:** وجوب تطبيق الشرع جملة، وتفصيلاً، لقوله تعالى: **﴿ادخلوا في السلم كافة﴾**)[2] .

---

١) الطبري (٤/ ٢٥٧).

٢)تفسير الفاتحة والبقرة، (٣/ ٧).

وهذا يرد على قول أن الشريعة ليست في الحدود والعقوبات.

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩ ﴾ [البقرة: ١٥٩]

فهو إذن نوع من كتمان الحق، رتب الله –عز وجل– العقوبة الكبيرة.

وقريبًا من هذه الدعوى وعلى نفس النهج والهدف تأتي دعاوى مشابهة لها بمسميات أخرى مثل:

١–تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية.

٢–شريعة الله وشريعة الفقهاء.

٣–الثابت والمتحول (عبادات ومعاملات).

وفي إثبات دعواهم هذه، يورد الكثير منهم كلامًا للإمام القرافي في تقسيم تصرفات النبي –صلى الله عليه وسلّم–إلى: تصرف بوصفه رسول، وبوصفه إمامًا، وبوصفه قاضيًا، والحقيقة أن مقصوده هو التفرقة بين الأمور الخاصة بالسلطة التنفيذية، والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، والتي تختص بالسلطة القضائية والتي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبيّن الأمور التي ترك للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات، فالمقصود من كلام القرافي البحث عن ذلك في تصرفات الرسول –صلى الله عليه وسلّم–بيانًا للاختصاصات، وتوزيعات للسلطات، وحصرًا لما يدخل تحت اختصاص كل سلطة من سلطات الدولة، ولا يفهم من كلامه أن تصرفات الرسول–صلى الله عليه وسلّم– في الإمامة والقضاء ليست تشريعية[1].

١)ينظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد، ص٢٥٦.

وتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ليس له أصل في كتب الأصوليين المتقدمين، بل هو للبدعة أقرب؛ لأنه مرتبطبمسألة إنكار حجية السنة، والتقليل من أهميتها.

وأصل هذا الخطأ يرجع إلى أنهم لم يفرّقوا بين ما يدل على الإباحة، وبين السنة غير التشريعية،فحصل عندهم لبس؛ لأن أفعال النبي–صلى الله عليه وسلم–تنقسم إلى قسمين:

الأول: خاصة وبيانية.

والثانية: جبلّية وعادية.

جبلّية: كالأكل والشرب والقيام والقعود والنوم وغيرها. والأفعال العادية: كلبسه –صلى الله عليه وسلم– العمامة، فكلها تدل على إباحة تلك الأفعال بالنسبة له –صلى الله عليه وسلم–ولأمته.

وهي أيضًا: داخلة تحت التشريع؛ لأن الإباحة حكم شرعي.

وبما أن هذا المصطلح وهو (سنة غير تشريعية) قد راج استعماله، فإنه أصبح من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى استفصال؛ لاحتمال الصواب والخطأ فيه؛

ولذلك أقول:إن أُريد بالسنة غير التشريعية أنها ليست محلًا للتّأسي فهو إطلاق صحيح، وإن أريد بها أنها ليست من الأحكام الشرعية فهو إطلاق باطل ومردود[1].

ومن تأمل غالب مساعي التقسيم هذه– التي تسمى بالتغيير أو التجديد– يلحظ أنها جاءت بعوامل خارجية ضاغطة، وافقت جهلًا بالسنّة والاحكام الشرعية التكليفية، بدليلٍ أنها مهدت الطريق للدخول في مفاهيم غربية فلسفية؛ لأنها عزلت السنّة عن شؤون الحياة الأخرى، وأخرجت الشريعة من جانب الإلزام[2].

---

١)ينظر: منهجيات أصولية، للجيزاني، ص٨٥–٨٧.

٢) ينظر للاستزادة في معرفة الحجج التي استدلوا بها والرد عليهم: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد،٢٤٢–٢٥٧، والتلازم بين العقيدة والشريعة وآثاره، د. طارق القحطاني، ص٧٠٤–٧١١.

ثانيًا: تطبيق مفهوم الأصول و الفروع بإبعادها عن مصدر التلقي وربطها بالمقاصد .

هذا الاتجاه يزعزع الأصول،بل يُغيّر معنى الأصول؛ ليُحلَ بدلاً منها أصولًا أخرى فلا يبالي بها. فينطلق مثلاً: بوضع أصلٍ جديدٍ: كالمصلحة مثلًا، فتكون هي الحاكمة، وهي المؤثرة في الحكم، وإذا تعارضت مع نص صريح أو حكم منصوص عليه، فإنه يُقدمُ المصلحة عليها، بحكم أنها أصل، وأن ما سواها فروع يمكن أن يزاح من أجل تحقيق المصلحة، التي بزعمه:(أصل).

والكيفية التي يتحقق بها هذا الأصل عندهم ليس يعتمد مثلًا على نص، ولا فهم للصحابة، وإنما يعتمد على العقل الذي يتحكم في المصلحة، وهذا التفكير يقود إلى فوضى؛ وذلك لسببين هما:

١–أن المصلحة كثيرًا ما تختلف من تصور إلى تصور، وإذا كان كذلك فإنها لا تصح أن تكون أصلًا.

٢–أن الوسيلة والمصدر في معرفة المصلحة سيعتمد على العقل، وهذا لا ضابط له؛ لأنه يؤثر في إدراكه حقائق تتأثر بالواقع، وهي تختلف من شخص إلى آخر[١].

والكيفية التي يسعى إليها أصحاب هذا الاتجاه في تقديم المصلحة كأصل أصيل ينطلق من باب فتح الاجتهاد، والتوسع فيه سواء أكان في الأصول أم في الفروع[٢] باعتبار أن ربط المقاصد بالنصوص يفقد دورها كمصدر مستقل للأحكام[٣]، فلا يكون

---

١)ينظر إلى نماذج لهذا التصور: لقاء في برنامج إضاءات مع مشاري الذايدي(موقع قناة العربية) بتاريخ: ٢٢–١٢–٢٠٠٤م، وينظر مقال للكاتب بجريدة الرياض محمد المحمود العدد(١٣٤٩٢) بتاريخ ٢٥ ربيع الآخر ١٤٢٦هـ/ ٢ يونيو ٢٠٠٥م وينظر للاستزادة في بحث هذه المسألة: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويمًا، د. هزاع الغامدي، (٢/٩٦٣–٩٧٧) .

٢)ينظر: حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد، ص ٦٢.

٣)ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ .

البديل الصحيح –بزعمهم– إلا بالمصلحة فتُربط المقاصد بها، بدلًا من العلة؛ فتكون هي المشرّعة[1].

فقصر الأحكام الشرعية أو ربطها بأسباب النزول–بزعمهم– يلغى حكم الردة، لأن مجتمع العرب البدوي وإعفاء اللحية وحف الشارب مرتبطة بحالهم، لأنه مرتبط بزي المشركين في ذلك الوقت وهكذا يسيرون في أحكام الدين الأخرى[2].

وقريبًا من هذا الطرح السابق نجد أن بعض الأطروحات المتأثر بواقع الفكر الفلسفي النقدي الغربي،تدعو إلى تطبيق مناهج النقد الغربي على الأصول الثابتة: كالقرآن والسنة يقول (محمد الجابري):(إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من إعادة تأصيل الأصول من إعادة بنائها)[3].

ويصل الأمر إلى تغير مفهوم الأصول، أو بمعنى آخر إلغاءُ تأثيرِ الأصول وحقيقةِ ثباتِها التي يتمسك بها كل مسلم، فتصبح الأصولُ غير ثابتة أو لا تمثل تشريعًا.

ومن أهم تلك الأصول التي نالها التغير في المفهوم أو ما يسمى بالنقد،القرآن فيعرّفه أحدهم بأنه في (الحقيقة مجموعة من المواقف التي طرأت على الواقع الإسلامي الأول والتي استدعت حلولاً. وكل موقف يمثل نمطًا مثاليًا يمكن أن يتكرر في كل زمان ومكان)[4].

ولهذا فإن عندهم الأصول: كالقرآن والسنة والإجماع، واقعة تحت التأثير التاريخي،والعوامل المؤثرة في الواقع؛ ولذلك يسمي بعضهم القرآن أو النصوص التفسيرية له:(بالحدث)[5]الذي يخضع للظروف ويتأثر بها[6]فيدخل في دائرة الشك.

---

١)ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ .

٢)ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

٣) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص٥٠.

٤)ينظر: دراسات إسلامية، د حسن حنفي، ص٤٠٨.

٥) ينظر: الإسلام، أوروبا، الغرب.... ص١٢. وينظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٧٧ وما بعدها.

٦) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٨.

ويمتد هذا التأثير إلى من يدّعون أنهم (إسلاميون عقلانيون) فمثلًا: نجد (حسن الترابي) يدعو إلى تغير مفهوم الإجماع؛ ليتوافق مع مفهوم الاستفتاء والتصويت من قبل عامة الناس على أمر من الأمور[1].

فهو يدعو إلى إدخال العامة في الأمور العلمية؟! وهذا لا محالَة يجعل الحالة في فوضى ولغط وسفسطة كبيرة،ولا يبعد عن هذا في أبواب أصول الفقه الأخرى التي دعا إلى التجديد فيها[2].

فالقصد مما تقدم أنهم أتوا بأصول جديدة وطبقوها بدلًا من الأصول الثابتة والمسلّم بها.

فهذا إذن يعدُّ تطبيقًا خاطئًا للأصول، من جهة أنهم فهموها بمفهوم جديد ثم طبقوها تطبيقاتهم الخاطئة.

ثالثًا:التطبيقات المعاصرة المشابهة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع بصورته الخاطئة.

راج في بعض الأطروحات الفكرية المعاصرة بعض المصطلحات ذات الصلة بتقسيم الدين إلى أصول وفروع بمفهومه الخاطئ، منها: تقسيم الدين إلى (قشور ولباب) أو (روح وقشور هامشية) أو(جوهر وروح وقشور وطقوس) (عادات وأساسيات) أو (نص وروح).

وهذه المصطلحات تُبثُ في وسائل الإعلام[3]، ولكن من منطلقات فلسفية تدعو إلى فصل الدين عن الحياة إما كليًا أو جزئيًا، وإحلال الأفكار الغربية في الفلسفة الحديثة

---

١)ينظر: تجديد أصول الفقه،ص١٠، وينظر: مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصر، د. محمود طحان، ص٢٢-٢٣

٢)ينظر للاستزادة في الرد: حد الإسلام وحقيقة الإيمان ، عبد المجيد الشاذلي، ص٣٥٦-٣٦٤، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصر، د. محمود طحان، ص٢٢-٢٣، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، د. هزاع بن عبد الله الغامدي،(٦٣٧/٢-٧٠٦). الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية(دراسة نقدية)، د. مفرح بن سليمان القوسي،٢٦٩-٣٧٦.

(٣) ينظر: مثلًا: مقابلة مع الدكتور/ أحمد الطيب في أحد القنوات الفضائية، موضع الشاهد يمكن مشاهدته على (اليوتيوب) بعنوان: شيخ الأزهر يقسم الدين إلى قشور ولباب، وينظر: مقال بعنوان: الدين المعاملة(الإسلام جوهر وروح لا قشور وطقوس، للكاتب إيهاب شعبان عبيد) موقع شبكة لينز عرب.

بدلًا منه، والتساهل في أمور كثيرة يرونها، وهذا يرجع إلى سوء فَهم الأدلة وتطبيقها، والجهل بحقيقة الدين وأحكامه، وإلا فالعلماء الذين قسّموا الدين إلى قشور ولباب، أو أصول وفروع، كان هدفهم علميًا، ولم يكن قصدهم التسامح مطلقًا في الفروع، حتى وإن كانوا من المتكلمين[1].

في حين نجد أن الفكر العلماني الحداثي أطلق مصطلح التقسيم هذا، على اعتبار أن القشور بعيدة عن حقيقة الدين، وأن لا صلة لها بحياة الإنسان، ولا بالتقدم العلمي والنهضوي، بل إن بعضًا منهم تطرّف أكثر، وجعل التمسك بالدين قشوره ولبه سببًا لتخلف المسلمين، ويستدل بحال العصور الوسطى التي كانت الكنيسة فيها تسيطر على المجتمع، ويسقطه على حال المسلمين المعاصرين[2]. والخطورة في الأمر ـ وهو ما يتعلق بموضوعنا ـ أنهم أخرجوا أعمالاً كثيرة هي من ضرورات الدين، وجعلوها من العادات، ومن تنازل منهم جعلها قليلاً من المندوبات، مثلاً: إعفاء اللحية، ومسألة الحجاب[3]متغافلين جهلاً أو كِبرًا عن حقيقة تلك المسائل. فأصبحت هذه المسائل محل نزاع كبير، صارفة لمساعي الوَحدة التي تجمع الأطراف في مواجهة التحديات،

---

(١) وهناك تقسيم مشابه ذكره الغزالي حيث قسم علوم القرآن إلى قسمين: الأول: علم الصدف، أو القشر، أو الكسوة ، ويدخل ضمنها: (علم اللُّغة. وعلم النحو: وعلم القراءات، وعلم مخارج الحروف. وعلم التفسير الظاهر). والثاني: علم اللُّباب وهي: التوابع المتممة. ويدخل فيها: (علم قصص الأوَّلين، وعلم الكلام، وعلم الفقه، وعلم أُصول الفقه، والعلم بالله واليوم الآخر، والعلم بالصراط المستقيم، وطريق السلوك)ينظر: جواهر القرآن ، (٣٦-٣٨) .

(٢) ينظر: مقال (كلمة حق فمصيبة الإسلام من جهاله)، للكاتب: عبد الله الهدلق، بتاريخ: ٢٠١٠/٩/٢٧ . من موقع جريدة الوطن الكويتية الإلكتروني/www.alkuwaityalyoum.com :

(٣) الذين تدرجوا في طرحه حين بدؤوا في وسائل الإعلام بإذكاء الأقوال التي تقول: بجواز كشف الوجه والتشنيع على من قال بوجوب تغطيته، ثم انتقلوا إلى فكرة (تعويد العبادات) أي أن الحجاب عادة ، واكتفي بالاستشهاد ببعض ما كتب وإلا ما كتب كثير وخاصة في وسائل الإعلام . ينظر في صنف أو فريق من نقد القول بوجوب الحجاب: ثقافة التطرف التصدي لها والبديل عنها، حمزة المزيني، ص٣١-٣٦، وص٩٩-١٠٣، ص٢٦٧-٢٧١. وينظر في صنف من أخرج الحجاب من الدين في وسائل الإعلام مقالاً للكاتب محمدصفاء عامر، بعنوان : الحجاب عادة بدوية ولا وجود له فى القرآن، والثورة سبب نكبتنا. بتاريخ ١٠/ صفر/ ١٤٣٢هـ . في موقع شبكة الإعلام العربية/http://www.moheet.com.

وأقول هذا الكلام بهذه الأسلوب وبهذه الطريقة، لأن من ينادي بالتخلي عن هذه القشور – بزعمه–يجهد نفسه، ويضنيها معتبرًا إياها عقبة في طريق التقدم.

والحقيقة: أنها مجرد أوهام أشربتها الأذهان والعقول، وهي من آثار الاحتلال القديم لبلاد المسلمين، والسطوة الغربية الحديثة على بلاد المسلمين بجوانبها المختلفة، وتتعلق بجانب الضعف الذي أحل ببلاد المسلمين الذي يرجع أصلاً إلى ضعف التلازم بين بين الأصول والفروع أو الإيمان والإسلام.

فأصبحت تلك المسائل تُدار على مسمع الناس والعوام، خصوصًا بين من يقول:إنها من القشور وليست ذات أهمية، وبين من أخرجها من الدين[1].

فتقسيم الدين بهذا التطرُّف إلى قشور ولباب، تبطله الأدلة من الكتاب والسنة في علاقة الإيمان بالعمل، ومن ثمَّ لا يشفع له دليل، ولا عقل، ولا حتى المصطلح الذي أطلقوه، وهو (القشور واللب) وخاصموا فيه، واحتجوا به، بل إنه يقلب عليهم حجتهم، ذلكم أنه لو نظرنا إلى القشر واللب في الثمار القشرية لو جدنا أن القشر لم يخلق عبثًا دون أن يكون له أثر في اللب، وهو: المحافظة عليه، فالله –سبحانه وتعالى– عندما خلق هذه الثمار جعل القشور التييرونها – بزعمهم– أنه لا طائل تحتها مؤثرة في اللب، ومن هذا المنطلق يظهر لنا أن (التفريط في مُحقِرات الأعمال، يؤدي إلى التفريط في عظائمها)[2]. وإن هذه القشور، أو السطحيات التي يرونها لا فائدة منها: كإعفاء اللحية، أو تقصير

(١) أي بين قولين: قول مذموم، وقول مرجوح! فمثلاً في مسألة الحجاب: يتزامن مع طرحه بهذه الكيفية موضوعات أخرى تطرح بنفس المنهج والأسلوب مثل موضوع الاختلاط وعمل المرأة وأكثر العقلاء والعلماء والعوام يدركون خطورة هذا التزامن، لما يسببه من شرور و آثار أخرى، حينما تجتمع في المجتمعات. وفي النهاية مع كثرة ما يطرق ويناقش، يصبح مسلماً له مؤتلفاً كشف الوجه، وتكون به المرأة في كمالٍ من دينها، أو في صواب من أمرها. ينظر إلى الأنموذج من هذا الواقع : لرد المستشار سالم علي البهنساوي في كتابه: تهافت العلمانية في الصحافة العربية، ص١٨٦.

(٢) تبصير أولي الألباب ببدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب، محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم، ص١٢

الثوب، أو الحجاب، هي من الدين، وهي تؤثر فيه، وتنقص منه ما دام أنها وردت بالوجوب، ولم تخرج إلى حدود المباحات، وهي حارسة للدين.

فنكون بحمد الله قد وافقنا ما فطره الله-عزّ وجلّ- وخلقه في الثمار المحمية بالقشور.

وكذلك وافقنا ما أمرنا به الله-سبحانه وتعالى- وأطعناه من جهة أخرى. أما من استخدم هذا المصطلح على سبيل الاستهانة بالقشور، فلا وافقوا هذه ولا تلك، بل يصدق عليهم الأثر المتحقق في طبيعة الثمار التي انسلخ منها القشر.

وأما الأدلة المبطلة لهذا التقسيم فكثيرة جدًا منها:

قول الله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٩].

فقوله تعالى: ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ﴾ فيه دلالة ظاهرة وواضحة على أن الدين وحدة متكاملة لا قشور فيه ولا لباب -بزعمهم-.

ولكن الحقيقة أن من يقسم الدين بهذا الاعتبار المذموم، يقع عليه الوعيد بمشابهة اليهود الذين قسموا الدين إلى قسمين: قسم آمنوا به، وقسم كفروا به، حيث يقول تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]. (١).

والذم ملازم لمن فرّق الدين، وقسمه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

والتفريق يكون:

إما تفريقًا اصطلاحيًا موافقًا للشرع، يكون للتقريب والتسهيل في العلم.

---

(١) ينظر: دلائل الصواب في إبطال بدعة تقسيم الدين إلى قشور ولباب، تأليف: سليم الهلالي، ص١٩-٢٠.

وإما مخالفًا، كمن أخرج من الدين أعمالاً وردت ضمن التكاليف الواجبة والمستحبة، وجعلها قشورًا-بزعمه- ليست ذات أهمية.

والاصطلاحي: يجب أن يكون تقسيمًا شرعيًا، إذ إن في الدين من المسائل سواء أكانت تركًا أم فعلًا أم اعتقادًا، ما يعدُّ فاعلها كافرًا، فتكون أصلاً أُخل به من هذا الجانب، وقد يكون من مسائل الدين ما يمنع الحكم على تكفير المخلّ بها، فتدخل في جانب الفروع-على اعتبار معنى أنها متفرّعة من الأصل-، وهذا ظاهر في النصوص الشرعية، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء:٤٨]. فليس الشرك كغيره من الذنوب، والأدلة على ذلك كثيرة، كذلك هناك من الأعمال لا يعد صاحبها مشركًا، لكن يكون كافرًا، إذ قد يقع في الناقض الذي يُخرجه من الإيمان: كمن جحد النبوة، أو جحد البعث واليوم الآخر، وهناك من الأعمال ما لا يُعدُّ صاحبها إذا وقع فيها كافرًا.

ولكن مع هذا كله؛ لا يسوغ لأحد أن يجعل هذا حجة في التساهل ببعض الأعمال، بناء على هذا التقسيم؛ لأن من المقرر عند العلماء في الصغائر أن الإنسان إذا أصرّ عليها تكون من المهلكات، فتتشابه مع الكبائر من حيث النتيجة، ومستند ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم-: ((إياكم ومحقرات الذنوب، فإنهن يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه...إلخ)) [1].

---

(١) رواه أحمد في مسنده برقم (٢٢٨٦٠) و(٣٨١٨)(١/ ٤٠٢) (٥/ ٣٣١). والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٥٥١) (١٠/ ١٨٧)، والطبراني في المعجم الكبير(٥٨٧٢) (٦/ ١٦٥)، والمعجم الأوسط (٢٥٢٩) (٧٣٢٣) (٣/ ٧٤) (٧/ ٢١٩)والمعجم الصغير (الروض الداني) (٩٠٤) (٢/ ١٢٩)، والطيالسي في مسنده برقم (٤٠٠) (١/ ٥٣). وجميعها من حديث عبد الله بن مسعود، وسهل بن ساعد – رضي الله عنهما-. قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: (وله شواهد من وجوه أخر من صحاح وحِسان) (٧/ ٤٦٩). وقال الهيثمي في الزوائد: (ورجالهما رجال الصحيح غير عمران بن داور القطان وقد وثق).[برقم](١٧٤٥٩، ١٧٤٦١، ١٧٤٦٢) (١١/ ٦٤). وصحح إسناده الشيخ الألباني في السلسة الصحيحة برقم(٣١٠٢).والشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه المسند .

وقوله –صلى الله عليه وسلم– أيضاً: ((إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإن هو نزع، واستغفر، وتاب، صقلت قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه، فهو: الران الذي ذكره ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾))[1].

وورد عن النبي –صلى الله عليه وسلم– ما هو صريح في تحقق العذاب على ارتكاب بعض الأعمال التي يراها بعض الناس صغيرة، منها: أنه –صلى الله عليه وسلم– مرّ بحائطٍ من حيطان المدينة، أو مكة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال: ((يعذبان، وما يعذبان في كبير))، ثم قال: ((بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة)). ثم دعا بجريدة، فكسرها كسرتين، فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقيل: له يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: ((العله أن يخفف عنهما ما لم تيبسا، أو إلى أن ييبسا))[2].

وكذلك في حديث المرأة التي دخلت النار في هرة[3]، فكون العذاب قد تحقق على هؤلاء يدل على الترابط والتلازم، وأن الدين لا يُستهان بصغائره، كما أنه في المقابل تقع المغفرة بأعمال صغيرة، كما دل على ذلك قصة الرجل الذي سقى الكلب ((فشكر الله له، فغفر له))[4].

---

(١) رواه أحمد في مسنده(٧٩٣٩)، ورواه الترمذي (٣٣٣٤) وقال: (حديث حسن صحيح)، وابن ماجه (٤٢٤٤) والنسائي (١١٦٥٨) ورواه ابن حبان في صحيحه (٩٣٠)، والحاكم في المستدرك (٨٤٤٦) وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب(١٦٢٠). وشعيب الأرنؤوط في تحقيق المسند.

(٢) رواه البخاري في كِتَاب الْوُضُوءِ، باب (من الكبائر ألا يستتر من بوله)، برقم(٢١٣)، ورواه مسلم بَاب (نَجَاسَةِ الدَّمِ وَكَيْفِيَّةُ غَسْلِهِ)، برقم(٢٩٢) من حديث ابن عباس – رضي الله عنه–.

(٣) رواه البخاري كِتَاب(الْمُسَاقَاةِ) بَاب فَضْلِ سَقْيِ الْمَاءِ برقم(٢٢٣٥)، ورواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، بَاب(تَحْرِيمِ تَعْذِيبِ الْهِرَّةِ وَنَحْوِهَا من الْحَيَوَانِ الذي لَا يؤذى) برقم (٢٦١٩) من حديث أسماء بنت أبي بكر، وأبي هريرة وابن عمر –رضي الله عنهم جميعاً–.

(٤) رواه البخاري في كِتَاب(الْمُسَاقَاةِ)، بَاب(فَضْلِ سَقْيِ الْمَاءِ) برقم(٢٢٣٤)، ورواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، بَاب (فَضْلِ ساقي الْبَهَائِمِ الْمُحْتَرَمَةِ وَإِطْعَامِهَا)، برقم(٢٢٤٤) من حديث أبي هريرة – رضي الله–.

وكذلك في حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو–رضي الله عنهما– الذي في الصحيحين، قَالَ تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– فِي سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقَتْنَا الصَّلَاةُ، وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: ((وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ)) مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا)(١).

يظهر لنا من هذا الحديث شدة الوعيد في هذا المسألة، على الرغم من أن الصحابة الذين حصل لهم هذا الموقف لم يفعلوه قصداً، وإنما كان بسبب الإهمال، وشرود الذهن، وهذه قاعدة في الشرع: أن الإنسان إذا أهمل وقصر، فإنه يعاقب شرعًا، أي: يتحمل الحقوق المترتبة عليه شرعًا، سواء أكانت متعلقة بحق الله، أم بحق المخلوقين.

فتأمل كيف يكون هذا العمل من كبائر الذنوب مع نية عدم القصد؟!

وفي قصة إبراهيم –عليه السلام–التي ذكرت في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، حيث أخرج الطبري في تفسيره بسند صحيح عن ابن عباس: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾قال: (ابتلاه الله بالطهارة: خمس في الرأس،وخمس في الجسد. في الرأس: قص الشارب، والمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وفرق الرأس. وفي الجسد: تقليم الأظفار، وحلق العانة، والختان، ونتف الإبط، وغسل أثر الغائط، والبول بالماء) (٢).

فهذه القصة متفقة مع الأدلة السابقة على شدة أهمية هذه الأعمال، ودخولها جانب التكليف، وتدل على شدة التلازم بين الإيمان والإسلام(الأصول والفروع)، وإن كان يراها الناس على أنها صغيرة، ومن القشور، ولكن الله ابتلى إبراهيم–عليه السلام– ومن بعده أمة الإسلام، ابتلاء حتى يظهر أيهم يصبر ويسلّم بالدين صغيره وكبيره، فهذا الجانب

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب غسل الأعضاء، برقم(١٦٥) وفي مواضع أخرى، ومسلم في كتاب الوضوء، باب وُجُوبِ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ بِكَمَالِهِمَا. (٩) برقم(٥٨٩)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص –رضي الله عنهما–.

(٢) وإسناده صحيح، لأن مداره على معمر، عن عبد الله بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، وهم كلهم: أئمة وثقاة ، وقد صححه محمود شاكر في تخريجه لتفسير الطبري (٢/ ٩) برقم (١٩١٠).

يظهر التلازم، من جهة إعمال الجانب القلبي الإيماني في كل الأعمال، فيمتثل أمر الشرع فيها، طاعة لله–عز وجل– وتسليمًا له بالقول القلبي، والعمل الظاهري.

فالخلاصة :

–أن في الدين أولويّات، تسبق الثنائيات، ويختلفان في حجم العقاب، فمن أشرك أو كفر، ليس عقابه كعقاب غيره من الذنوب.

–أن هذه الجزئيات قد يتضاعف عقابها، إذا استمر المذنبُ في إغفالها.

–يختلف الحكم والعقاب، إذا صحب الوقوع في الجزئيات سخرية واستهزاء.

–أن وقوع العذاب أو المغفرة بسبب أعمال يراها بعض الناس صغيرة فيه دلالات واضحة على ترابط وتلازم الدين وشموله.

–ومن جهة أخرى هناك ما يتعلق بجانب التلازم العقدي في الفكرة التقسيمية سالفة الذكر، وهو ما يسمى بفكرة النص والروح، أو المقاصد والوسائل، أو المبادئ والتشريعات، وكلها مصطلحات مختلفة، تسير إلى تحقيق هدف واحد، وهو إبعاد بعض الأحكام الشرعية عن الواقع، والحياة، والتأثير، والساعون إلى تحقيقه، أثاروا فكرة التفريق بين النص المطلق، والمقصد التطبيقي، حيث يقصدون بالنص المطلق الذي يكون خارج نطاق الزمان والمكان.

في حين يقصدون بالمقصد التطبيقي الذي يأخذ روح النص، ويراعي ظروف الزمان والمكان.

وهذا التقسيم جاء من عامل الضغط والتأثير، فأسفر عن هذا التقسيم المبتدع . وهو بعيد كل البعد عن حقيقة تلازم الدين وترابطه.

النتائج

١– اتضح أن تعريف الأصول والفروع موافق لمعنى الإيمان والإسلام، والعقيدة والشريعة.

٢- هناك أخطاء وقع فيها بعض الباحثين في تعريف أصول الدين، وهو أنهم جعلوه في معنى علم الكلام، ولا شك أن هذا خلط كبير.

٣-العلاقة بين الأصول والفروع علاقة تلازمية وتضمنية، أي: أنه يمكن أن يُعبر عنها كما هو في التلازم بين العقيدة والشريعة، فيكون المراد بالأصل متضمنًا معنى العقيدة، وهي: الأعمال الاعتقادية والعملية المتفقة بين شرائع الأنبياء، ولكن تكون الأصول أشمل وأوسع من معنى العقيدة في مصطلحها الحالي؛ لأن بعض الأعمال داخلة فيها، مثل: الصلاة، وغيرها.

٧-الأصول أعم وأوسع من حيث موضوعها من العقيدة.

٨- الشريعة من حيث موضوعها أعم من الفروع.

٩- لفظي: (الأصول والفروع) من الألفاظ المجملة فيها حق وباطل، والمعنى الصحيح هو من قبيل المصطلحات العلمية.

١٠-تم في البحث ذكر بعضًا من الأدلة في إثبات صحة تقسيم الدين إلى أصول وفروع وكان منها قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] .

١١- ذكرت في البحث أقوالًا للسلف تثبت أن في الدين أصولاً.

١٢-تقرر أن ابن تيمية-رحمه الله- يقر بأصل التقسيم، وما نقل عنه أنه يرفض التقسيم، فإنه متوجه إلى رفض التقسيم الأصولي الكلامي للقطع والظن، وفي مسألة تحديد الضابط.

١٣-بحث موضوع الأصول والفروع من جانبه العقدي يحتاج إلى التفريق بين أمور منها: (التفريق بين التقسيم المستقيم، والتقسيم غير المستقيم، التفريق بين علماء الكلام وعلماء أهل السنة والجماعة، إذ هناك فرق بين الطرفين في المنهج والاستدلال).

١٥-تناول البحث سبعة تقسيمات بالتحليل ومبينا الصواب منها والخطأ .

١٦–تم عمل جدول رقم (٢) يبين خلاصة التقسيمات التي تم بحثها.

١٧–تناول البحث التطبيقات المعاصرة الخاطئة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع من ثلاثة جوانب:

الأول: من جانب التهوين من تطبيق الشريعة والتسويغ لقبول مفاهيم فلسفية وذلك في كونهم جعلوا العقيدة أصلًا والشريعة فرعًا.

الثاني: من جانب إبعادها عن مصدر التلقي وربطها بالمقاصد، بهدف زعزعة الأصول وتغير معنى الأصول ليحل بدلا منها أصولا أخرى .

الثالث: من جانب استخدامات التقسيمات المشابهة لتقسيم الدين إلى أصول وفروع بصورته الخاطئة، وذلك بعرض بعض الأطروحات الفكرية المعاصرة للمصطلحات ذات الصلة بتقسيم الدين إلى أصول وفروع بمفهومه الخاطئ منها تقسيم الدين إلى (قشور ولباب) أو (روح وقشور هامشية) أو (جوهر وروح وقشور وطقوس) (عادات وأساسيات) أو (نص وروح).

* * *

المراجع

–الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، تحقيق: الدكتور صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى:١٤٣٢هـ –٢٠١١م.

–الأربعين في أصول الدين،الإمام أبي حامد، محمد بن محمد بن محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج ،جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

– الأربعين في أصول الدين،الإمام فخر الدين الرازي، (ت: ٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة–جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ –١٩٨٦م.

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨ هـ)،حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة:١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

– أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

–الإسلام ، أوروبا، الغرب (رهانات المعنى وارادات الهيمنة) محمد أركون، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط الثانية: ٢٠٠١م.

–الأصول والفروع لابن حزم الأندلسي، تحقيق وتقديم وتعليق: الدكتور. عاطف العراقي، الدكتورة. سهير فضل الله أبو وافية، الدكتور: إبراهيم إبراهيم هلال، مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

– الأصول والفروع حقيقتها، والفرق بينهما، والأحكام المتعلقة بهما(دراسة نظرية تطبيقية) للدكتور. سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز اشبيليا. ط الأولى : ١٤٢٦– ٢٠٠٥ م.

–الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي،دار أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الثانية: ١٤٢٦هـ –٢٠٠٥م.

– أصول الدين،الإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، حققه وعلّق عليه: أحمد شمس الدين، منشورات محمد لعي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط الأولى: ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

–أصول الدين الإسلامي، الدكتور قحطان، الدكتور رشدي عليّان، دار الفكر، الأردن، عمان، ط الثانية: ١٤٢٢هـ–٢٠٠٢م.

– أصول الدين عند الإئمة الأربعة واحدة، ناصر بن عبدالله القفاري، دار الوطن، الرياض، ط الأولى: ١٤١٤هـ .

– أُصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥ م.

– الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وبحوث أخرى(من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ .) من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود المجلس العلمي رقم (٢)، ط: ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م.

–تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

– التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ .

– التعريفات الاعتقادية، سعد بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، مدار الوطن للنشر، ط الثانية ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

– التفريق بين الأصول والفروع ، تأليف الشيخ الدكتور: سعد بن ناصر الشثري، تقديم: فضيلة الشيخ: ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار المسلم للنشر والتوزيع. الرياض. الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ –١٩٩٧م.

– التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد الله جولمالنبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت. بدون تاريخ طبع.

–التلازم بين العقيدة والشريعة، د. ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن. الرياض، المملكة العربية السعودية،الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ.

–التلازم بين العقيدة والشريعة وآثاره، د. طارق بن سعيد القحطاني، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ–٢٠١٤م.

– التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني (ت: ٣٧٧هـ)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثر يالمكتبة الأزهرية للتراث – مصر.

–تجديد أصول الفقه الإسلامي، د. حسن الترابي، الدار السعودية، جدة، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

–تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (المتوفى: ٧٤٢هـ) تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

– التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.

– تاريخ الثقات، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى الكوفى (ت: ٢٦١هـ)، دار الباز، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ–١٩٨٤م.

–تفسير عبد الرزاق الصنعاني، المؤلف : عبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى سنة ٢١١ هـ. دار الكتب العلمية .الطبعة : الأولى.

–التوضيح والبيان لشجرة الإيمان (تفسيره.. أصوله ومواده.. ومن أي شيء يستمد فوائده وثمراته)،العلامة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق وتعليق: أبي محمد،أشرف بن عبد المقصود، دار أضواء السلف. الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: ١٤٢٢هـ /٢٠٠٢م.

– بحث بعنوان:(مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد إعداد الدكتور: شريف "الشيخ صالح" أحمد الخطيب). غير مطبوع.

– بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه:(المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ)، دار المعارف، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

–الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد بن محمد بن السفياني، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه) إعداد: عابد بن محمد بن عويض العمري السفياني، إشراف: الأستاذ الدكتور حسين حامد حسان، في عام ١٤٠٧هـ –١٩٨٧م. من جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات، فرع الفقه الأصول.

– الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني بالولاء (المتوفى: ٢٠٦هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ومراجعة: محمد خلف أحمد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ط: ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

–حد الإسلام وحقيقة الإيمان، تأليف: الشيخ عبد المجيد الشاذلي، من مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط الأولى: ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

–حوار لا مواجهة(حوار حول الإسلام والعصر) أحمد كمال أبو المجد، من اصدارات مجلة العربي، الكتاب السابع، ١٥/إبريل/١٩٨٥م.

–الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت (٩١١هـ)، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر، مصر، ط: [١٤٢٤هـ. ٢٠٠٣م].

– رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر–بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

– رسائل في العقيدة، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط الأولى: ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م.

– شَرْحُ الوَرقَات في أصول الفقه، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي (المتوفى: ٨٦٤هـ)قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة، مكتبة العبيكان الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

–الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى: ٢٨٠هـ)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير – الكويت، الطبعة الثانية: ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

–الرسالة الصفدية، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، تقديم الشيخ المحدث عبد الله بن عبد الرحمن السعد، قدم لها وحققها وعلق عليها أبو عبد الله سيد بن عباس الحليمي، أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

–الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

–الضعفاء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)،تحقيق: فاروق حمادة، دار الثقافة – الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

– الضعفاء والمتروكون، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ.

– الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

– العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه : د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض – جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، بدون ناشر، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

– العقيدة الإسلامية (أركانها–حقائقها– مفسداتها)، الدكتور / مصطفى سعيد الخن، الدكتور / محي الدين ديب مستو، دار ابن كثير ، دمشق–بيروت، الطبعة السابعة: ١٤٣٢هـ –٢٠١١م.

– العقيدة في الله، أ.د: عمر سليمان عبد الله الأشقر. دار النفائس، الأردن،عمان. الطبعة الخامسة عشرة: ١٤٢٣هـ /٢٠٠٤م .

–عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد أحمد عبد القادر خليل ملكاوي، دار ابن تيمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين، د. محمد معاذ مصطفى الخن، قدم له الأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن، دار الكلم الطيب، دمشق. ط الأولى: ١٤٢٨–٢٠٠٧م.

– قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية ط الثالثة: ١٤٢٨هـ –٢٠٠٧م.

–القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة، فهمي هويدي، دار الشروق، ط الثانية:١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

– قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ .

–قواعد الفقه ، محمد عميم الإحسان المجدد يالبركتي،الصدف ببلشرز – كراتشي، باكستان، ط الأولى: ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

–كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق : د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال.

– لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة : الأولى.

–لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق. الطبعة الثانية : ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

– المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة،الطبعة الثالثة: ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

–مسائل الفروع الواردة في مسائل العقيدة –جمعا ودراسة، تأليف الدكتور: عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، تم تحمله من موقع الشيخ الدكتور عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف.

–المسودة في أصول الفقه، آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب، : عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

– مصادر التلقي عند الأشاعرة، الدكتور زياد بن عبد الله بن إبراهيم الحمام، دار الهدي النبوي(مصر– المنصورة) ودار الفضيلة (المملكة العربية السعودية–الرياض)، ط الأولى: ١٤٣٦هـ –٢٠١٥م.

–معالم أصول الدين، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، راجعه وقدم له وعلّق عليه: طه عبد الرّؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، ط: ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م.

–الْمُهَذَّبُ في عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ الْمُقَارَنِ(تحريرٌ لمسائِلِه ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيَّةً)عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد– الرياض الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

–نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (ت:٢٨٠هـ)، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

– مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط الأولى: ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

–منهجيات أصولية، محمد بن حسين الجيزاني، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط الثانية: ١٤٣٥هـ –٢٠١٤م.

–المنهاج إلى أصول الدين عقيدة الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة، د. عثمان الصالح العلي الصوينع، مطابع الفردوس التجارية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ .

–محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً، د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط الأولى: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

– المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة، الدكتور إبراهيم بن محمد البريكان، دار السنة، المملكة العربية السعودية –الخبر، دار ابن عفان–جمهورية مصر العربية– القاهرة، الطبعة الخامسة: ١٤١٨هـ–١٩٩٧م.

– المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، د. عثمان جمعة ضميرية، مكتبة السوادي، المملكة العربية السعودية، جدة، ط الأولى المعدّلة: ١٤٢٥هـ–٢٠٠٥م.

– الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت. الطبعة الأولى للنسخة كاملة : (١٤٣٣هـ –٢٠١٢م).

–مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، الشيخ د. ناصر بن عبد الكريم العقل، الطبعة الأولى: ١٢ / ٩ / ١٤١٢هـ، دار الوطن للنشر.

–محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً، د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط الأولى: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

– مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية : ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

–المصطلح الأصولي عند الشاطبي ، فريد الأنصاري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، الإسكندرية، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ –٢٠١٠م.

–مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين، د. محمود الطحان، مكتبة التراث، الكويت، ط الثانية: ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

–المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

– منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة: السابعة ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.

– المقنع لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى(٦٢٠) مع الشرح الكبير متن المقنع، لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، (المتوفى: ٦٨٢هـ) مع الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة الإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ط: ١٤١٩هـ –١٩٩٨م.

–الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية (دراسة نقدية)، د. مفرح بن سليمان القوسي، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

– الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

–موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة " عرضًا ونقدًا "، سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى: ١٤١٦هـ –١٩٩٦م.

–من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، د. حسن حنفي، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى: ٢٠٠٥م.

–وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط الثالثة: ٢٠٠٤م.

* * *

- Sa‘īd, B. (1984). Mafhūm tajdīd al-dīn. Kuwait:Dār Al-Da‘wah.
- Sufī, A. (2005). Al-Usūl allatī bana alayhā al-mubtadi‘ah madh-habahum fī al-Sifāt wa al-radd alayhā min kalām sheikh al-Islām Ibn Taymiyah (2nd ed.). Riyadh: Dār ADHwā’ Al-Salaf.

* * *

- Al-TaHHān, M. (1986). Mafhūm al-tajdīd bayn al-sunnah al-nabawiyyah wa bayn ad‘iyā’ al-tajdīd al-mu‘āSirīn (2nd ed.). Kuwait: Maktabat Al-Turāth.
- Al-Qurtubī, M. (1988). Al-Muqaddimāt al-mumahidāt. Dār Al-Gharb Al-islāmī.
- Al-Maqdisī, A. (1998). Al-Muqni‘. A. Al-Turkī (Ed.). KSA: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da‘wah and Guidance.
- Al-Qawsī, M. (2002). Al-Mawqif al-mu‘āsir min al-manhaj al-salafī fī al-bilād al-arabiyyah: Dirasāh Naqdiyyah. Riyadh:Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Shātibī, E. (1997). Al-Muāfaqāt. M. Al-Salman (Ed.). Dār Ibn Affān.
- Al-Ghusun, S. (1996). Mawqif al-mutakalimīn min al-istidlāl bi NuSūS al-Kitāb wa al-sunnah: ArDHan wa naqdan. Riyadh: Dār Al-ASimah.
- Hanafī, H. (2005). Min al-naSS ila al-wāqi‘ muHāwalah li i‘ādat binā’ ilm uSūl al-fiqh. Beirut: Dār Al-Madār Al-Islāmī.
- Ibn DHuwaiyan, E. (1989). Manār al-sabīl fi sharH al-dalīl (7th ed.). Z. Al-Shāwīsh. Al-Maktab Al-Islāmi.
- Ibn Taymiyyah. (n.d.). Al-Muswaddah fi usūl al-fiqh. M. AbdulHamīd (Ed.). Dār Al-Kitāb Al-Arabī.
- Malikawī, M. (1985). Aqīdat al-tawhīd fī al-Quran al-Karīm. Riyadh: Dār Ibn Taymiyyah.
- QahTān, & Alyān, R. (2002). Usūl al-dīnal-Islāmī (2nd ed.). Amman:Dār Al-Fikr.

- Al-Sajastānī, U. (1998). NaqDH al-imām Abī Sa'īd Uthmān Ibn Sa'īd Ali Al-Marīsī Al-Jahmī al-anīd fīma iftra ala Allah Az wa Jal min Al-Tawhīd. R. Al-Alma'ī (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Swaini', U. (1994). Al-Minhāj ila uSūl al-dīn aqīdat al-firqah al-najiyyah ahl al-sunnah wa al-jamā'ah. Riyadh:MaTābi' Al-Firdows Al-Tijāriyyah.
- Al-Mu'tazilī, M. (1403AH). Al-Mu'tamad fī uSūl al-fiqh. Kh. Al-Mays (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Ghāmidī, H. (2008). MuHawalāt al-tajdīd fī uSul al-fiqh wa da'wātih: Dirāsatan wa taqwiman. Al-Imam Muhammad Ibn Saud University.
- Al-Buraykān, E. (1997). Al-Madkhal li dirāsat al-aqīdah al-islāmiyyah ala madh-hab ahl al-sunnah wa al-jamā'ah (5th ed.). Khobar: Dār Al-Sunnah & Egypt: Dār Ibn Affān.

- DHamīriyyah, U. (2005). Al-Madkhal li dirāsat al-aqīdah al-islāmiyyah. Jeddah: Maktabat Al-Sawadī.
- Al-Mawsū'ah al-fiqhiyyah al-Kuwītiyyah. (2012). Kuwait: The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
- Al-Rāzī, A. (1986). Mujmal al-lughahli Ibn Fares (2nd ed.). Z. SulTān. Beirut: Mu'sassat Al-Risālah.
- Al-AnSārī, F. (2010). Al-MuSTalaH al-uSūlī ind Al-Shātibī. Cairo: Dār Al-Salām for Printing, Publishing and Distribution.

- Huwaidī, F. (1982). Al-Quran wa al-sultān humūm Islāmiyah mu‘āsirah (2nd ed.). Dār Al-Shurūq.
- Al-Hanafi, M. (1418AH). Qawāti‘ al-adillah fi al-uSūl. M. Al-Shāfi‘ī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Baraktī, M. (1986). Qawā‘id al-fiqh. Karachi: Al-Sadaf.
- Al-Farāhīdī, A. (n.d.). Kitāb al-ain. M. Al-Makhzūmī & E. Al-Sāmirā’ī (Eds.). Dār wa Maktabat Al-Hilāl.
- Al-Masrī, M. (n.d.). Lisān al-arab. Beirut: Dār Sādir.
- Al-Hanbalī, Sh. (1982). Lawāmi‘ al-anwār al-bahiyyah wa sawāTi‘ al-asrār al-athariyyah li sharH al-durrah al-muDHiyah fī aqd al-firqah al-maraDHiyyah (2nd ed.). Damascus:Mu’assasat wa Maktabat Al-Khāfiqayn.
- Al-Rāzī, M. (1997). Al-MaHSūl (3rd ed.). T. Al-Alwānī (Ed.). Mu’assasat Al-Risālah.
- Al-Abdullatīf, A. (n.d.). Masā’il al-furū‘ al-wāridah fī masā’il al-aqīdah. Al-Shaikh Abdulazīz Al-Abdullatīf Website.
- Al-Hamām, Z. (2015). MaSādir al-talaqqī ind al-ashā‘irah. Egypt:Dār Al-Hadī Al-Nabawī& Riyadh: Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Rāzī, F. (1984). Ma‘ālim uSūl al-dīn. T. Sa‘ad (Ed.). Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī.
- Al-Namlah, A. (1999). Al-Muhadhab fī ilm uSūl al-fiqh al-muqāran. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.

- Al-Suyūtī, A. (2003). Al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-mā'thūr. Hajr Center for Research (Ed.). Egypt: Dār Hajr.
- Al-Shāfi'ī, J. (2001). SharH al-waraqāt fi usul al-fiqh. H. Afānah. Maktabat Obeikan.
- Al-Sajastānī, U. (1995). Al-Radd ala al-jahamiyyah (2nd ed.). B. Al-Badr (Ed.). Kuwait: Dār Ibn Al-Athīr.
- Ibn Taymiyyah, T. (2002). Al-Risālah al-Safadiyyah. A. Al-Sa'ad, S. Al-Hulaymī & A. Al-Dimashqī (Eds). Riyadh: Maktabat ADHwā' Al-Salaf.
- Al-Fārābī, I. (1987). Al-SiHāH taj al-lughah wa SiHāH al-arabiyyah (4th ed.). A. ATTār (Ed.). Beirut: Dār Al-Ilm li Al-Malayīn.
- Al-ASbahānī, A. (1984). Al-DHu'afā'. F. Hamadāh (Ed.). Casablanca: Dār Al-Thaqāfah.
- Al-Farra', M. (1990). Al-Iddah fi uSul al-fiqh (2nd ed.). A. Al-Mubārakī (Ed.). (n.p.).
- Al-Khun, M., & Mistū, M. (2011). Al-Aqīdah Al-islamiyyah: Arkānuhā, Haqā'iquhā, Mufsidātuhā (7th ed.). Damascus/Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Khun, M. (2007). Al-QaT'i wa al-zhannī fī al-thubūt wa al-dalālah ind al-usulīyin. M. Al-Khun (Ed.). Damascus: Dār Al-Kalim Al-Tayeb.
- Hilmī, M. (2007). Qawā'id al-manhag al-salafī fī al-fikr al-Islāmī (3rd ed.). Alexandria: Dār Al-Da'wah.

- Arkūn, M. (1998). Tarīkhiyat al-fikr al-Arabī al-Islāmī (3rd ed.). Hishām Sālih (Trans.). Beirut: Al-Markaz Al-Thaqāfī Al-Arabī.
- Al-Asqalānī, M. (n.d.). Al-Tanbīh wa al-radd ala ahl al-ahwa' wa al-bida'. M. Al-Kawtharī (Ed.). Egypt: Al-Maktabah Al-Zhariyah li Al-Turāth.
- Al-Turābī, H. (1984). Tajdīd usūl al-fiqh al-Islāmī. Jeddah:Al-Dār Al-Saudiyyah.
- Al-Mazzī, Y. (1980). Tahdhīb al-kamal fi asma' al-rijal. B. Ma'rūf. Beirut: Mūassasat Al-Risālah.
- Al-Kūfī, A. (1984). Tarīkh al-thuqāt. Dār Al-Bāz.
- Al-San'ānī, A. (n.d.). Tafsīr Abdulrazzāq Al-San'ānī.Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Sa'dī, A. (2002). Al-TawDHīh wa al-bayān li shajarat al-eman: Tafsīruh, uSūluh wa mawāriduh, wa min aye shay' yastamid fawā'iduh wa thamarātuh. A. Abdulmaqsūd (Ed.). Riyadh: Dār ADHwa' Al-Salaf.
- Al-Sufyānī, A. (1987). Al-Thabāt wa al-shumūl fī al-Sharī'a al-Islāmiyyah (Doctoral Dissertation). Umm Al-Qura University.
- Al-Shaybanī, I. (1974). Al-Jīm. E. Al-Abyarī& M. AHmad (Eds.). Cairo:The General Organization for Government Printing Offices.
- Al-Shādhilī, A. (1983). Had al-Islam wa Haqīqat al-eman. Makkah: Umm Al-Qura University.

- Al-KhaTīb, S. (n.d.). Mashru‘iyyat al-ijtihād fī furū‘ al-i‘tiqād (Unpublished Research).
- Al-Khalūtī, A. (n.d.). Bi lughat al-sālik li aqrab al-masālik. Dār Al-Ma‘arif.
- Al-Qaffārī, N. (1414AH). Usūl al-dīn ind al-a’immah al-arba‘ah wāHidah. Riyadh: Dār Al-WaTan.
- Al-QahTānī, T. (2014). Al-Talāzum bayn al-aqīdah wa al-sharī‘a wa athāruh. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Rāzī, F. (1986). Al-Arba‘īn fī uSūl al-dīn. A. Al-Saqqā (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Kullīyāt Al-Azharīyyah.
- Al-Shithrī, S. (1997). Al-Tafrīk bayn al-usūl wa al-furū‘. N. Al-Shithrī (Ed.). Riyadh: Dār Al-Muslim for Publishing and Distribution.
- Al-Shithrī, S. (2005). Al-Usūl wa al-furū‘haqiqatahā, wa al-farq baynahumā, wa al-ahkām al-muta‘aliqah bihemā: Dirāsah nazhariyyah taTbīqiyyah. Dār Qunūz Ishbīlyā.
- Arkūn, M. (2001). Al-Islām, Orobbā, al-gharb: Rihānāt al-ma‘na wa irādāt al-haymanah (2nd ed.). Hishām Sālih (Trans.). Beirut: Dār Al-Sāqī.
- Al-Sulamī, A. (2005). Usūl al-fiqh alladhī lā yasa‘ al-faqih Jahluh. Riyadh: Dār Al-Tadmuriyyah.
- Al-Ijtihād fi al-shari‘a al-Islāmiyyah wa buhūth aukhra. (1984). Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud University, Scientific Council, Issue(2).

- Al-Baghdādī, A. (2002). Usūl al-dīn. A. Shams Al-Dīn (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, M. (n.d.). Al-Tārīkh al-kabīr. Hyderabād: Dā'irat Al-Ma'ārif Al-Uthmāniyyah.
- Al-Ghāzalī, M. (2006). Al-Arba'īn fī uSūl al-dīn. Jeddah: Dār Al-Minhāj.
- Al-Hanafī, M. (1992). Radd al-muHtār ala al-durr al-mukhtār (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Fikr.
- Al-Hamad, M. (2002). Rasa'il fi al-aqīdah. Riyadh:Dār Ibn Khuzaymah.
- Al-Jābirī, M. (2004). Wujhat nazhar naHwa i'ādat binā' qaDHāyā al-fikr al-Arabī al-mu'āSir (3rd ed.). Beirut: The Centre for Arab Unity Studies.
- Al-Jawzī, J. (1406AH). Al-DHu'afā' wa al-matrūkūn. A. Al-QāDHī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Jīzānī, M. (2014). Manhajiyāt uSūliyyah (2nd ed.). Riyadh:Maktabat Al-Rushd.
- Al-Jurjānī, A. (1405AH). Al-Ta'rīfāt. E. Al-Abyarī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī.
- Al-Jwainī, A. (2002). Al-Irshād ila qawati' al-adillah fi usūl al-i'tiqād (3rd ed.). M. Mūsa & A. AbdulHamīd (Eds.). Cairo: Al-Khānjī.
- Al-Jwainī, A. (n.d.). Al-Talkhīs fī usūl al-fiqh. A. Al-Nibalī & B. Al-Umarī (Eds). Beirut: Dār Al-Bashā'r Al-Islamiyyah.

Arabic References

- Abū Al-Majd, A. (1985). Hiwār lā Muwājahah: Hiwār Hawl al-Islam wa al-asr. Majallat Al-Arabī, Vol (7).
- Al-Abdullatīf, S. (2011). Al-Ta'rīfātal-i'tiqadiyah (2nd ed.). Madār Al-WaTan for Publishing.
- Al-Andalusī, I. (2004). Al-Usūl wa al-furū'. A. Al-Irāqi, S. Abu Wāfiyah, & I. Hilāl (Eds.). Cairo: Maktabat Al-Thaqāfah Al-Dīniyyah.
- Al-Ansārī, Z. (n.d.). Asna al-maTalib fi sharH rawDH al-Talib. Dār Al-Kitāb Al-Islamī
- Al-Aql, N. (1412AH). MabāHith fī aqīdat ahl al-suannah wa al-jamā'ah wa mawqif al-Harakāt al-islāmiyyah al-mu'āsirah minhā. Dār Al-WaTan for Publishing.
- Al-Aql, N. (1412AH). Al-Talāzum bayn al-aqīdah wa al-sharī'a. Riyadh: Dār Al-WaTan.
- Al-Ash'arī, A. (2011). Al-Ibānah 'an usūl al-dīyānah. S. Al-Usaimī (Ed.). Riyadh: Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Ashqar, U. (2004). Al-Aqīdah fī Allah (15th ed.). Amman: Dār Al-Nafā'is.
- Al-Baghdādī, M. (1990). Al-Tabaqāt al-kubra. M. ATa (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

The Concepts of Main and Sub-principles of the Creed and Their Erroneous Application

Dr. Tāriq Sa'īd Al-QaHTānī
College of Da'wa and Fundamentals of Religion Department of the Creed
Islamic University in Madinah

Abstract:

Research title: (Origins and branches concept in confession and its improper applications)

Research idea: to illustrate concept of origins and branches, the relation between origins and branches concepts and divisional concepts in religion such as Faith, Islam and Shari'a, also release the proper controller for origins and branches concept in confession.

Research objective:

1. Illustrate that religion is inclusive and the existed division do not underestimate religion categories.
2. Illustrate that the religion division is coherent.

Results:

1. There are mistakes made by researchers about definition of Religions origins.
2. There are improper applications of religion dividing to origins and branches to underestimate Shari'a application in order to accept philosophical concepts as they consider that the religion is origin and Shari'a is a branch.
3. There are improper uses through dividing religion to similar categories to origins and branches.

تخصيص العام بذكر بعضه
تأصيلاً وتطبيقاً

د. وليد بن فهد الودعان

قسم أصول الفقه ـ كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تخصيص العام بذكر بعضه
تأصيلاً وتطبيقاً

د. وليد بن فهد الودعان
قسم أصول الفقه ـ كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

مسألة تخصيص العام بذكر بعضه من مسائل التخصيص الأصيلة التي حظيت بمكانة وشهرة بين العلماء ولها حضور ظاهر في كتبهم، وقد يبدو للناظر من أول وهله سهولتها، ووضوح مدركها غير أن السابر لغورها والمتأمل لها يتبين له اشتباهها بغيرها اشتباهاً مؤثراً في إعمالها.وهذا البحث يعنى ببحث المسألة وتوضيح إشكالاتها وتمييزها عن غيرها مما قد يشتبه بها، وتحرير ضوابطها،وحقيقة الخلاف فيها حتى يمكن للفقيه التطبيق عليها مع بيان شيء من الأثر الفقهي للمسألة.

وقد خلُص البحث إلى أن الأصوليين يقيّدون المسألة بأن يرد حكم خاص ببعض ما ورد به العام، وأن يكون الخاص موافقاً لحكم العام، وألا يكون له مفهوم معتد به، وقد نُسب الخلاف في المسألة لأبي ثور ، ولم يتحرّر لي صحته، وظهر لي في البحث أنه ينظر للمسألة من جهتين:من جهة النطق، وفيها يقال إن الفرد المندرج في العام لا يمكن أن يكون مخصّصاً للعام، لعدم المنافاة، ومن هذه الجهة يتفق القائلون بالمفهوم والنافون له، ويمكن القول إن هذا الموضع محل اتفاق، أما من جهة المفهوم ، فالمنافاة ظاهرة، وهذه الجهة هي موضع الإشكال، ولذا فالظاهر أنه لا خلاف في المسألة من حيث أصلها، وإنما يقع الخلاف في تحقيق مناطها بحسب ضابط المفهوم المعتدّ به، ومن هنا بُني الخلاف فيها على الخلاف في مفهوم اللقب.

وقد تبيّن في البحث صلة هذه المسألة بمسألة العطف على العام، وحالات المطلق والمقيّد.

المقدّمة:

الحمد لله على كماله وإحسانه، والشكر له على توفيقه وامتنانه، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيماً لشأنه، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وصفيه وخليله، وخيرته من خلقه، عليه وعلى آله وصحبه أتم صلاة وأفضل تسليم. أما بعد:

فإن مباحث التخصيص من المباحث الأصيلة التي تحتل مكانة كبيرة عند الأصوليين، وذلك لما لها من تعلق بفهم دلالات النصوص ودفع التعارض الذي قد يقع بينها، ومن مسائل التخصيص: تخصيص العام بذكر بعضه، وهي مسألة مشهورة تطرق لها الأصوليون في مباحث العام ومخصِّصاته، وقد رأيت بحث هذه المسألة لأمور:

أولاً: لما حظيت به هذه المسألة من شهرة بين العلماء، وحضور ظاهر في كتب الأصوليين والفقهاء.

ثانياً: مع شهرة هذه المسألة إلا أن طرق الأصوليين لها كان طرقاً مختصراً لا يعدوا كونه أسطراً محدودة، وقد يبدو للناظر من أول وهله سهولة المسألة، ووضوح مدركها. وهذا ما بدا لي حين بدء النظر فيها. غير أن السابر لغورها والفاحص المتأمل لها يتبين له وعورتها واشتباهها بغيرها اشتباهاً مؤثراً في إعمالها.

ولهذا كانت المسألة بحاجة إلى توضيح إشكالاتها وتمييزها عن غيرها مما قد يشتبه بها، وتحرير ضوابطها حتى يمكن للفقيه التطبيق عليها.

ثالثاً: أنني لم أطلع على دراسة خاصّة للمسألة مع حاجتها لذلك.

وقد كان هدفي من هذا البحث:

- بيان ضابط تخصيص العام بذكر بعضه.
- توضيح علاقة المسألة بالمسائل التي قد تشتبه بها أو لها علاقة بها.
- تحرير ما نقل من الخلاف في المسألة.
- بيان شيء من الأثر الفقهي للمسألة.

وقد قسَّمت البحث إلى تمهيد وخمسة مباحث وخاتمة، وهي:

تمهيد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العام لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف التخصيص لغة واصطلاحا.

المبحث الأول: ترجمة المسألة.

المبحث الثاني: ضوابط المسألة.

المبحث الثالث: علاقة المسألة بمسائل أخرى.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: علاقة المسألة بمسألة العطف على العام.

المطلب الثاني: علاقة المسألة بالمطلق والمقيّد.

المطلب الثالث: علاقة المسألة بمفهوم اللقب.

المبحث الرابع: بيان الخلاف في المسألة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: الأقوال في المسألة.

المطلب الثالث: تحرير نسبة القول لأبي ثور.

المطلب الرابع: دليل القولين في المسألة.

المطلب الخامس: الترجيح.

المبحث الخامس: أمثلة وتطبيقات للمسألة.

ثم الخاتمة ، وفيها أهم نتائج البحث.

وقد سلكت في البحث المنهج الآتي:

١. الاستقراء التام للمصادر والمراجع المتقدِّمة والمتأخرة بحسب الإمكان.

٢. جمع أقوال العلماء في المسألة، مع الحرص على تحقيق نسبة الأقوال بالرجوع إلى المصادر المعتبرة.

٣ـ الرجوع إلى جميع المواضع المحتملة لبحث المسألة عند الأصوليين، بل والاستفادة مما ذكره الفقهاء حين التطبيق على المسألة.

٤. العناية بالجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي.

٥. الإحالة إلى المصدر بذكر اسمه والجزء والصفحة إذا كان النقل منه بالنص، وبذكر ذلك مسبوقا بكلمة (ينظر) إذا كان النقل منه بالمعنى.

٦ـ العناية بالتوثيق لكل ما أذكر، وعزو نصوص العلماء إلى كتبهم مباشرة إلا إن تعذر ذلك.

٧. عزو الآيات ببيان اسم السورة ورقم الآية في صلب البحث بعد ذكر الآية مباشرة، وتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث.

٨. ذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر والمراجع بعد نهاية البحث.

هذا وإني قد اجتهدت في تحرير مباحث لم ينصَّ عليها الأصوليون بصريح أقوالهم، وإن من المعلوم عرضة البشر للتقصير والخطأ إلا من عصمه الله تعالى من الأنبياء والمرسلين، فما كان في هذا البحث من صواب فبفضل الله تعالى وحسن توفيقه، وما كان من خطأ فأستغفر الله منه، والله من وراء القصد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

تمهيد:

قبل الحديث عن مسألة تخصيص العام بذكر بعضه يحسن بنا بيان معنى العام والتخصيص، وذلك لورودهما في عنوان البحث، ولأن فهم المسألة متعلق بهما، وفي المطلبين الآتيين توضيح ذلك:

المطلب الأول: تعريف العام لغة واصطلاحا.

العام: أصله من عَمَّ يعم عموماً من باب قعد فهو عَامٌّ[1]:

وقد جاء هذا الأصل على معان، منها:

أولا: الشمول والإحاطة: ومنه قولهم: عمَّ المطر، وعَمَّهُمْ بالعطيَّة، وعمَّهُم الأمرُ يَعُمُّهم عُموماً: أي شَمِلهم، والعامّةُ خلاف الخاصَّة[2]، ومنه العمامة، وتَعَمَّمْتُ: كورت العِمَامَةَ على الرأس[3].

ولعل منه: العَمُّ أخو الأب، والجمع أعْمام وعُمُوم وعُمُومة.

ثانياً: الجمع والكثرة: وكلُّ ما اجتمع وكَثُرَ عَمِيمٌ، والجمع عُمُمٌ، ويقال: يَلُمُّهم: أي يجمعهم، وعَمْعَمَ الرجلُ: إذا كَثُرَ جيشُه بعد قِلَّة، والعَمُّ: الجماعة، وقيل الجماعة من الحَيّ[4].

ويقرب منه معنى التمام: يقال شيء عَمِيمٌ: أي تام، وجارية عَمِيمَةٌ وعَمَّاءُ طويلة تامةُ القَوامِ والخَلْقِ، والذكر أعَمٌّ، والعَمَمُ عِظَم الخَلْق في الناس وغيرهم، والعَمَم الجسم التامُّ، يقال إن جِسمه لعَمَمٌ، وأمر عَمَم تامٌّ عامٌّ[5].

ثالثاً: الطول والعلو: ومنه العَمِيمُ الطويل من الرجال والنبات، ويقال: اعْتَمَّ النبتُ اعْتِماماً إذا التفَّ وطال.

---

(١) ينظر: المصباح المنير(١٦٣).

(٢) ينظر: الصحاح(٥/١٩٩٣) المصباح المنير(١٦٣)لسان العرب(٤/٣١١٢).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة(٤/١٦) المصباح المنير(١٦٣) لسان العرب(٤/٣١١١).

(٤) ينظر: مقاييس اللغة(٤/١٧)لسان العرب(٤/٣١١٣).

(٥) ينظر: الصحاح(٥/١٩٩٢)لسان العرب(٤/٣١١٢).

ومنه: عُمِّمَ الرجل - بالبناء للمفعول - سوّد، لأن تيجان العرب العَمائم فكلما قيل في العجم تُوِّجَ من التاج قيل في العرب عُمِّمَ، والمُعَمَّم: السيد الذي يُقلِّده القومُ أُمُورَهم، ويلجأ إليه العَوامُّ[1]، ولعل منه يقال: قد عَمَّمْناك أَمْرَنا: أي ألزمناك[2].

وقد ذكر الأصوليون أن العام الاصطلاحي مأخوذ من معنى الشمول[3]، ولا يخفى قربه أيضاً من معنى الجمع والكثرة.

أما العام في الاصطلاح، فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، إلا أن من أحسن هذه التعريفات - في نظري - وأقلها عرضة للنقد[4] تعريف الرازي، حيث عرَّفه بأنه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع الواحد[5].

وقوله: اللفظ: جنس، والتعبير باللفظ يجعل العموم مختصاً بالألفاظ لا المعاني عند الإطلاق[6].

وقوله: المستغرق: فصل يخرج به ما يلي:

أولاً: النكرات كقولك: رجل، لأنه لا يستغرق الجنس، وإنما يفيد الجنس على سبيل البدل[7].

ثانياً: التثنية والجمع، لأن لفظ رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة(٤/ ١٥) الصحاح(٥/ ١٩٩٢) لسان العرب(٤/ ٣١١١-٣١١٢)المصباح المنير(١٦٣).

(٢) ينظر: لسان العرب(٤/ ٣١١٢).

(٣) ينظر: أصول السرخسي(١/ ١٢٥) الإبهاج(٤/ ١١٩٣) البحر المحيط(٣/ ٥).

(٤) ينظر للاعتراض عليه والمناقشات حوله: الإحكام(٢/ ٢٤٠) نفائس الأصول (٤/ ١٧٣٩) الإبهاج (٤/ ١٢٢١)التحبير شرح التحرير(٥/ ٢٣١٤).

(٥) المحصول(٢/ ٣٠٩)، وهو قريب من تعريف أبي الحسين في المعتمد(١/ ٢٠٣) مع إضافة إليه، وينظر لتعريفه: العدة (١/ ١٤٠) أصول السرخسي(١/ ١٢٥) اللمع(٢٦) المستصفى(٢/ ٣٢) التمهيد(١/ ٩)البحر المحيط(٣/ ٥).

(٦)ينظر: المحصول(٢/ ٣١٠).

(٧) ينظر: المعتمد(١/ ٢٠٤) المحصول(٢/ ٣٠٩) الإبهاج(٤/ ١٢١٩).

ثالثاً: ألفاظ العدد كقولنا خمسة، لأنه صالح لكل خمسة، ولا يستغرقه[1].

وقوله: لجميع ما يصلح له: احتراز عما لا يصلح ؛ فإن عدم استغراق (ما) لمن يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له: أي لعدم صدقها عليه[2].

وقوله: بحسب وضع واحد: احتراز عن اللفظ المشترك، وما له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً[3].

المطلب الثاني: تعريف التخصيص لغة واصطلاحا.

التخصيص: مصدر خصَّص يخصِّص تخصيصاً.

وخَصَصْتُهُ بكذا أَخُصُّهُ خُصُوصاً وخصوصية بالفتح أفصح ، والضم لغة: إذا جعلته له دون غيره، و خَصَّصْتُهُ بالتثقيل مبالغة ،واخْتَصَصْتُهُ به فَاخْتَصَّ هو به: أي انفرد به، واختص الشيء اصطفاه واختاره، وتَخَصَّصَ وخَصَّ الشيء خُصُوصًا: خلاف عم فهو خَاصٌّ، وخصّصَه واخْتصّه :أَفْرَدَه به دون غيره[4].

وأصل الكلمة من خصّ، وهو أصل يدلُّ على الفُرْجة والثُّلمة. فالخَصَاص الفُرَج والخَصَاصة: الإملاق. والثُّلْمة في الحال. والخَصَاصةُ الخَلَل والثَّقْبُ الصغير[5].

ومن الباب خَصَصْت فلاناً بشيءٍ خَصُوصِيَّةً، بفتح الخاء، لأنّه إذا أُفرِد واحدٌ فقد أوقَع فُرْجَةً بينه وبين غيره[6].

والتخصيص الاصطلاحي مشتق من الاختصاص بالشيء وهو الانفراد به ، وذلك أن الدليل المخصِّص يختص بالأفراد المُخْرجة من لفظ العموم دون غيرها[7].

---

(١) ينظر: المعتمد(١/ ٢٠٤) المحصول(٢/ ٣٠٩-٣١٠).

(٢) ينظر: الإبهاج(٤/ ١٢٢٠).

(٣) ينظر: المحصول(٢/ ٣١٠)الإبهاج(٤/ ١٢٢٠).

(٤) ينظر: الصحاح في اللغة(٣/ ١٠٣٧) المصباح المنير (٦٥)لسان العرب(٢/ ١١٧٣)المعجم الوسيط(٢٣٧).

(٥) ينظر: مقاييس اللغة(٢/ ١٥٢)لسان العرب (٢/ ١١٧٤).

(٦) ينظر: مقاييس اللغة(٢/ ١٥٣).

(٧) ينظر: رفع النقاب(١/ ٤٦١).

وعُـرِّف التخـصيص فـي الاصـطلاح بتعريفـات متعـددة[1]، ومـن أحـسنها تعريـف ابـن السبكي ، فقد عرَّفه بأنه: قصر العام على بعض أفراده[2].

ويراد بالقصر: تخصيص شيء بشيء وحصره فيه[3].

والتعبير بلفظ القصر أعم من تعبير بعضهم بلفظ الإخراج[4] ؛ لأن كل قصر إخراج ولا عكس ؛ فالإخراج يستدعي سبق الدخول أو تقديره ، والقصر قد يكون كذلك ، وقد يكون مانعاً من الدخول مطلقاً[5].

والتقييد بالعام : يخرج غيره كالمطلق والمشترك.

وقوله : "قصر العام" : المراد من قصر العام قصر حكمه ، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه ، لكن لفظاً لا حكماً ،والكلام على حذف مضاف أي حكم العام[6] فبذلك يخرج إطلاق العام وإرادة الخاص ، فإن ذلك قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه[7].

ولم ينصَّ على كون القصر بدليل ؛ لأن القصر الشرعي لا يكون إلا به، فالتقدير قصر الشارع العام على بعض أفراده، فأضيف المصدر إلى مفعوله وحذف الفاعل للعلم به[8].

ولم يقيَّد العام باللفظ ليشمل اللفظ وما قام مقامه كالمفهوم، وليشمل ما عمومه عرفي أو عقلي[9].

---

(١) ينظر: البرهان(١/٤٠٠) اللمع(٧٧) العدة(١/١٥٥) المحصول(٣/٧) الإحكام للآمدي(٢/٣٤٣)شرح تنقيح الفصول(٤٧)البحر المحيط(٣/٢٤١) ميزان الأصول(١/٤٣٧) كشف الأسرار(١/٤٤٨) التحبير(٦/٢٥٠٩).

(٢) جمع الجوامع(٤٧)، وتبعه الأنصاري في لب الأصول مع شرحه غاية الوصول (٧٨).

(٣)ينظر: التعريفات(١٤٧)الكليات للكفوي(٧١٦-٧١٧).

(٤) كالرازي والبيضاوي. ينظر: المحصول(٣/٧) منهاج الوصول(٥٣).

(٥) ينظر: تشنيف المسامع(١/٣٥٨).

(٦) ينظر: حاشية العطار(٢/٣١).

(٧) ينظر: التحبير(٦/٢٥١١).

(٨) ينظر: تشنيف المسامع(١/٣٥٨)، التحبير(٦/٢٥١١) حاشية العطار(٢/٣١).

(٩) ينظر: تشنيف المسامع(١/٣٥٨).

أما الحنفية فقد عرَّفوا التخصيص بأنه: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن[1].

وقولهم: بدليل مستقل: أي بكلام مستقل في إفادته المعنى بنفسه، وليس متعلقاً بغيره[2]، وهذا يخرج المخصّصات المتصلة؛ لأن المخصِّص يشترط فيه معنى المعارضة للعام، وليس الأمر كذلك في المخصّصات المتصلة ؛ إذ هي لبيان أنه ما خرج بها لم يدخل تحت العام[3].

واشترطوا أن يكون مقترناً : أي موصولاً زمناً بالعام المذكور عقبه[4]، ويخرج بذلك الناسخ؛ فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً[5].

* * *

(١) كشف الأسرار(٤٤٨/١)، وينظر لتعريفه:فصول البدائع(٥٥/٢) التقرير والتحبير(٢٤١/١ـ٢٤٢)، وقيَّده صاحب المنار بالمستقل اللفظي لإخراج دليلي العقل والحس، فلا يسمى التقييد بهما تخصيصاً .ينظر: المنار مع شرح ابن ملك (٢٩٦) فتح الغفار(٩٧/١)، وبعض الحنفية جعل ذلك من التخصيص. ينظر: التحرير مع التقرير والتحبير(٢٤٣/١)تيسير التحرير(٢٧٣/١).

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح(٧٤/١).

(٣)ينظر: كشف الأسرار(٤٤٨/١) فصول البدائع(٥٥/٢).

(٤) ينظر: التقرير والتحبير(٢٤٢/١)، وبعضهم قيَّده بأن يكون ذلك في التخصيص الأول دون الثاني. ينظر : نهاية الوصول لابن الساعاتي (٤٨٢/٢) فتح الغفار(٩٧/١) شرح ابن ملك على المنار(٢٩٧).

(٥)ينظر: كشف الأسرار(٤٤٨/١)فصول البدائع(٥٥/٢).

المبحث الأول: ترجمة المسألة.

اختلفت عبارات الأصوليين في ترجمة المسألة، فعبَّر عنها أبو الحسين البصري بـ: "ذكر بعض ما شمله العموم"[1]، وتبعه الأسمندي إلا أنه صاغ العبارة على هيئة السؤال، فقال: "باب في أن ذكر بعض ما شمله العام هل يوجب تخصيص العام أم لا؟"[2].

وعبَّر أبو الخطاب بقوله: "إذا علّق العموم حكماً على أشياء، وورد لفظ يقيّد تعليق ذلك الحكم على بعضها"[3].

وعبَّر عنها الرازي بقوله: "تخصيص العام بذكر بعضه"[4].

وتبعه القرافي[5]، والصفي الهندي[6].

وقال الآمدي: "إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام"[7].

وقال ابن الحاجب: "إذا وافق الخاصُ حكم العام "[8].

وقريباً منه قول ابن مفلح: "إذا وافق خاص عاماً "[9].

وعبَّر البيضاوي بقوله : "إفراد فرد لا يخصّص"[10]،وشرحه ابن السبكي، فقال: "إذا أفرد الشارع فرداً من إفراد العام بالذكر، وحكم عليه بما حكم على العام"[11].

---

(١)المعتمد(٣١١/١).

(٢)بذل النظر (٢٥٦).

(٣)التمهيد(١٧٥/٢).

(٤)المحصول(١٢٩/٣).

(٥)في العقد المنظوم(٣٦٩/٢)بينما قال في شرح تنقيح الفصول(١٧٢): "ذكر بعض العموم لا يخصِّصه".

(٦)ينظر: نهاية الوصول(١٧٥٥/٥).

(٧)الإحكام(٤٠٨/٢)،وفي منتهى السول(١٥٠) قال:" إذا ورد لفظ خاص موافق للعموم في بعض صوره".

(٨)المختصر(٤٨٤/٢)، وقريباً منه في منتهى الوصول(٩٨).

(٩) أصول ابن مفلح(٩٧٦/٣)، ومثله في نهاية الوصول لابن الساعاتي(٤٩٠/٢)التحرير مع التحبير(٢٧٠١/٦).

(١٠)منهاج الوصول(٥٩).

(١١)الإبهاج(١٥٣٥/٤)،واختصره في جمع الجوامع(٥٢)، فقال: "ذكر بعض أفراد العام"، وقيّده في البحر المحيط(٢٢٠/٣) بقوله:" ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم".

وقريباً منه قول ابن الهمام: "مسألة: إفراد فرد من العام بحكمه"[1]، وتبعه ابن عبد الشكور[2].

وذهب بعض الأصوليين إلى طريقة أخرى في عنوان المسألة فذكرها على طريقة التعارض، قال المجد:" اذا كان نصان أحدهما عام والآخر خاص لا يخالفه فلا تعارض بينهما إذا لم يكن للخاص مفهومٌ يخالفه"[3].

ومع ما سبق من الاختلاف في الألفاظ إلا أنها ألفاظ لا تزال متقاربة في بيان عنوان المسألة ، إلا أن أنسب هذه التراجم من جهة اختصار العبارة ووفاء المعنى ترجمة الرازي ، ولذا اخترتها لتكون عنوان البحث.

وقد وجدت تعبيراً مغايراً لما سبق من جهة لفظه وعمومه، وذلك في تهذيب الفروق للمكي، حيث قال:" والصحيح عند العلماء أنه لا يخصِّصه كان أمراً أو نهياً أو خبراً، فإن جزء الشيء لا ينافيه، فلذا قالوا: إن المثال لا يخصِّص القاعدة"[4].

وهذه العبارة واردة عند بعض الفقهاء[5]، ويقصد بالمثال الجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصاله إلى فهم المستفيد ، ومن شأن المثال ألا يكون مخصّصا لما هو توضيح له[6].

ولا يظهر لي أن من أطلق هذا اللفظ يريده ترجمة للمسألة ، وإنما يريد أن المسألة تندرج تحت هذه القاعدة العامة، إذ لا شك أن هذا التعبير أعمّ من المسألة، فيندرج في المثال الفرد من العام وغيره.

* * *

(١)مختصر التحرير لابن الهمام(١٢٦).

(٢) ينظر: مسلّم الثبوت(٣٥٥/١).

(٣)المسودة (٣٢٦/١)،وعنه في القواعد والفوائد الأصولية (٢٩٣).

(٤) تهذيب الفروق(٣٦٣/١). وتبعه على هذا الإطلاق بعبارة: إن المثال لا يخصص: في سلّم المطالع(٢٣١).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي (٤٦١/٤)حواشي الشرواني والعبادي (٣٢٩/٤).

(٦) ينظر :كشاف اصطلاحات الفنون(١٤٤٧/٢).

المبحث الثاني: ضوابط المسألة.

بالنظر في كلام الأصوليين في هذه المسألة يظهر أنهم يقيّدون هذه المسألة بضوابط، وفيما يلي توضيح هذه الضوابط:

الضابط الأول: أن يرد حكم خاص ببعض ما ورد به العام.

قال الآمدي في ترجمة المسألة:" إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام"[1].

وهذا ظاهر في كلام الأصوليين، ونصّ على ذلك كل من تكلم على المسألة، وقد مر قريباً في عنوان المسألة النقل عنهم بما يفيد هذا الضابط.

وذكر البعض هنا يشمل الفرد فأكثر، ولهذا عبّر بعضهم بالفرد من أفراد العام، قال ابن السبكي:" إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام بالذكر، وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصِّصاً للعموم، خلافاً لأبي ثور"[2].

وكذلك الحكم في إفراد فردين فأكثر[3].

وورود الخاص لا يُشترط أن يكون في كلام منفصل عن العام، بل قد يكون متصلاً بالعام أو منفصلاً، وقد ذكر بعض الأصوليين ما قد يكون ظاهره اقتصار الأمر على ورود الخاص بعد العام في كلام منفصل عنه، قال الأسنوي:" إذا حكم على العام بحكم ثم أفرد منه فرداً، وحكم عليه بذلك الحكم بعينه في كلام آخر منفصل عن الأول، فلا يكون إفراده بذلك تخصيصاً للعام: أي حكماً على باقي أفراده بنقيض ذلك"[4].

---

(١)الإحكام(٢/٤٠٨).

(٢) الإبهاج(٤/١٥٣٥). وينظر: التمهيد للأسنوي(٤١٥).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج للشيرازي(٢/٦٨٥).

(٤)التمهيد(٤١٥).

وقد يرشّح هذا أن الأصوليين يتتابعون على التمثيل للمسألة بقوله صلى الله عليه وسلم : (أيما إهاب دبغ فقد طهر)[1]، فإنه عام في كل إهاب، وقوله صلى الله عليه وسلم في شاة لمولاة ميمونة: (دباغها طهورها)[2]، وهما كما ترى حديثان منفصلان.

والظاهر لي أن هذا ليس مقصوداً، بل جرياً على الغالب، وقد نصّ بعضهم على أن المسألة تشمل ما إذا ذُكرا في لفظ واحد كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[البقرة: ٢٣٨]، أو ذكر كل على حدته[3].

---

(١) رواه الترمذي في جامعه، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت(٤/٢٢١/١٧٢٨)،والنسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة(٧/١٩٥/٤٢٥٢) ،وابن ماجه في سننه، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت(٢/١١٩٣/٣٦٠٩)، وقال الترمذي:"حسن صحيح" .

(٢) ينظر:الوصول(١/٣٢٩)المحصول(٣/١٢٩) الإحكام(٢/٤٠٨) منهاج الوصول(٥٩) نهاية الوصول(٥/١٧٥٦) المختصر لابن الحاجب(٢/٤٨٤) أصول ابن مفلح(٣/٩٧٦) التحبير(٦/٢٧٠٢) مختصر التحرير لابن الهمام(١٢٦) ، والحديث بهذا اللفظ:لم أجده في قصة ميمونة، قال في التقرير والتحبير(١/٣٤٣):" هذا اللفظ لم أقف عليه في شاة ميمونة، بل في الميتة مطلقاً، كما أخرجه أحمد، وأقرب لفظ وقفت عليه في شاة ميمونة إلى هذا اللفظ ما أخرج الطحاوي، والبزار، والبيهقي عن ابن عباس قال:"ماتت شاة لميمونة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:(هلا استمتعتم بإهابها فإن دباغ الأديم طهورها)، وقد عزاه ابن الملقن في تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج(٣٤)للبزار في مسنده البحر الزخار(١١/٣٧٣/٥٢٠٣)، والطبراني في المعجم الكبير(١١/١٧٦/١١٤١١)بلفظ: (إن دباغ الأديم طهوره)، وقد رواه أيضا الإمام أحمد في مسنده(٥/ ٤٦٤/٣٥٢١)، وقال البزار:" هذا الحديث لا نعلم رواه عن يعقوب بن عطاء عن أبيه إلاَّ شعبة ، وقد رُوِي عن عطاء ، عَن ابنِ عباس من وجوه"، وتعقَّبه ابن الملقن، فقال: "قلت: لا يضره ذلك، فإن شعبة إمام، وتفرد الثقة بالحديث لا يضر.نعم الشأن في يعقوب بن عطاء . وهو ابن أبي رباح . فقد قال أحمد في حقه : منكر الحديث، وقال ابن معين وأبو زرعة : ضعيف ،وأما ابن حبان فذكره في الثقات"، وقال ابن حجر في فتح الباري(٩/ ٦٥٨) :"وفي لفظ مسلم من هذا الوجه عن ابن عباس:سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؟ فقال:(دباغه طهوره)، وفي رواية للبزار من وجه آخر قال:(دباغ الأديم طهوره)، وجزم الرافعي، وبعض أهل الأصول أن هذا اللفظ ورد في شاة ميمونة، ولكن لم اقف على ذلك صريحاً مع قوة الاحتمال فيه، لكون الجميع من رواية ابن عباس".
ومن اللطيف هنا ما أشار إليه البرماوي في الفوائد السنية(٢/٥٢١) من خطأ من نسب الشاة لميمونة ، وإنما هي لمولاتها. وقد يجاب بأن هذا من باب التجوز.

(٣)ينظر: نشر البنود(١/٢٥٩) نثر الورود(١/٣١٢)فتح الودود(١٧٦).

وهذا ظاهر إطلاق الأصوليين في المسألة، فهم لا يقيّدونها بالمنفصل، وقد مثّل بعض الأصوليين للمسألة بما حصل فيه العطف ،كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[النحل: ٩٠]، فالإحسان بلام التعريف عام في جميع أنواع الإحسان، فيندرج فيه إيتاء ذي القربى[١].

لكن قد يقال إنْ وَلِيَ الخاصُ من الأفراد العامَبغير فاصل فما الفرق بينه وبين المخصّصات المتصلة؟.

والجواب عن هذا أن يقال: إن من المخصّصات المتصلة ما هي متميزة بصورتها كالاستثناء والشرط ، فلا تشتبه بالفرد الخاص.

ومنها ما يحتاج إلى تمييز كالصفة والبدل، أما الصفة؛ فالتخصيص فيها بالأوصاف، والتخصيص في هذه المسألة إنما يكون بالأشخاص والأفراد، فلو قال: في الإبل صدقة، ثم قيل: في الإبل السائمة صدقة. فالتقييد هنا يقتضي التخصيص؛ لأنه من باب الأوصاف[٢].

وهذا الفرق لا يجري في الصفة المتصلة، بل وفي المخصّص المنفصل إذا كان وصفاً.

أما البدل فقد يشابه هذه المسألة، وإرادة المتكلم لا يحصل بها التمييز، ولذا فالظاهر لي ان الفرق حينئذ يكون بالفاصل كالعطف.

وما سبق من الحديث عن المخصّصات المتصلة إنما يجري على رأي الجمهور في المخصّصات المتصلة، أما الحنفية فيفارقون الجمهور؛ فهم لا يسمّون المخصّص المتصل مخصّصاً عندهم، بل هو نوع من البيان، وإذا كان بياناً فلا ترد المسألة هنا؛ إذ لا مجال للتخصيص؛ لأن من شرط التخصيص حصول معنى المعارضة، وليس ذلك في المخصصات المتصلة؛ لأنها لبيان أنه ما خرج بها لم يدخل تحت العام، فلا تسمى تخصيصاً، بل تسمى بياناً[٣].

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول(١٧٢)التحبير(٦/٢٧٠٢).

(٢) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع(١/٣٩٢).

(٣)ينظر:كشف الأسرار(١/٤٤٨)فصول البدائع(٢/٥٥).

الضابط الثاني: أن يكون الخاص موافقاً لحكم العام.

وقد نصَّ على ذلك الآمدي، فقال: " إذا ورد لفظ خاص موافق للعموم في بعض صوره "[1].

وابن الحاجب، فقال: "الجمهور: "إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص"[2].

وذكر القرافي أن هذا شرط المسألة، فقال: " وهذه المسألة مشروطة بالإتفاق في الحكمين كقولنا: اقتلوا المشركين. اقتلوا عبدة الأوثان، وهم بعض المشركين. والحكم في الكلامين في وجوب القتل "[3].

وشرح معنى ذلك الأسنوي، فقال: " إذا أفرد الشارع فردًا من أفراد العام أي: نصّ على واحد مما تضمّنه، وحكم عليه بالحكم الذي حكم به على العام فإنه لا يكون مخصّصاً له "[4].

وقال المحلي: "الأصح أن (ذكر بعض أفراد العام) بحكم العام (لا يخصّص) العام "[5]، وشرحه العطار، فقال: "قوله: بحكم العام: وأما بغير حكمه فيخصّصه من العام "[6].

ونصَّ على ذلك كثير من الأصوليين[7].

ولا فرق بين أن يكون مدلول الخاص موافقاً لكل حكم العام أو بعضه، ولذا قال ولي الدين العراقي: "وفهم من قول المصنف: ولو بأخص من حكم العموم :أنه لا فرق بين أن

---

(١) منتهى السول (١٥٠).

(٢) المختصر (٢/ ٤٨٤)، وشرحه الاسترباذي في شرحه (١/ ٣١٤): "إذا وافق حكم الخاص حكم العام: إي مدلول الخاص بعض مدلول العام".

(٣) العقد المنظوم (٢/ ٣٦٩).

(٤) نهاية السول (٢/ ٤٨٤).

(٥) البدر الطالع (١/ ٤٠٢).

(٦) حاشية العطار (٢/ ٦٩).

(٧) ينظر: السراج الوهاج (١/ ٥٨٧) أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ٩٧٦) فصول البدائع (٢/ ١٤٣) البحر المحيط (٣/ ٢٢٠) التمهيد للأسنوي (٤١٥).

يذكر لذلك الفرد جميع حكم العام، أو بعض حكم العام، كما لو لم يذكر في حديث ميمونة إلا بعض أحكام الطهارة كالصلاة فيه أو بيعه"[1].

وقد أشار لذلك الأسنوي، فقد عَقَد مسألة أشار فيها إلى قريب من هذا المعنى، فقال: "إذا ذكر العام، وذكر قبله أو بعده اسم لو لم يصرَّح به لدخل فيه. أي في العام. إلا أنه حكم عليه بحكم أخصّ مما حكم به على بقية الأفراد الداخلة فيه، فهل يكون إفراده يقتضي عدم دخوله في العام أم لا ؟"، ومثّل لها بما: لو أوصى لزيد بعشرة دنانير وبثلث ماله للفقراء وزيد فقير[2].

وبناء على ما سبق إن كان الخاص مخالفاً لمدلول العام فإنه يقتضي التخصيص، ولا تعلَّق له بهذه المسألة. ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨] مع قوله تعالى: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق: ٤]، فالأولى عامة، والثانية خاصة، والحكم فيهما مختلف، ففي الأولى تربص ثلاثة قروء، وفي الثانية وضع الحمل، وإذا اختلف الحكم كان العام مخصوصا بالخاص.

الضابط الثالث: ألا يكون له مفهوم معتد به:

وهذا قيد آخر، فإذا اتفقا في الحكم فيشترط ألا يكون للخاص مفهوم مخالفة.

وقد مثّل له الأسنوي كما لو قيل: اقتلوا المشركين، ثم قيل: اقتلوا المشركين المجوس[3].

---

(١) الغيث الهامع (٣٣٠)، وقوله المصنّف يريد به ابن السبكي، وقوله: "ولو بأخص من حكم العموم" ليس موجوداً في كل النسخ، ولذا علَّق في حاشية العطار (٢/ ٦٩): "كذا وقع في نسخة من المتن، وشرح عليها العراقي"، ثم ذكر قوله السابق.

(٢) التمهيد (٤١٦).

(٣) ينظر: نهاية السول (٢/ ٤٨٥).

ومثّل له الزركشي بقوله:(في أربعين شاة شاة)[1]، مع قوله:(في سائمة الغنم زكاة)[2]، فتخرج المعلوفة من قوله:(في أربعين شاة شاة)[3].

وقد أشار إلى هذا القيد بعض الأصوليين كأبي يعلى؛ فقال في أثناء كلام له عن المسألة: "وإن كان له دليل خطاب؛ فإنه يقضى بدليل خطابه على العام؛ فيخرج منه ما تناوله دليله"[4].

وذكر ذلك أبو الطيب الطبري، والقفّال الشاشي[5]، وصرَّح أبو الخطاب ببناء المسألة على دليل الخطاب بعد أن مثّل بما لو قال :إن حنثتم فلا تكفروا بالعتق ، ثم قال:إذا حنثتم فلا تكفروا بعتق كافر، قال أبو الخطاب:" فإن هذا ينبني على دليل الخطاب؛ فمن يقول ليس بحجة يقول لا يجب العتق أبداً، لأن النهي يفيد التأبيد، ولا يخص النهي المقيد؛ لأنه بعض ما دخل تحته، والشيء لا يُخصّ بذكر بعض ما دخل تحته، ومن يقول بدليل الخطاب يقول تخصيصه بالكافرة يدل على أنه يجوز أن يكفِّر بالمسلمة، فيخص به اللفظ المطلق، ويكون كأنه نهى في الموضعين عن الكافرة، ويجعل دليل الخطاب بمنزلة النطق في وجوب الاستعمال"[6].

---

(١) رواه بهذا اللفظ: ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الغنم(١/٥٧٧/١٨٠٥)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الزكاة، باب كيف فرض الصدقة(٤/٨٨) من حديث ابن عمر، وهو عند أبي داود،كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة(٢/١٥٤/١٥٦٨) بلفظ:(وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة)، وبنحوه الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم(٣/٨/٦٢١)، وقال:"حديث ابن عمر حديث حسن، والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء، وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهري عن سالم بهذا الحديث ولم يرفعوه، وإنما رفعة سفيان بن حسين"، وقال البخاري: "أرجو أن يكون محفوظاً ، وسفيان بن الحسين صدوق"، ينظر: نصب الراية(٢/٣٣٨) البدر المنير(٥/٤١٧).

(٢) قال ابن الملقن في تذكرة المحتاج(١٢.١١):"هذا الحديث رواه البخاري بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق. وهذا لفظه: (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة) الحديث بطوله"، ثم ذكر عن ابن الصلاح قوله: "أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: (في سائمة الغنم الزكاة) اختصار منهم للمفصّل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصب".وينظر: البدر المنير(٥/٤٥٩)، والحديث الذي ذكره رواه البخاري ، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم(١/٤٤٩/١٤٥٤).

(٣)ينظر: البحر المحيط(٣/٢٢٣).

(٤)العدة(٢/٦٣٠).

(٥)ينظر: البحر المحيط(٣/٢٢٣).

(٦) التمهيد(٢/١٧٨-١٧٩).

ونصَّ عليه آخرون[1]:

قال ابن دقيق: "ينبغي أن يقيّد ذلك التخصيص بما ليس له مفهوم كالألقاب، فأما ما له مفهوم كالصفات، فعلى القول بالمفهوم أجازوا تخصيص العموم به"[2].

وقال الزركشي: "لا يخفى أن صورة المسألة إذا كان الخاص موافقا لحكم العام، فإن كان له مفهوم يخالفه كالصفة، فهي مسألة تخصيص العموم بالمفهوم"[3].

وصرَّح باشتراط ذلك التفتازاني، فقال:"(إذا وافق الخاص العام في الحكم)بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام"[4].

لكن يشكل عليه قول الأسنوي:"لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله أن ذكر البعض لا أثر له وإن اقترن بما هو حجة"[5].

وما ذكره الأسنوي عنهما هو فهم من كلامهما، ولم يصرّحا به فيما رأيت، أما الآمدي فقال:" وأما إن كان دّالا على نفيهما، أو نهى عنهما كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً كافراً، فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلولهما، والجمع بينهما في النفي؛ إذ لا تعذر فيه"[6].

وأما ابن الحاجب، فقال: "فإن كانا نفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً"[7].

---

(١)ينظر: شرح العضد(٣/٨٧) فصول البدائع(٢/١٤٣) الغيث الهامع(٣٣٠).

(٢) شرح الإلمام(١/١٥٥)، وعنه البحر المحيط(٣/٢٢٣).

(٣)تشنيف المسامع(١/٣٩٣)، وينظر:البحر المحيط(٣/٢٢٣)تيسير الوصول(٤/٤٧،٥١).

(٤) حاشية التفتازاني(٣/٨٧).

(٥)نهاية السول (٢/٤٨٥).

(٦) الإحكام(٣/٨)،وشرحه الأسنوي في نهاية السول(٢/٥٠٠)فقال: "وهو يريد أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد، فيمكن العمل بهما، ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيّد".

(٧) مختصر المنتهى(٢/٨٦٢).

وتنصيصهما على العمل بهما دون مراعاة المفهوم يعني عدم اعتبار قيد المفهوم، والظاهر لي أن كلامهما يتعلق بجانب تعارض المطلق مع المقيّد نطقاً، وهذا الجانب ليس محلاً للتقييد؛ إذ لا تعذر في العمل بهما، ولكنهما لم يتعرضا لجانب المفهوم وهل يقيّد به العموم.

أما الحنفية فقد أطلق بعضهم هذا الضابط؛ كقول الفناري: "الخاص الذي يوافق العام في الحكم إن كان له مفهوم معتبر يدل به على نفي الحكم عن غيره يخصصه كما مرّ، وإلا فلا خلافاً لأبي ثور"[1].

وقيَّده بعضهم، فقال في فواتح الرحموت: "(إفراد فرد من العام بحكمه) أي بحكم العام الموافق له (لا يخصِّصه إلا إذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائليه)"[2].

والظاهر لي أن هذه المسألة يجري النظر فيها من جهتين:

الأولى: التخصيص بالمنطوق، وهذا يتفق فيه الحنفية مع الجمهور.

الثانية: التخصيص بالمفهوم، وهذا ما يقع فيه الخلاف بينهم.

فإذا قيل: اقتلوا المشركين، ثم قيل: اقتلوا المشركين المجوس، فالحنفية والجمهور يذهبون إلى أن المجوس فرد من أفراد المشركين، فلا يخصّصه من حيث اللفظ.

لكن مفهوم ذكر المجوس منع قتل غيرهم من أجناس المشركين، وإثبات هذا المفهوم وكونه مخصّصاً لعموم اللفظ الأول موضع نزاع مع من لا يحتج بالمفهوم كالحنفية؛ فإنهم يرون منع قتل غير المجوس أمراً مسكوتاً عنه، بخلاف الجمهور فيرون إعمال المفهوم، وحينئذ يكون المفهوم معارضاً للعموم، فمن ذهب إلى التخصيص به حكم بتخصيص العموم بالمفهوم، وإلا فلا.

---

(١) فصول البدائع (٢/١٤٣).

(٢) فواتح الرحموت (١/٣٥٥).

وبناء على ما ذكر فهذا الضابط ليس محلاً للاتفاق، بل هو متأثر بالخلاف في موضعين:

الأول: الخلاف في مفهوم المخالفة والاحتجاج به.

والثاني: الخلاف في التخصيص به.

علماً أن موضع الكلام في هذه المسالة إنما هو في الأفراد، ولذا فالمفهوم الممكن فيها المفهوم المتعلق بالأفراد لا الأوصاف.

وإذا تبيّن ما سبق فإنه يفهم من كلامهم السابق وتعليلهم قصر الكلام على مفهوم المخالفة، أما إن كان الخاص له مفهوم موافقة فإنه لا يؤثر، ولذا قال الزركشي: "صورة المسألة أن يكون الخاص مفهومه موافقاً، فإن كان مفهوم مخالفة مثل: خبر القلتين[1]، وسائمة الغنم بالنسبة إلى قوله:(لا ينجسه شيء)[2]،وقوله:(في أربعين شاة شاة)، ونحوه، فهذه مسألة تخصيص العموم بالمفهوم"[3].

---

(١)هو حديث: (إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث) رواه أبو داود في سننه ،كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء(٦٣/٤٣/١)، والترمذي في جامعه، أبواب الطهارة، باب منه(٦٧/٩٧/١)، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب التوقيت في الماء(٥٢/٤٩/١)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب مقدار الماء الذي لا ينجس(٥١٧/١٧٢/١)، والإمام أحمد في مسنده(٤٨٠٣/٤٢٢/٨)، وصحّحه الحاكم في المستدرك (١٣٢/١)، والبيهقي في سننه الكبرى(٢٦٠/١)، وأبو عبد الله بن مندة، والطحاوي، وعبد الحق، وابن دقيق، وابن الملقن، ومن المتأخرين أحمد شاكر في تحقيقه للترمذي، والألباني ،وغيرهم، وقال يحيى بن معين : "إسناد جيد"، وقال الخطابي في معالم السنن(مع السنن٤٤/١): "كفى شاهداً على صحّته أن نجوم الأرض من أهل الحديث قد صحّحوه وقالوا به، وهم القدوة وعليهم المعوّل في هذا الباب"، وقال النووي: "هذا الحديث حسّنه الحفاظ وصحّحوه ، ولا تقبل دعوى من ادعى اضطرابه"، وذهب إليه الشافعي ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأبو عبيد ، وابن خزيمة ، وغيرهم .

وأعلّه بعض العلماء كابن عبد البر في التمهيد(٣٣٥/١)، وابن القيم في تهذيب السنن(١٠٦/١)، وقد أطال العلماء في الكلام على الحديث. ينظر: نصب الراية(١٠٤/١) البدر المنير(٤٠٤/١)إرواء الغليل (٦٠/١).

(٢) حديث:(الماء طهور لا ينجسه شيء): رواه أبو داود في سننه ،كتاب الطهارة، باب في بئر بضاعة(٦٦/٤٥/١) والترمذي في جامعه، أبواب الطهارة ، باب ما جاء الماء لا ينجسه شيء(٦٦/٩٥/١)، والنسائي في سننه، كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة(٣٢٥/١٩٠/١)، والإمام أحمد في مسنده(١١١١٩/١٩٠/١٧)، وصحَّحه الإمام أحمد، وابن حزم، وابن الملقن، وقال الترمذي:" هذا حديث حسن، وقد جوَّد أبو أسامة هذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بُضاعة أحسن مما روى أبو أسامة، وقد روى هذ الحديث من غير وجه عن أبي سعيد"، وذكر عنه ابن الملقن أنه صحَّحه في بعض النسخ، وقال النووي: "صحّحه يحيى بن معين ، والحاكم ، وآخرون من الأئمة الحفّاظ"، وأعلَّه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام(٢٢٤/٥). ينظر: نصب الراية(١١٣/١) البدر المنير(٣٨١/١).

(٣)البحر المحيط(٢٢٣/٣).

وعلّة هذا أنه يشترط وجود المنافاة بين العام والخاص، ولا منافاة هنا.

وأشير في ختام هذا المبحث إلى أن هذه الضوابط هي التي نصَّ عليها الأصوليون في بحث المسألة، وإلا فإنه يمكن أن يضاف إلى ذلك جملة من مواضع الخلاف التي أثرت في المسألة، ومنها مثلاً ألا يكون العام متأخراً عن الخاص، فإن كان فيجري فيه الخلاف في مسألة العام بعد الخاص هل يعتبر ناسخاً، ومثله إذا عُلم التاريخ[1].

والحنفية يشترطون في المخصِّص أن يكون مقترناً، فإذا تراخى دليل التخصيص كان ناسخاً[2].

وعلى هذا فيكون الكلام في مسألة تخصيص العام بذكر فرد من أفراده من باب "التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض، مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به" كما قال الأسنوي[3].

ولذا فلا ينبغي أن تقيّد المسألة بكل ما كان موضعاً للخلاف، إذ لو جرينا على تقييدها بذلك لعسر الأمر، لكن ينبغي للناظر في المسألة حين التطبيق أن ينظر في قيودها التي يختارها بناء على ترجيحه في المسائل الأصولية.

* * *

(١) ينظر للخلاف في المسألة: جمع الجوامع(٥٣)البحر المحيط(٤٠٩/٣)التحبير(٢٦٤٣/٦)فواتح الرحموت(٣٤٥/١).

(٢) ينظر: كشف الأسرار(٤٤٨/١)فصول البدائع(٥٥/٢).

(٣)نهاية السول (٤٨٥/٢).

المبحث الثالث: علاقة المسألة بمسائل أخرى.

بالنظر في كلام الأصوليين حول المسألة تبين لي تعلقها بمسائل أخرى، ولتحرير النظر فيها أرى أن من المهمّ قبل عرض الخلاف فيها الحديث حول علاقتها بالمسائل الأخرى ، وذلك ليتضح المقصود بالمسألة، وليتحرر موضع الخلاف فيها، وتبين لي بالبحث والنظر أن المسائل التي لها تعلق بهذه المسألة ثلاث مسائل، وبيانها مع توضيح علاقتها بالمسألة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: علاقة المسألة بمسألة العطف على العام.

المتأمل في كتب الأصوليين يجد اختلافاً بيّناً في ترجمة مسألة العطف على العام:

فالرازي مثلاً ذكر المسألة فيما ظن أنه من مخصّصات العموم مع أنه ليس كذلك، وترجم لها بقوله: "عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام"، ثم مثّل لها بحديث: (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده)[1] ، ثم في باب العموم ذكر: "المسألة العاشرة : العطف على العام لا يقتضي العموم"، ومثّل لها بقوله تعالى:﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]، وهذا عام، وقوله تعالى:﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة: ٢٢٨] خاص[2].

بينما ترجم لها الآمدي بقوله: "العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف؟"، ومثّل بالحديث والآية[3].

---

(١) المحصول(٣/١٣٦)، والحديث جاء عن غير واحد من الصحابة، منهم عبد الله بن عمرو: رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر(٣/١٢٥/٢٧٥١)، والإمام أحمد في مسنده (١١/٤٢٣/٦٨٢٧)، والبيهقي في سننه الكبرى(٨/٢٩)، وصحّحه أحمد شاكر في تحقيقه للمسند(٦/٣٢٥/٦٨٢٧)، والألباني في إرواء الغليل(٧/٢٦٥).

(٢) المحصول (٢/٣٨٨).

(٣) الإحكام(٢/٣١٦)، وهذه الترجمة قد انتقدت بأنها تشمل ما لا خلاف فيه، وهو ما لو قال : ولا ذو عهد في عهده بحربي فلا يسع أحداً أن يقول : باقتضاء العطف على العام هنا العموم مع كون المعطوف خاصاً

وقال البيضاوي: "عطف العام على الخاص لا يخصّص"، ومثّل لها بالحديث، ثم عقد مسألة أخرى: "عود ضمير خاص لا يخصّص"، ومثّل لها بالآية[1].

وعبَّر أبو الخطاب بقوله: "هل يجب أن يضمر في المعطوف جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه؟"، ومثّل بالحديث[2].

وتبعه المرداوي، فقال: "لا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يضمر في المعطوف عليه"[3].

ولما رأى ابن الحاجب الترجمة بذلك مختلّة عبَّر عنها بقوله:"مسألة: قال الحنفية: مثل قوله: (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده) معناه بكافر، فيقتضي العموم إلا بدليل، وهو الصحيح"[4].

والظاهر أن هنا مسألتين:

الأولى: هي أن يكون المعطوف خاصاً والمعطوف عليه عاماً، ويحتاج المعطوف إضماراً ليستقيم المراد به، فهل يجب أن يضمر في المعطوف العموم المضمر في المعطوف عليه؟ قال ابن السبكي موضحاً ذلك: "والمقصود بالمسألة إنما هو أن إحدى الجملتين إذا عطفت على الأخرى، وكانت الثانية تقتضي إضماراً لتستقيم كقوله: (ولا ذو عهد في عهده) على ما يدعيه الحنفيون ،فإنها لا تستقيم عندهم بدون إضمار، فهل يضمر ما تقدم ذكره إن كان عاماً اقتضى العطف عليه تقدير العام، وكان العطف على

ومنهم من صحّح الترجمة بالعطف على العام، وأن هذا خرج مخرج اللقب على المسألة لا لمراعاة قيودها. ينظر: رفع الحاجب(٣/ ١٧٩) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٤٥٣.٢٤٥٤).

(١) منهاج الوصول(٥٩.٦٠).

(٢) التمهيد (٢/ ١٧٢).

(٣) التحبير(٥/ ٢٤٥٠).

(٤) مختصر المنتهى(٢/ ٧٥٩ـ٧٦٠). وقد ذكر ابن السبكي وغيره أن هذا سبب عدول ابن الحاجب عن الترجمة للمسألة.ينظر: رفع الحاجب(٣/ ١٨٠)التحبير(٥/ ٢٤٥٤).

العام يقتضي العموم لذلك، أو يضمر مقدار ما يستقيم به الكلام فقط ؛ لأن ما وراءه تقدير لا حاجة إليه ؟"[1].

وهذه يمكن أن يمثّل لها بالحديث ؛ لأن المعطوف عليه عام ، وهو قوله لا يقتل مؤمن بكافر ، والمعطوف خاص، وهو قوله:(ولا ذو عهد في عهده)، وهو يحتاج إلى إضمار ليستقيم به الكلام.

ومن عبّر بقوله: العطف على العام هل يوجب العموم؟ فظاهر، إذ مقصوده عطف الخاص على العام هل يوجب عمومه؟ قال الأسنوي:" واعلم أن من الناس من يعبّر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافاً للحنفية, وهو أيضا صحيح فإن الحنفية قالوا: لو أن الكافر المذكور في الحديث عام للحربي والذمي, لكان المعطوف أيضاً كذلك، لكنه ليس كذلك, فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذمي"[2].

ومن قال : عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام فمراده أن المعطوف عليه، وهو قوله:(لا يقتل مؤمن بكافر) عام، والمعطوف خاص، وهو قوله:(ولا ذو عهد في عهده)، ومعنى كونه خاصاً عند الحنفية أي: ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي ، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون المعطوف عليه مخصَّصاً بما خُصّص به المعطوف[3].

والثانية: هي أن يكون المعطوف خاصاً والمعطوف عليه عاماً، وفي المعطوف ضمير خاص فهل يخصص اللفظ العام الذي سبقه؟ وهي التي قصدها البيضاوي بقوله: "عود ضمير خاص لا يخصّص"، ويُمثّل لها بالآية.

---

(١) رفع الحاجب (٣/ ١٧٩).

(٢)نهاية السول (٢/ ٤٨٧-٤٨٨).

(٣)ينظر:المحصول(٣/ ١٣٦).

وهذه المسألة تندرج في عموم لفظ الآمدي: "العطف على العام هل يوجب العموم؟".

وأما قول الرازي: "العطف على العام لا يقتضي العموم"، فقد فسَّره القرافي بقوله:"تقريره أن الله تعالى لما قال : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]،ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة: ٢٢٨] لا يقتضي صدر الآية العموم في آخرها، بل يجمل آخرها على الرجعيات فقط ؛ لأن العطف إنما يقتضي التشريك في الأحكام بين المفردات، وهاهنا وقع العطف بين جملتين، فجاز اختلافهما في العموم والخصوص"[1].

وهذه المسألة يعبّر عنها بعض الأصوليين بطريقة أعم[2]، ومنهم أبو الحسين البصري، حيث قال: "العموم إذا تعقبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم، هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط أم لا؟"[3].

ومن أمثلتها: قوله تعالى:﴿يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطلاق:١]، ثم قال تعالى:﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾[الطلاق:١]، يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في البائنة.

---

(١)نفائس الأصول(٤/ ١٩٠٥).

(٢) قال ابن السبكي في الإبهاج(٤/ ١٥٤٢) حين شرح قول البيضاوي :" عود ضمير خاص لا يخصّص"، قال:"عود الضمير الى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام؟ وإن شئت قلت: إذا عُقِّب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصيغة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله، بل في بعضه، فهل يوجه ذلك تخصيصه؟"، وينظر :الفوائد السنية(٢/ ٥١٧)، وقد ذهب الشيخ ابن عاشور في التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح(١/ ٢٦١) إلى أن المراد بالعطف في مسألة عطف الخاص على العام العطف اللغوي، وهو مطلق الرجوع لشيء، فيؤول إلى ذكر خاص مع عام في سياق واحد هل يقتضي سريان حكم أحدهما للآخر سواء كان الثاني أم الأول؟ فتندرج فيه جميع المسائل المذكورة.

(٣)المعتمد(١/ ٣٠٦).

وقوله تعالى :﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]ثم قال :﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾[البقرة: ٢٢٨] ، وهذا أيضا لا يتأتى في البائن[١].

وإذا تبيّن المقصود بالمسألة فإني لم أر أحداً من الأصوليين سوى بين هاتين المسألتين ومسألة البحث، بل الذي درجوا عليه إفراد مسألتنا بالبحث عن هاتين المسألتين[٢].

ومما يؤكد ذلك أن الكلام في المسألتين ليس في خصوص وعموم مطلقين، وإنما في عموم وخصوص مقيّدين بحاجة المعطوف إلى إضمار ليستقيم المراد به في المسألة الأولى، أو أن يكون في المعطوف ضمير خاص، فهل يخصِّص اللفظ العام الذي سبقه ؟كما في المسألة الثانية.

وأيضاً في أثناء نقاش المخالفين في المسألتين أشاروا إلى وقوع المسألتين في عطف الجمل، لا في عطف المفردات[٣].

وعلى هذا فالظاهر أن بين مسألة البحث وبين المسألتين المذكورتين عموماً وخصوصاً، وقد نصّ على ذلك العلوي، فقال:" وهذه المسألة أعمّ من مسألة عطف الخاص على العام، والعكس"[٤].

فالظاهر أن مسألة تخصيص العام بذكر بعضه تشمل بعمومها اللفظي هاتين المسألتين ، لكن سوق الخلاف الخاص في هاتين المسألتين ومنافاته للخلاف في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه يجعل الكلام فيهما مستثنى من القاعدة العامة.

---

(١) ينظر: المعتمد(٣٠٦/١) التمهيد(١٦٧/٢)المحصول (١٣٧/٣ــ١٣٨)قواطع الادلة(٢٠٤/١)البحر المحيط(٢٣٢/٣).

(٢) ينظر: المعتمد(٣٠٦/١، ٣١١) التمهيد(١٦٧/٢، ١٧٢، ١٧٥)المحصول(١٣٦/٣ـ١٣٧) البحر المحيط(٢٢٠/٣، ٢٣٢).

(٣) وقد سبق النقل عن القرافي، وابن السبكي بما يفيد ذلك ، وينظر أيضاً: المحصول(١٣٧/٣)نهاية السول(٤٨٧/٢).

(٤) نشر البنود(٢٥٩/١).

ومما يؤكد هذا أن بعض الأصوليين أشار إلى بعض مسائل العطف التي يمكن أن تندرج في الخلاف في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه، وهي:

المسألة الأولى: ما ذكره الزركشي في مسائل العطف ، وهي : إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله فهل يدل فيه التخصيص على أنه غير مراد باللفظ العام؟ ومثّل لها بقوله تعالى ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨][1].

وقد عبَّر البرماوي بقوله في التنبيهات على مسألة تخصيص العام بذكر بعضه:"يقرب من هذه المسألة: إذا عطف العام على الخاص نحو: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[البقرة: ٢٣٨]هل يدل العطف على أن المعطوف غير مراد في المعطوف عليه؟"[2].

وهذه المسألة ذكرها الأسنوي أيضاً، فقال:" إذا حكم على العام بحكم، ولكن صرّح مع ذلك أيضاً بفرد من أفراد ذلك العام معطوفاً محكوماً عليه بذلك الحكم كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[البقرة:٩٨]، وقوله:﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[البقرة: ٢٣٨] هل يقتضي عدم دخول ذلك الفرد في العام، لأن العطف يقتضي المغايرة أم لا، بل هو باق على عمومه، وفائدة التخصيص هو الاهتمام به؟"[3].

وقد مثّل بعض الأصوليين لمسألة تخصيص العام بذكر بعضه بأمثلة تندرج تحت هذا النوع، ومنها: قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[النحل: ٩٠]،

---

(١) ينظر: البحر المحيط(٣/٢٢٥).

(٢) الفوائد السنية(٢/٥٢٦-٥٢٧).

(٣) الكوكب الدري للأسنوي(٣٩٧).

فالإحسان عام، ويندرج فيه إيتاء ذي القربى، وقوله تعالى:﴿وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[النحل: ٩٠]، والمنكر عام، ويشمل بعمومه البغي[١].

وذكروا في هذه المسألة قولين:

القول الأول: عدم دخول ذلك الفرد في العام.

وبهذا قال أبو علي الفارسي، وابن جنّي[٢]، وقال الزركشي:"ظاهر كلام الشافعي يدل عليه؛ فإنه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر[٣]: إنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر، لأن العطف يقتضي المغايرة"[٤].

واستدلوا بدليلين:

الدليل الأول: أن العطف يقتضي المغايرة[٥].

---

(١)ينظر: شرح تنقيح الفصول(١٧٢)التحبير(٦/ ٢٧٠٢) رفع النقاب(٣/ ٤٤٩-٤٥٠)، وعطف الخاص على العام سمّاه بعض العلماء بالتجريد ،كأنه جرد من الجملة، وأفرد بالذكر تفصيلاً. ينظر: البرهان في علوم القرآن(٥٩٣).

(٢) ينظر: الكوكب الدري(٣٩٧) البحر المحيط(٣/ ٢٢٥)الفوائد السنية(٢/ ٥٢٧)، ونقله عنهما في: المساعد على تسهيل الفوائد(٢/ ٤٤٥)ارتشاف الضرب(٤/ ١٩٨٣)همع الهوامع(٥/ ٢٢٥)، وأما ابن جنّي، فقد قال في المحتسب(٢/ ٥٣):"وأنت لا تقول : جاء القوم وزيد، وقد جاء زيد معهم، لأن الشيء لا يعطف على نفسه، وكذلك قول الله تعالى : ﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[البقرة:٩٨] لا يكون جبريل وميكائيل داخلين في جملة الملائكة؛ لأنهما معطوفان عليهم، فلابد أن يكونا خارجين منهم، فأما قوله :

أكُرُّ عَلَيْهِمْ دَعْلَجًا وَلَبَانَهُ إذَا مَا اشتكَى وقعَ الرماحِ تَحَمْحَمَا

فيروى "لبانه" رفعاً ونصباً، فمن رفعه فلا نظر فيه؛ لأنه مبتدأ وما بعده خبر عنه. وأما النصب فعلى أنه أخرج عن الجملة "لبانه"، ثم عطفه عليه، وساغ له ذلك لأنه مازه من جملته إكباراً له وتفخيماً منه، كما ماز جبريلوميكائيل من جملة الملائكة تشريفاًلهما"، وقوله هذا محتمل، وقد يحمل على أن مراده أن العطف يقتضي المغايرة ولا بد، ووجود العموم والخصوص لا ينفي المغايرة ، وإن كانت المغايرة عند الإطلاق إنما تنصرف إلى ما لا يصدق أحدهما على الآخر.

(٣) يريد ما رواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر(١/ ٦٢٩/٢٨٣) عن أبي يونس مولى عائشة أنه قال:" أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، وقالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني ! ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[البقرة: ٢٣٨]، فلما بلغتها آذنتها، فأملت علي: (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين)، قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٤)البحر المحيط(٣/ ٢٢٥)، وينظر: الفوائد السنية(٢/ ٥٢٧).

(٥)ينظر: الكوكب الدري(٣٩٧) البحر المحيط(٣/ ٢٢٥).

الدليل الثاني: أن المخصوص بالذكر لم يدخل تحت العام؛ لأنا لو جعلناه داخلاً تحته لم يكن للإفراد فائدة[1].

القول الثاني: أنه داخل تحت العموم.

واستدلوا: بأن فائدته التأكيد: أي فكأنه ذكر مرتين مرة بالعموم ومرة بالخصوص[2].

وجزم به ابن مالك[3].

المسألة الثانية: وقد ذكرها الأسنوي، وهي إذا ذكر العام وذكر قبله أو بعده اسم لو لم يصرَّح به لدخل فيه أي في العام، إلا أنه حكم عليه بحكم أخصّ مما حكم به على بقية الأفراد الداخلة فيه، فهل يكون إفراده يقتضي عدم دخوله في العام أم لا ؟ ومثاله: لو أوصى لزيد بعشرة دنانير وبثلث ماله للفقراء وزيد فقير، فهل يجوز أن يعطى مع الدنانير شيئاً من الثلث باجتهاد الوصي لكونه فقيراً؟.

ثم ذكر أن فيها قولين للأصوليين، وفرّق بين هذه المسألة والتي قبلها، فجعل التي قبلها فيما إذا لم يستفد بإفراد ذلك الفرد زيادة على ما حكم به على الأفراد الداخلة في العام، أما هذه المسألة فقد حكم فيها على الفرد بحكم أخصّ[4].

المسألة الثالثة: وقد ذكرها جمع من الأصوليين في باب الأمر، وهي إذا أمر بأمر وكرّره[5] وكان أحدهما عاماً والآخر خاصاً سواء تقدم العام أو الخاص كأن قال: صم كل يوم صم يوم الجمعة:

---

(١)ينظر: البحر المحيط(٣/ ٢٢٥).

(٢)ينظر: الكوكب الدري(٣٩٧) البحر المحيط(٣/ ٢٢٥).

(٣) ينظر: التسهيل مع شرحه لابن مالك(٣/ ٣٥٠)ارتشاف الضرب(٤/ ١٩٨٣)الكوكب الدري (٣٩٧).

(٤)ينظر: التمهيد(٤١٦)، وقد نقل ذلك عن الروياني في البحر، ولم يفرّق الزركشي بين المسألتين، ولهذا ذكر الخلاف عن الروياني في المسألة السابقة.

(٥) يتعرض الأصوليون لهذه المسألة في باب الأمر بصيغة عامة: صيغة الأمر إذا وردت مكرّرة،ويُعبَّر عنها بعضهم بالأمرين المتعاقبين، وينقلون الخلاف: هل تقتضي التكرار أم التأكيد؟ ولا يفصِّل بعضهم، وبعضهم قد يفصِّل، ولكن لا يذكر الحالة المذكورة في البحث.ينظر: العدة (١/ ٢٧٨) المسودة (١/ ١١٥)

ومحل الكلام كما نصَّ عليه ابن أمير الحاج إذا تعاقبا، لا إذا تراخى أحدهما عن الآخر، فإن تراخي أحدهما عن الآخر عمل بهما سواء تماثلا أو اختلفا، وسواء كان الثاني معطوفاً أو غير معطوف[1].

وقسَّموا الأمر إلى حالين[2]:

الأول: أن يكون الثاني غير معطوف على الأول، فيكون في هذه الحالة تأكيداً له؛ لأن عموم أحد الأمرين دليل على أن الآخر ورد تأكيداً، لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام.

قال الباقلاني:"وكذلك إن ذكر في الثاني بعض ما اشتمل عليه العام الأول، نحو أن يقول: اقتلوا المشركين، ويقول: اقتلوا الوثنيين والمجوس، وأمثال هذا؛ لأن الثاني منه متناول لبعض ما تناوله الأول، فيجب حمل أمثال هذا على التأكيد"[3].

ولا يخفى أن هذه الحالة من باب تخصيص العام بذكر بعضه، ولا عطف فيها.

والثاني: أن يكون الثاني معطوفاً على الأول، كأن يقول: أوصيت لزيد وللفقراء بثلث مالي وزيد فقير، والفرق بين هذه الحالة والمسألة الثانية المنقولة عن الأسنوي أن تلك المسألة يُنصّ فيها على حكم الفرد بحكم زائد على ما حكم به على العام، بخلاف هذه الحالة فليس فيها تنصيص على الحكم.

وفي هذه الحالة وقع الخلاف بينهم:

الوصول لابن برهان(١٦١/١)الإحكام(٢٢٨/٢)رفع الحاجب(٥٣٦/٢)إحكام الفصول(٢١٣/١) التحبير (٢٢٧١/٥) التقرير والتحبير(٣٨٠/١)فواتح الرحموت(٣٩١/١).

(١)ينظر: التقرير والتحبير(٣٨١/١).

(٢)ينظر للمسالة وأحوالها، والخلاف فيها: المعتمد(١٧٦/١ـ١٧٧) المحصول(١٥٤/٢ـ١٥٥)نهاية الوصول(١٠١٧/٣ـ١٠١٨) التمهيد للأسنوي(٢٨٠)القواعد والفوائد الأصولية للبعلي(١٧٤)البحر المحيط(٣٩٥/٢).

(٣) التقريب والارشاد(١٤٢/٢).

القول الأول: لا يكون داخلاً تحت الكلام الأول، ونقله أبو الحسين عن القاضي عبد الجبار[1].

واستدلوا: بأن هذا هو مقتضى العطف، ولو كان داخلاً في الكلام قبله لما صحَّ العطف[2].

القول الثاني: بقاء العام على عمومه، وحمل الخاص على الاعتناء ، ونقله القرافي عن القاضي عبد الوهاب[3].

واستدلوا بدليلين:

الدليل الأول: أن شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافياً للعام، ولا منافاة هنا، بل الحكم متماثل بينهما[4].

الدليل الثاني: أن عادة العرب أنها إذا اهتمت ببعض أنواع العام خصّصته بالذكر إبعاداً له عن التخصيص ونفياً لإخراجه من العموم، فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم إخراجه، وإن توهم إخراج غيره[5].

القول الثالث: الوقف للتعارض بين ظاهر العموم وظاهر العطف، وهذا ما صنعه أبو الحسين البصري[6]، وتبعه الرازي[7].

وناقشه القرافي بما مضمونه إن العطف أولى، فتخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف، فالعمومات كثر فيها التخصيص، بخلاف العطف فلم يكثر فيه المخالفة والمجاز، فكان أولى[8].

---

(١)ينظر: المعتمد(١/١٧٦).
(٢)ينظر: المرجع السابق.
(٣)ينظر: شرح تنقيح الفصول(١٠٨)البحر المحيط(٢/٣٩٥).
(٤) ينظر: نفائس الأصول(٣/١٤٠٥).
(٥) ينظر: نفائس الأصول(٣/١٤٠٥)شرح تنقيح الفصول(١٠٨، ١٧٢)البحر المحيط(٢/٣٩٤-٣٩٥)
(٦)ينظر: المعتمد(١/١٧٦).
(٧)ينظر: المحصول(٢/١٥٥).
(٨) ينظر: نفائس الأصول(٣/١٤٠٥)نهاية الوصول(٣/١٠١٨).

المطلب الثاني: علاقة المسألة بالمطلق والمقيّد.

ما يتعلق بهذه المسألة من حالات المطلق والمقيّد هي حالة ما إذا اتفق الحكم واتحد السبب، ولا يخلو الأمر في هذه الحالة مما يلي:

أولاً : أن يكون المقيّد قد جاء وصفاً أو شرطاً مع المطلق في سياق واحد، فينبغي تقييده للمطلق ، قال ابن رشد:" إذا ورد العام مقيّداً بصفة أو مشترطاً فيه شرطٌ ما ، فالمصير إلى العمل به على الجهة التي اشترط فيه مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف"[1].

وذكر الصفة والشرط ليس من باب ذكر بعض أفراد العام.

ثانياً: أن يكونا في سياقين، فهنا لا يخلو الأمر من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكونا مثبتين ، أو في معنى المثبت كأن يكونا أمرين، أو خبرين، أو أحدهما أمراً والآخر خبراً[2].

وهنا قسّموا الأمر إلى حالين:

الأول : أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً: وهذه الحالة حقّها ألا تذكر من حالات المطلق والمقيّد ، غير أن من العلماء وبخاصة من المتقدمين من توسع فذكر هذه الحالة أيضاً.

وهذه الحالة قسّمها بعض الأصوليين إلى حالتين ، وهما:

أولاً: ألا يكون له مفهومٌ مخالف: فهنا يندرج الخاص في العام[3].

ومُثِّل له بقوله صلى الله عليه وسلم: (من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر)[4].

---

(١) الضروري(١١٦)، وينظر: قواطع الأدلة(٤٨٢/١).

(٢) ينظر: حاشية العطار(٨٤/٢).

(٣)ينظر: العدة(٦٢٩/٢)الواضح(٤٤٢/٣).

(٤)هذا الحديث قال عنه الزيلعي في نصب الراية(٤٤٩/٢):"حديث غريب بهذا اللفظ"، وذكر أنه لم يجده، وقال ابن حجر في الدراية(٢٧٩/١):"لم أجده هكذا، والمعروف في ذلك قصة الذي جامع في رمضان، وسنذكره بعد هذا، وقد ورد في بعض طرقه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة. الحديث، وأخرجه الدارقطني من طريق مجاهد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم

وقض في الذي وقع على امرأته بعتق رقبة، أو صيام شهرين[1].

قال أبو يعلى:" فإن كان الحكم والسبب واحداً؛ إلا أن أحدهما خاص والآخر عام، ولم يكن للخاص دليل؛ فإن الخاص داخل في العام، وهو بعض ما شمله العموم، ويكون ما تناوله الخاص ثابتًا بالخاص والعام، وما زاد على ذلك ثابتًا بالعام دون الخاص)[2].

ثانيا: أن يكون له مفهومٌ مخالف:

ومثَّل له أبو يعلى: بقوله صلى الله عليه وسلم: (في أربعين شاة شاة)، مع قوله: (في سائمة الغنم زكاة)؛ لأن دليل الخطاب بمنزلة النطق في وجوب العمل به، والنطق الخاص يقضى به على النطق العام[3].

ونصّ أبو يعلى، وتبعه ابن عقيل على حمل العام على الخاص[4].

وقد يُفهم من كلام بعض الأصوليين بناء الخلاف هنا على الخلاف في دلالة المفهوم[5].

أمر الذي أفطر يوماً من رمضان بكفارة الظهار، والحديث واحد، والقصة واحدة"، والحديث الذي ذكره الحافظ ابن حجر خرّجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام(٢/١٦٧/٢٣٠٦)، وقال:" المحفوظ عن هشيم عن إسماعيل بن سالم عن مجاهد مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن ليث عن مجاهد عن أبي هريرة، وليث ليس بالقوي"، وقد وقع في إحدى روايات مسلمفي صحيحه(كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى فيه(١/٤٩٥/١١١١/رقم خاص ٨٤) في حديث المظاهرروايةمطلقة بلفظ:" أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة، أو يصوم شهرين، أو يطعم ستين مسكيناً، وهي محمولة على الروايات الأخرى المقيّدة.

(١)ينظر: العدة(٢/٦٢٩) الواضح(٣/٤٤٢)، والحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم،باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفِّر(٢/٤١/١٩٣٦)، ومسلم في صحيحه،كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى فيه(١/٤٩٥/١١١١).

(٢)العدة(٢/٦٢٩).

(٣)ينظر: العدة(٢/٦٢٩.٦٣٣)، وتبعه في الواضح(٣/٤٤٢).

(٤)ينظر: العدة(٢/٦٣٠)الواضح(٣/٤٤٢)

(٥) ذكر الباجي في حالة اتحاد الحكم والسبب بين المطلق والمقيّد أن هذه الحالة تبنى على الخلاف في دلالة مفهوم المخالفة، ومثّل بالمثال المذكور لهذه المسألة:عموم الغنم وتقييده بالسوم، والكلام وإن كان متعلقاً بالمطلق والمقيّد على جهة العموم إلا أن المثال متعلق بالعام والخاص.ينظر: إحكام الفصول(١/٢٨٦) الإشارة(٢١٩) تنقيح الفصول مع شرحه(٢٠٩).

وحقيقة الأمر أن هاتين الحالتين لا تخرجان عن مسألة ذكر بعض أفراد العام، ومن قيّد المسألة بألا يكون للخاص مفهوم، فهو يقسِّم الخاص إلى قسمين: ما له مفهوم مخالفة، وما ليس له مفهوم مخالفة، ومن لا يرى المفهوم، أو لا يخصِّص به العام فهو لا يثبت إلا قسماً واحداً هنا، ويرى أن العام يبنى على الخاص مطلقاً.

الثاني: ألا يكون أحدهماً عاما والآخر خاصاً، ويعنون بذلك ما اصطلح على تسميته بالمطلق والمقيّد : كقوله في الظهار : أعتق رقبة، ثم قال : أعتق رقبة مؤمنة[1].

فيحمل المطلق على المقيّد هنا عند الأئمة الأربعة، وغيرهم[2]، وصرَّح به المالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5].

ونقل الإجماع عليه، نقله الباقلاني[6]، والمجد[7]، والآمدي، وغيرهم[8]، وقال الآمدي: "لا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيّد ها هنا، وإنما كان كذلك لأن من عمل بالمقيد فقد وفّى بالعمل بدلالة المطلق، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيّد، فكان الجمع هو الواجب والأولى"[9].

---

(١)ينظر: العدة(٢/٦٢٨) التحبير(٦/٢٧٢٠).

(٢)ينظر: أصول ابن مفلح(٣/٩٨٧)التحبير(٦/٢٧٢٠).

(٣)ينظر: التقريب والإرشاد(٣/٣٠٨) مختصر المنتهى(٢/٨٦١)تقريب الوصول(٨٤).

(٤)ينظر: اللمع(١٠١ــ١٠٢) المستصفى(٢/١٨٥)المحصول(٣/١٤٢) الإحكام(٣/٧)نهاية الوصول(٥/١٧٧٣)جمع الجوامع(٥٣).

(٥)ينظر: العدة(٢/٦٢٨) التمهيد(٢/١٧٧)الواضح(٣/٤٤٢)أصول ابن مفلح(٣/٩٨٧).

(٦)ينظر: التقريب والإرشاد(٣/٣٠٨)، وفي آخر مبحث المطلق والمقيد بحث الرد على الحنفية، واعتمادهم على مسألة الزيادة على النص، فهو حين نقل الاجماع قد استحضر خلافهم.

(٧)ينظر: المسودة(١/٣٣٤)، واستثنى أن يكون المقيّد آحاداً والمطلق متواتراً، فينبنيعلى مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ؟ وعلى النسخ للمتواتر بالآحاد .

(٨) نقله القاضي عبد الوهاب، وإلكيا، وغيرهما. ينظر: أصول ابن مفلح(٣/٩٨٧)التحبير(٦/٢٧٢٢).

(٩) الإحكام ٣/٧)، ونفى الخلاف أيضاً في نهاية الوصول(٥/١٧٧٣)والإبهاج(٤/١٥٥١)، وقيّد الغزالي في المستصفى(٢/١٨٥) الحكم في المسألة بمن لا يرى بين العام والخاص تقابل الناسخ والمنسوخ، وعليه فلو تأخر المطلق عن المقيّد فيجري الخلاف عند من يرى نسخ العام للخاص إذا تأخر عنه.وينظر: نهاية

أما الحنفية: فذكر ابن الهمام إن كانا مثبتين متحدي السبب وردا معاً حمل المطلق عليه، وإن تأخر المقيّد كان ناسخاً للمطلق عند الحنفية، فلذا لم يقيّد خبر الواحد عندهم المتواتر، وهو المسمى بالزيادة على النص عندهم، لأن خبر الواحد ظني، والمتواتر قطعي، ولا يجوز نسخ القطعي بالظني ، وظاهر كلامه إن تأخر المطلق فلا يكون ناسخاً.

وإن جُهل فوجّه حمل المطلق على المقيد تقديما للبيان على النسخ عند التردد لأغلبية البيان على النسخ، وذكر أنه يؤنسه قول الحنفية: الدليلان المتعارضان إذا لم يعلم تاريخهما يجمع بينهما[1]، وهذا ما اختاره ابن عبد الشكور أيضاً[2]، وقال اللكنوي:"(وإن كانا مثبتين فان وردا معاً) والسبب واحد (حمل المطلق عليه): أي يراد بالمطلق المقيّد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الإطلاق والتقييد (في وقت واحد)، ولو لم يحمل يلزم ذلك. (والمعية قرينة البيان) كما في التخصيص، وفيه إشارة إلى أن الحمل إنما هو إذا كان الحكم الإيجاب دون الندب أو الإباحة، إذ لا تمانع في إباحة المطلق والمقيّد، بخلاف الإيجاب، فان إيجاب المقيّد يقتضي ثبوت المؤاخذة بترك القيد، وإيجاب المطلق إجزاؤه مطلقاً (كقوله تعالى: فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) فيحمل المطلق على المقيّد"[3].

وخلاصة ما ذكر أن مذهب الحنفية يشترط لموضع الإجماع: أن يرد المطلق والمقيّد معاً، وهذا جرياً على قاعدتهم في الخاص والعام حيث يشترطون في المخصِّص أن

الوصول(٥/ ١٧٧٤.١٧٧٥)، وجعله ابن السبكي في جمع الجوامع(٥٣) قولاً في المسألة ، وقيّد المسألة أيضاً بألا يتأخر المقيّد عن وقت العمل بالمطلق، وإلا فهو ناسخ، وهذا ما ذكره ابن الحاجب في مختصره(٢/ ٨٦١)، فقد ذكره قولاً في المسألة، ونقل المطيعي في سلمالوصول(٢/ ٤٩٦) الاتفاق على هذه الصورة فيما إذا تأخر المقيّد عن وقت العمل بالمطلق، ثم ذكر أنه إن كان مقارناً فهو مخصّص اتفاقاً، وإن تراخى وكان قبل حضور وقت العمل فيجري فيه الخلاف هل يعتبر ناسخاً أو لا؟.

(١)ينظر: التحرير مع التقرير والتحبير(١/ ٣٥٣.٣٥٤)، وأيضاً: فواتح الرحموت(١/ ٣٦٢).

(٢)ينظر: مسلّم الثبوت مع فواتح الرحموت(١/ ٣٦٢).

(٣)فواتح الرحموت(١/ ٣٦٢).

يكون منفصلاً مقارناً، فإنْ تأخر كان نسخاً، وأيضاً العلم بالتاريخ، فإنْ جُهل فهو موضع خلاف بينهم.

وقيدوا الأمر بالضرورة، وهي عدم إمكان الجمع مع وجود التنافي، ولذا قيّدوا الحكم بالإيجاب؛ إذ لا تعارض في الندب والإباحة[1].

ونُقل في المسألة قولٌ آخر، وهو: أن يحمل المقيّد على المطلق، فيبقى المطلق على إطلاقه، ويكون المقيّد من باب ذكر فرد من أفراد الماهية، كما أن ذكر فرد من أفراد العام لا يخصّصه[2].

وهذا ما يُفهم من كلام الباجي، حيث قال: "وأما إذا كان سببهما واحداً فنحو أن يقيّد كفارة القتل بالإيمان في موضع، ويطلق في موضع آخر، فهذا يحمل كل ضرب على عمومه ... ولو حمل المطلق على المقيّد لكان هذا من باب دليل الخطاب، وسيرد الكلام عليه في موضعه، وأنه ليس بدليل فيقع التخصيص به"[3].

بل نقله عن أكثر المالكية[4].

وقال القرافي في متفق الحكم والسبب: "يحمل فيه المطلق على المقيّد على الخلاف في دلالة المفهوم"[5].

وتعقّبه ابن عاشور، فقال: " والتحقيق أن تقييد المطلق لا يتخرج على الخلاف في دلالة المفهوم، لأنه تقييد بقيد منطوق... وكذا إذا أريد إثبات نقيض الحكم الثابت للمقيد

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ولرأي الحنفية في هذه الحالة. ينظر: كشف الأسرار(٢/٢١٨)التوضيح لمتن التنقيح(٢/١١٥)فصول البدائع(٢/٩١).

(٢)ينظر: التحبير(٦/٢٧٢٤-٢٧٢٥)، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار(٢/٨٥)،وقد فُهم هذا أيضاً من كلام الإمام أحمد، واحتمله كلام أبي يعلى في كتابه التعليق الكبير.ينظر: أصول ابن مفلح(٣/٩٨٧) التحبير(٦/٢٧٢٢).

(٣) إحكام الفصول(١/٢٨٦).

(٤)ينظر: الإشارة(٢١٩).

(٥) تنقيح الفصول مع شرحه(٢٠٩)،وينظر: إحكام الفصول(١/٢٨٦).

للمسكوت عنه... فذلك من الاحتجاج بالمفهوم لا من تقييد المطلق "، ثم قال بعد ذلك مبيّناً أن صورة اتفاق الحكم والسبب في الإثبات لا خلاف فيها :" فالتقييد في الصورة الأولى وإثبات الحكم لخصوص المقيّد بالقيد لا يُختلف فيه، إنما يختلف في درجة ثانية، وهي إذا أريد إثبات نقيض الحكم للمسكوت، فمن يقول بالمفهوم يساعد عليه ... ومن لا يقول به يقول الباقي مسكوت عنه "[1].

ومعنى ذلك أن تقييد قوله : أعتق رقبة بقوله : أعتق رقبة مؤمنة هو من باب التقييد بالنطق ولا علاقة له بالمفهوم ، أما إجزاء عتق الرقبة الكافرة فهذا يبنى على المفهوم والخلاف فيه من جهة الاحتجاج به، وينبغي أيضاً أن يقال ومن جهة التقييد به.

وبناء على ما سبق فإن تقييد المطلق بالمقيّد المنطوق قد يكون محل اتفاق مع مراعاة ضابط الحنفية الذي سبق إيضاحه، أما تقييده بالمفهوم فمحل خلاف ، والقائلون بعدم الاحتجاج بالمفهوم، أو بكونه لا يخصِّص العام متفقون هنا على عدم التقييد به.

ثالثاً: أن يكونا نهيين ، أو نفيين ، نحو : لا تعتق مكاتباً ، لا تعتق مكاتباً كافراً ، أو لا تكفِّر بعتق ، لا تكفِّر بعتق كافر[2].

وهذه المسألة ذكر جمع من الأصوليين أن الخلاف فيها مبني على الخلاف في المفهوم ، قال أبو الخطاب ضمن هذه المسألة: "وإن كانا نهيين... فإن هذا ينبني على دليل الخطاب"[3],

وذكر ذلك غيره[4].

وذكروا في المسألة قولين :

---

(١) التوضيح والتصحيح(٢/٣٦).

(٢)ينظر: التحبير(٦/٢٧٢٥).

(٣) التمهيد(٢/١٧٨).

(٤)ينظر: أصول ابن مفلح(٣/٩٨٧)التحبير(٦/٢٧٢٥) نهاية الوصول(٥/١٧٧٨)جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار(٢/٨٥).

القول الأول: من يقول بالمفهوم يقيّد قوله: لا تعتق مكاتباً، بمفهوم قوله: لا تعتق مكاتباً كافراً، فيجوز إعتاق المكاتَب المسلم.

وهو قول الحنابلة [1]، وبعض الشافعية[2].

القول الثاني: من لا يقول بالمفهوم يعمل بالإطلاق، ويمنع إعتاق المكاتب مطلقاً.

بهذا قال الآمدي ،بل قال:" وأما إن كان دالاً على نفيهما، أو نهى عنهما كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار: لا تعتق مكاتباً كافراً، فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي؛ إذ لا تعذر فيه"[3].

وقال ابن الحاجب: "فإن كانا نفيين عمل بهما. مثل لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً"[4]، ونُقل عن أبي يعلى في الكفاية[5]، وهو قول الحنفية[6].

وقد يشكل على الناظر هنا نقل الاتفاق كما فعل الآمدي وغيره[7]، والذي يوضِّح هذا الإشكال أن المسألة ـ كما سبق إيضاحه ـ لها نظران:

---

(١)هو مقتضى ما في العدة(٦٣٠/٢)، وينظر أيضاً: التمهيد(١٧٨/٢)أصول ابن مفلح(٩٩٠/٣) التحبير(٢٧٢٥/٦).

(٢) هو قول الرازي في المحصول(١٤٤/٣)؛ فإنه ذكر أن الحكم في هذه الحالة قريب من الحكم في الحالة الأولى من حالات المطلق والمقيّد، وهو وجوب حمل المطلق على المقيّد، وهو ظاهر قول البيضاوي. ينظر: المنهاج مع نهاية السول(٤٩٩/٢-٥٠٠)، وصرّح به المحلي في شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار(٨٥/٢).

(٣) الإحكام(٨/٣)،وشرحه الأسنوي في نهاية السول(٥٠٠/٢).فقال: "وهو يريد أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيّد، فيمكن العمل بهما، ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيّد".

(٤) مختصر المنتهى(٨٦٢/٢)، وشرحه الأصفهاني في بيان المختصر(٣٥٦/٢)، فقال: "فيعمل بهما بأن لا تعتق مكاتباً أصلاً".

(٥)ينظر: المسودة(٣٣٥/١) أصول ابن مفلح(٩٩١/٣) التحبير(٢٧٢٦/٦).

(٦) ينظر: كشف الأسرار(٤١٨/٢)التقرير والتحبير(٣٥٣/١) التوضيح(١١٥/٢) فواتح الرحموت(٣٦١/١).

(٧)ينظر:الإحكام(٨/٣)شرح العضد(١٠٠/٣).

الأول: من جانب إعمال المنطوق العام(وهو النهي عن عتق المكاتب) وعدم تخصيصه بالمنطوق الخاص(وهو النهي عن عتق المكاتب الكافر)، فهذا ما نقل فيه الاتفاق، وهو من باب ذكر بعض أفراد العام، فلا يكون مخصِّصا له، ولهذا علَّلوا للعمل بالمطلق ومنع التقييد: بأنه لا يُخصّ الشيء بذكر بعض ما دخل تحته[1]، قال أبو الحسين: "وإن كانا نهيين مثل أن يقول: إذا حنثتم فلا تكفِّروا بالعتق، ويقال في موضع آخر: إذا حنثتم فلا تكفِّروا بعتق كافرة، فمتى تُركنا وهذين النهيين وجب إجراء المطلق على إطلاقه في المنع من العتق أصلاً على التأبيد؛ لأن النهي يفيد التأبيد، فلا يخصّه النهي المقيّد بالإيمان؛ لأنه بعض ما دخل تحته، والعموم لا يصير مخصوصاً بذكر بعض ما دخل تحته"[2].

والثاني: جانب المفهوم، وهو إعتاق المسلم، فهذا من ذهب إلى عدم الاعتبار بمفهوم المخالفة كالحنفية فإنه يراه مسكوتا عنه، ومن ذهب إلى الاعتبار به فهم مختلفون في التخصيص والتقييد به على قولين، ويجري الخلاف في التقييد به ـ على القول بأنه من باب المطلق والمقيّد ـ كالخلاف في التخصيص به، فما قيل في العام والخاص فكذلك في المطلق والمقيّد ،قال الآمدي:" فكل ما ذكرناه في مخصِّصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه، والمزيّف ، والمختار، فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، فعليك باعتباره ونقله إلى هنا "[3].

وما ذكرته من التفريق بين جانبي المنطوق والمفهوم قد أشار إليه المجد منبّهاً إلى أن هذا من مواطن الغلط، فقال:" فأما إن كانت دلالة القيد من حيث المفهوم دون اللفظ فكذلك أيضاً على أصلنا وأصل من يرى دليل الخطاب، ويقدِّم خاصَّه على العموم، فأما من

---

(١)ينظر: التمهيد(٢/ ١٧٨) التحبير(٦/ ٢٧٢٦).

(٢) المعتمد(١/ ٣١٣).

(٣) الإحكام(٣/ ٦) .وينظر: التحبير(٦/ ٢٧١٦).

لا يرى دليل الخطاب، أو لا يخصّ العموم به فيعمل بمقتضى الإطلاق. فتدبر ما ذكرناه، فانه يغلط فيه الناس كثيراً"[1].

ويجدر الإشارة هنا إلى أن هذا القسم مما اختلف فيه الأصوليون أهو من باب المطلق والمقيد أم من باب العام والخاص؟ على قولين:

القول الأول: أنه من باب المطلق والمقيّد.

وعلى هذا جرى جمع من الأصوليين، فقد ذكروا هذه الحالة من حالات المطلق والمقيد[2].

القول الثاني: أنه من باب العام والخاص، ونصَّ على هذا جمع من الأصوليين[3].

قال ابن السبكي:"ولقائل أن يقول وجود المطلق والمقيّد في جانب النهي والنفي يصيِّر المطلق عاماً والمقيَّد خاصاً؛ لأن ذلك نكرة في سياق النفي، فلا يتصوَّران في هذين الجانبين"[4].

وعلى هذا يكون تسميتهما مطلقاً ومقيّداً من باب المجاز[5].

وهذا الذي استقر عليه الاصطلاح ؛ لأن اللفظين كلاهما نكرة في سياق النفي، وهي من باب العام، وليس من باب المطلق، وحينئذ فيكون الكلام على هذه الحالة كالكلام في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه.

---

(١) المسودة(١/٣٣٤).

(٢)ينظر مثلاً: المعتمد(١/٣١٣) العدة(٢/٦٣٠) التمهيد(٢/١٧٨) الإحكام (٣/٦) المسودة (١/٣٣٤) التحبير (٦/٢٧٢٧).

(٣) كالقرافي، وابن دقيق، وابن السبكي، والعضد، والمرداوي، وغيرهم. ينظر: شرح تنقيح الفصول(٢٠٩) جمع الجوامع(٥٣) العضد(٣/١٠٠) التحبير(٦/٢٧٢٧) التنقيح(٢/١١٦)التقرير والتحبير(١/٣٥٣)فصول البدائع(٢/٩١).

(٤)الإبهاج(٤/١٥٥٢).

(٥)ينظر: التحبير(٦/٢٧٢٧)

رابعاً: أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً، أو أحدهما في معنى النفي، والآخر في معنى الإثبات. مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ويقول: لا تملك رقبة كافرة.

وفي هذه الحالة المقيّد يوجب تقييد المطلق بضده، وقد نقل الإجماع على هذا، فلا بد من التقييد بنفي الكفر في المثال السابق لاستحالة إعتاق الرقبة الكافرة، فالحمل في ذلك ضروري، لا من حيث إن المطلق حمل على المقيّد[1].

قال الآمدي: "فإن اختلف حكمهما فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر، وسواء كانا مأمورين أو منهيين أو أحدهما مأموراً والآخر منهياً، وسواء اتحد سببهما، أو اختلف، لعدم المنافاة في الجمع بينهما، إلا في صورة واحدة، وهي ما إذا قال مثلاً في كفارة الظهار: أعتقوا رقبة، ثم قال: لا تعتقوا رقبة كافرة، فإنه لا خلاف في مثل هذه الصورة أن المقيّد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة"[2].

وقسَّم الصفي الهندي هذا القسم إلى قسمين، لأن المطلق قد يكون أمراً والمقيّد نهياً كما لو قال: أعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة، وقد يكون المطلق نهياً والمقيّد أمراً كما لو قال: لا تعتق رقبة، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، ثم قال الهندي: "وفي هاتين الصورتين لا خلاف أيضاً في أن المقيّد يوجب تقييد المطلق بضده، وهو ظاهر غني عن البيان"[3].

وذكر المطيعي أن هذا ليس من باب المطلق والمقيّد، فاللفظ الأول مطلق والثاني عام، وسوَّغ ذكرها هنا الشبه بحالات المطلق والمقيَّد[4].

وحاصل القول في هذا المبحث أن المطلق والمقيَّد إن كانا مثبتين: فإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاًفيجري فيهما الكلامفي مسألة تخصيص العام بذكر بعضه.

---

(١)ينظر: التحبير(٦/ ٢٧٢٨)، وأيضاً: مختصر المنتهى(٢/ ٨٦١)أصول ابن مفلح(٣/ ٩٨٦)جمع الجوامع(٥٣)التقرير والتحبير(١/ ٣٥٣)التوضيح(٢/ ١١٤).

(٢)ينظر: الإحكام(٣/ ٧٠٦).

(٣)نهاية الوصول(٥/ ١٧٧٨-١٧٧٩)، وتبعه في الإبهاج(٤/ ١٥٥٤).

(٤)ينظر: سلم الوصول(٢/ ٤٩٥-٤٩٦).

وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيَّداً فيقيَّد المطلق بالمقيَّد نطقاً عند عامة أهل العلم، ويكون حينئذ حكم المطلق مع المقيَّد مخالفاً لحكم الخاص مع العام، وأما تقييده بالمفهوم فمحل خلاف.

وإن كانا نهيين، فالتحقيق أنهما حينئذ من باب العام مع الخاص، ويجري فيهما الكلام في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه.

وأما إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فالحمل فيها من باب الضرورة لا من باب تخصيص العام بذكر بعضه.

المطلب الثالث: علاقة المسألة بمفهوم اللقب.

يقصد بمفهوم اللقب: "كل اسم جامد سواء كان اسم جنس, أو اسم جمع[1], أو اسم عين لقباً كان أو كنية أو اسماً[2]، وبعضهم لم يقيده بالجامد، بل عمَّمه بكل اسم[3].

وقد اختلف العلماء في مفهوم اللقب والاحتجاج به على أقوال:

القول الأول: ليس بحجة، وهو قول أكثر العلماء[4]، من المالكية[5]، والشافعية[6]، وقاله بعض الحنابلة[7]، ونقل عن المعتزلة[8].

---

(١) اسم الجمع: هو مالا واحد له من لفظه مطلقاً كقوم، أو له واحد من لفظه إلا أن تركيبه يختلف عن تركيب الجمع كَرْكب، واحده راكب. ينظر: الكتاب (٣/ ٦١٩، ٦٢٤)، شرح الرضي للكافية (١/ ٦٥٧ القسم الثاني).

(٢)مذكرة أصول الفقه للشنقيطي(٣٧٣)، وينظر لتعريفه: الإحكام(٣/ ١١٨)نفائس الأصول(٣/ ١٣٦٦)البحر المحيط(٤/ ٢٤)التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٤٥).

(٣) ينظر لتعريفه: روضة الناظر(٢٨١)البحر المحيط(٤/ ٢٤)التحبير شرح التحرير(٦/ ٢٩٤٥).

(٤)ينظر: المعتمد(١/ ١٥٩) إيضاح المحصول(٣٣٨)المحصول(٢/ ١٣٤) الإحكام(٣/ ١١٨)أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧)التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٤٥).

(٥)ينظر: التقريب والارشاد(٣/ ٣٣٣)إحكام الفصول(٢/ ٥٢١)مختصر المنتهى(٢/ ٩٦٣).

(٦)ينظر: المعتمد(١/ ١٥٩) المستصفى(٢/ ٢٠٤)المحصول(٢/ ١٣٤)الإحكام(٣/ ١١٨)البحر المحيط(٤/ ٢٤).

(٧)نقله في أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧) والتحبير(٦/ ٢٩٤٥)عن القاضي أبي يعلى في جزء له صنفه في المفهوم،واختاره : ابن عقيل في الواضح(٢/ ٤٥، وفي ٣/ ٢٩٣ سار على وفق المذهب)،وابن قدامة في روضة الناظر(٢٨١)، والطوفي في شرح مختصر الروضة(٢/ ٧٧٥) وصفي الدين الحنبلي في قواعد الأصول(٧٠).

(٨)نسبه لهم في المحصول(٢/ ١٣٤).

القول الثاني: أنه حجة: وبه قال أكثر الحنابلة[1]، ونقلوه عن الإمام أحمد[2].

ونُقل عن الإمام مالك[3]، وداود[4]، والصيرفي[5].

وابن خويزمنداد[6]، وابن القصَّار[7]، والدَّقاق[8]، وابن فورك[9]، وسُليم الرازي[10].

القول الثالث: أنه حجة بعد سابقة ما يعُمّه: اختاره المجد بن تيمية، وقال: "وأكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن الإمام أحمد لا تخرج عمَّا ذكرته لمن تدبرها"[11].

---

(١)ينظر: العدة(٢/ ٤٤٩) التمهيد(٢/ ٢٠٢) أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧) التحبير(٦/ ٢٩٤٥) التذكرة في أصول الفقه للمقدسي(٨١) مختصر ابن اللحام(١٣٤) شرح غاية السول(٣٦٩) مقبول المنقول(٢٠٥) زبد العلوم(١/ ١٥٧)شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٠٩).

(٢) قال في العدة(٢/ ٤٧٥) : " وقد قال أحمد - رحمه الله - في رواية الميموني: "يتوضأ بماء الباقلاّ، وماء الحمص، لأنه ماء، وإنما أضفته إلى شيء لم يفسد، وإنما غيّر لونه، فقد جعل العلة في جواز الوضوء به: وقوع اسم الماء عليه". ونقله عن الإمام أحمد في أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧)،والتحبير(٦/ ٢٩٤٥)،وقد يقال إن ما فعله الإمام أحمد إنما هو استدلال باندراج الماء المقيّد في اسم الماء، فهو استدلال بعموم اسم الماء لفرد من أفراده ، ومفهوم اللقب يقتضي نفي الوضوء بغير الماء، والرواية لا تدل على ذلك إلا أن يقال حين عينالماء المقيّد دل هذا على عدم جواز الوضوء بغير ما ينطبق عليه مسمى الماء.

(٣)ينظر: أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧) التحبير(٦/ ٢٩٤٥)، وناقش المازري نسبته للإمامالك في إيضاح المحصول(٣٣٨).

(٤)ينظر: أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧) التحبير(٦/ ٢٩٤٥).

(٥)ينظر: البحر المحيط(٤/ ٢٥) التحبير(٦/ ٢٩٤٥)،ونقل الزركشي نسبته للصيرفي عن السُّهيلي، وقال الزركشي:"لعله تحرف عليه بالدقاق!"، ويؤيد هذا أني لم أر أحداً نسبه للصيرفي، إلا المرداوي ، وأظنه اعتمد على الزركشي، ولو كان الصيرفي قد قال به لاشتهر ذلك عنه؛ لمكانته وعظيم قدره، بل قد اشتهر نقل الخلاف عن الدقاق ، وهو أقل منه مكانة.

(٦)ينظر: إيضاح المحصول(٣٣٨)إحكام الفصول(٢/ ٥٢١)التحبير شرح التحرير(٦/ ٢٩٤٥).

(٧)ينظر: إحكام الفصول(٢/ ٥٢١)البحر المحيط(٤/ ٢٥)التحبير(٦/ ٢٩٤٥)، وفي مقدِّمته(٢٣٢) ذكر عن مالك أن دليل الخطاب حجة، ومثَّل بمثال تعقَّبه فيه المازري في إيضاح المحصول(٣٣٨).

(٨)ينظر: البرهان(١/ ٣١١) المحصول(٢/ ١٣٤) الإحكام(٣/ ١١٨)أصول ابن مفلح(٣/ ١٠٩٧) البحرالمحيط(٤/ ٢٤) التحبير(٦/ ٢٩٤٥)، وقد اشتهر عنه الخلاف في المسألة.

(٩)ينظر: العدة(٢/ ٤٥٥) البحر المحيط(٤/ ٢٥) التحبير(٦/ ٢٩٤٥).

(١٠)ينظر: البحر المحيط(٤/ ٢٤.٢٥).

(١١)المسودة(٢/ ٦٨٤)، وذكر أن أبا الطيب - يريد الطبري - قد أشار إلى هذا التفصيل، ومنه استفاده.

القول الرابع : حجة في اسم الجنس ، لا في اسم العين، ذهب إليه عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية وقال: "دليل الخطاب معتبر إذا كان المنطوق اسم جنس ،كقوله (مطل الغنى ظلم)[1]،(وتربتها طهوراً)[2]، فلم يجدوا ماء[3]، وهنا يتوجّه قول أصحابنا بمفهوم اللقب"[4].

واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[5]، ونُقل عن بعض الشافعية[6].

القول الخامس: إن دلت قرينة فيكون حجة ، نقل الزركشي عن أبي يعلى وابن حمدان أنهما ذكراه قولاً في المسألة[7].

ونقله أيضا الزركشي عن الغزالي في المنخول[8]، وهو ما يلحظ من كلامه في الكتاب المذكور[9].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحوالة، باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة(٢/١٣٩/٢٢٨٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقة والمزارعة، باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة،واستحباب قبولها إذا أحيل على مليء(٢/٧٣٦/١٥٦٤).

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) كذا في المطبوع، والقراءة المشهورة ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾[النساء :٤٣، المائدة:٦]، ولم أقف في كتب القراءات المشهورة ولا الشاذة على قراءة بالياء، فالله اعلم.

(٤)المسودة(٢/٦٩٦-٦٩٧)، وأضاف أيضاً: "وينبغي الفرق، فإن الأغراض تتعلق بالأعيان على وجه يستوي جميعها فيه، ومثل هذا لا يكاد يقع في الخطاب الشرعي، لأنه انما يجيء عاماً لا مشخّصاً".

(٥)ذكر ابن تيمية في المسودة(٢/٦٩٩-٧٠٠)التفريق بينهما في مسألة:وقوع اللقب في الخبر، واختاره، ونقله المرداوي عنه فيالتحبير(٦/٢٩٤٧) في هذه المسألة.

(٦)ينظر: البحر المحيط(٤/٢٥).

(٧)المرجع السابق.

(٨)المرجع السابق.

(٩)ينظر: المنخول(٢١٤-٢١٧). ويظهر لي أن هذا هو الذي يراه الجويني، فإنه قال في البرهان(١/٣١١): "وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف، ونحن نوضّح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين: لا يُظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصّص بالذكر ملقّبا من غير غرض". ثم قال(١/٣١٢): "فاستبان

وقريب من ذلك قول الزركشي: "والتحقيق أن يقال إنه ليس بحجة إذا لم يوجد فيه رائحة التعليل، فإن وجد كان حجة، وقد أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد"[1].

وما ذكره عن ابن دقيق يفهم من كلامه في مواضع[2]، وهو ما يفهم من كلام الشنقيطي[3].

وعلى هذا فإن وجد في اللقب ما يدل على تعليق الحكم به فهو حجة، وقد لا يسمّونه مفهوم لقب حينئذ، بل هو من مفهوم الصفة لوجود المناسبة فيه[4].

وعلى القول بتعميم اللقب للاسم المشتق يضاف قولٌ سادس، وهو أنه حجة إذا كان مشتقاً، قاله بعض الحنابلة، وقيل إنه صفة حينئذ[5].

والذي يظهر لي بعد التأمل في المسألة أن كثيراً ممن أطلق القول بالاحتجاج بالمفهوم قد لا يريد الاحتجاج به على إطلاقه، وإنما يحتج به إذا قوي النظر إليه، ولهذا قال الجويني معلِّقاً على إنكار الأصوليين على الدَّقاق: "وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف، ونحن نوضّح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين: لا يُظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصِّص بالذكر ملقَّباً من غير غرض"[6].

ومما يدل على عدم اتساع دائرة الخلاف في المسألة أن بعض منكري اللقب قد يستدلون به، ويعلِّلون ذلك بقرينة[7].

بمجموع ذلك أن تخصيص الملقَّب بالذكر ليس يخلو عن فائدة هي غرض للمتكلم، منها حكاية الحال، وإن بلغنا الكلام مرسلاً اعتقدنا غرضاً مبهماً، ولم نر انتفاء غير المسمى من فوائد التخصيص".

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٨).

(٢) ينظر: إحكام الأحكام (١٥٣) شرح الإلمام (١/ ٤٢٧).

(٣) ينظر: أضواء البيان (٦/ ٢٥٤) سلالة الفوائد الأصولية في أضواء البيان (٢٨١).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٤/ ٢٨) أضواء البيان (٦/ ٢٥٤) سلالة الفوائد الأصولية في أضواء البيان (٢٨١).

(٥) ينظر: التحبير (٦/ ٢٩٤٦).

(٦) البرهان (١/ ٣١١).

(٧) ينظر: البحر المحيط (٤/ ٢٤)، فقد ذكر أن الشافعية قالوا بتعيين التراب بالتيمم لقوله صلى الله عليه وسلم: (وتربتها لنا طهوراً)، وذكر أن ذلك ليس من اللقب، وإنما من قاعدة أخرى، وهي: أنه متى انتقل

أما الحنابلة فالتأمل في جملة من الفروع المخرّجة على استدلالهم باللقب يدل على أنهم لا يقولون به على الإطلاق، وإنما إذا لُحظ فيه المعنى[1]، ويعتبرونه بالنسبة لغيره ضعيفاً لا يقاوم الأدلة الأخرى التي هي أقوى منه، ولذا قالوا مثلاً بأنه حجة ما لم يسقط القياس فيقدّم القياس أو يتعارضان[2]، وفي مثل قوله: محمد رسول الله لا يُعملون اللقب، لمعارضته دلالتي العقل والحس بعدم اختصاص الرسالة بالنبي صلى الله عليه وسلم وحده[3].

ولعل مما يفيد في هذا ما ذكره الطوفي ضابطاً في باب المفهوم عموماً حيث قال: "الضابط في باب المفهوم: أنه متى أفاد ظناً عُرف من تصرّف الشرع الالتفات إلى مثله، خالياً عن معارض، كان حجة يجب العمل به، والظنون المستفادة من دليل الخطاب متفاوتة بتفاوت مراتبه"[4].

من الاسم العام إلى الخاص أفاد المخالفة، فلما ترك الاسم العام، وهو: الأرض إلى الخاص، وهو: التراب جعل دليلاً، وقالوا بتعيين الماء في إزالة النجاسة بحديث: (حُتيه، ثم اقرُصيه بالماء)، وذكر عن ابن دقيق أن ذلك من باب أن امتثال المأمور لا يحصل إلا بالمعين. ينظر لكلام ابن دقيق: شرح الإلمام(١/٤٢٧).

ومما قد يثير النظر هنا أن الجمهور ذهبوا إلى جواز التعليل بالاسم عموماً، وعلّل بعضهم ذلك بما يلحظ فيه من المعنى، ينظر: العدة (٤/١٣٤٠) التمهيد(٤/٤١) إحكام الفصول(٢/٦٥٢) ميزان الأصول(٢/٨٣٤)كشف الأسرار(٣/٦١٣)البحر المحيط (٥/١٦٢) شرح الكوكب(٤/٤٢).

وحديث: (حتيه، ثم اقرُصيه بالماء) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها(١/٣٦٢/١٨٣)، والترمذي في جامعه، أبواب الطهارة، باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب(١/٢٥٤_٢٥٥/١٣٨)، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب دم الحيض يصيب الثوب(١/٢٩٢/١٧٠)، وقال الترمذي: "حسن صحيح"، وهو في البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الدم(١/٢٢٧/٩٣)، ومسلم كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم وكيفية غسله(١/٢٩١/١٤٧) بلفظ:(تحته، ثم تقرصه بالماء).

(١) ينظر مثلاً: المغني(١/٧٤، ٣٢٥) شرح الزركشي(١/٥٩، ١٧٠) المبدع شرح المقنع(١/١٩٠).

(٢)ينظر: التحبير(٦/٢٩٤٨).

(٣)ينظر: شرح مختصر الروضة(٢/٧٣٢).

(٤)شرح مختصر الروضة(٢/٧٧٩).

وتتبين الصلة بين مسألتنا ومفهوم اللقب بما ذكره كثير من الأصوليين[1] من بناء الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في مفهوم اللقب، قال العضد بعد ذكره للخلاف: "والحاصل أن هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب، فمن أثبته خصَّ به، وإلا فلا"[2].

وإذا تبيّن ما ذكر فلا إشكال في قول الجمهور في مفهوم اللقب مع قولهم إن العام لا يخصّص بذكر بعضه؛ لأنهم يشترطون في المخصِّص وجود المنافاة، ولا منافاة بين العام والخاص، وذلك لأن الخاص إذا كان لقباً فإنه لا مفهوم له، فيكون موافقاً غير مناف.

أما عند من احتج بمفهوم اللقب سواء كان احتجاجاً كلياً، أو في حالة دون حالة، فالإشكال بالنسبة إليه يمكن الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن تقيّد عنده مسألة تخصيص العام بذكر بعضه بعدم وجود المفهوم المحتج به من اللقب.

وهذا الجواب قد يتوجه لمن استدل به في بعض الأحوال دون بعض، بخلاف من استدل به مطلقاً.

والثاني: أن يقال الاحتجاج بمفهوم اللقب مقيّد بعدم المعارض الأقوى، كما هو الشأن في الأدلة، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية؛ حيث قال معلقاً على قول لأبي الخطاب: "فهذه المسألة إن حُملت على عمومها ناقض قوله إن دليل الخطاب يخصّ العموم، وإن حُملت على ما إذا ذكر البعض بالاسم اللقب لم يتناقض، ويكون حاصلها أن الاسم

---

(١) صرَّح بعضهم بذلك، ينظر: فصول البدائع(٢/١٤٣-١٤٤)المدخل لابن بدران(٢٤٦)هداية العقول(٢/٣٣٠) إجابة السائل(٣١٦)إرشاد الفحول(١/٥٩٣) منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح(٢/٦٢). والأكثرون أشاروا إلى ذلك في مناقشة القول المنسوب لأبي ثور. ينظر:الإحكام(٢/٤٠٩) منهاج الوصول(٥٩)السراج الوهاج(١/٥٨٨-٥٨٩) الإبهاج(٤/١٥٣٦) بيان المختصر(٢/٣٣٦).

(٢) شرح العضد(٣/٨٧).

اللقب وإن قلنا إن له مفهوماً عند الإطلاق، فانه لا يخصّ العموم؛ لقوة دلالة العموم عليه، ولهذا ذكر الخلاف مع أبي ثور وحده"[1].

* * *

(١)المسودة(١/ ٣٢٩).

المبحث الرابع: بيان الخلاف في المسألة.

نقل الخلاف في هذه المسألة، وبيان ذلك مع الأدلة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

ـ موضع الخلاف في المسألة فيما إذا لم يوجد دليل يدل على التخصيص، فإذا وجد دليل يدل على التخصيص فيجب العمل به، قال القاضي عبد الوهاب:" الخلاف في هذه المسألة إنما يتصور إذا عري اللفظ الخاص من وجود الأدلة التي تقتضي المنافاة، سوى خصوصه في ذلك المسمى، فإن كان معه ما يقتضي ذلك فلا خلاف في أنه يخص العموم، إلا في المواضع التي يختلف فيها مثل: أن يكون الحكم فيها متعلّقاً بصفة فيدل على ما عداه بخلافه عند القائلين بدليل الخطاب، أو أن يكون فيه تعليل يوجد في بعض ما دخل تحت العموم، فإذا عَري من ذلك ففيه الخلاف"[1].

وقد عمَّم الزركشي موضع الخلاف، ولم يقصره على كون الخاص نصّاً لفظياً، فقال:" الخلاف لا يقصر على ورود الخاص بالنص، بل إذا ورد العام، ثم ورد من النبي صلى الله عليه وسلم قضاء أو فعل بما يوافق العموم، ولم يقم دليل على أن فعله بيان للعموم ومفسّر له فالحكم كذلك. قال القفَّال الشَّاشي"[2].

ومثّل له: بقطعه صلى الله عليه وسلم فيما قيمته ثلاث دراهم[3]، وليس فيه أن ذلك من باب تفسير الآية، والآية فيها العموم لكل قليل أو كثير[4].

---

(١) البحر المحيط (٣/ ٢٢٤).

(٢) البحر المحيط (٣/ ٢٢٤) ولعلها قاله القفّال؛ لأن مفهوم كلامه أن المثال اللاحق من تمثيل القفّال، ثم وجدت البرماوي في الفوائد السنية(٢/ ٥٢٥) قد نقله عن القفّال.

(٣) روى البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]. وفي كم يقطع(٤/ ٢٤٩/ ٦٧٩٥)عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم).

(٤) البحر المحيط (٣/ ٢٢٤)، وهو مثال يجري على مذهب الشافعية، لكنّه عند غيرهم من تعارض العام والمفهوم الخاص. وهو حديث:(لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً) (رواه البخاري،كتاب

وقد اختلف العلماء في العام إذا ورد خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام، ولم يدل الدليل على التخصيص، فهل يكون الخاص مخصّصاً للعام أو لا يكون كذلك؟.

المطلب الثاني: الأقوال في المسألة.

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن ذكر بعض أفراد العام لا يخصّصه.

وهو قول الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]،

والحنابلة[4]، وغيرهم[5].

الحدود، باب قول الله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، وفي كم يقطع (٦٧٨٩/٢٤٩/٤)، ومسلم، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها(١٦٨٤/٨٠٤/٢)واللفظ له) فمفهومه عدم جواز القطع فيما دون ذلك.

(١)ينظر: بذل النظر(٢٥٦) نهاية الوصول لابن الساعاتي(٤٩٠/٢) مختصر التحرير لابن الهمام(١٢٦) التقرير والتحبير(٣٤٣/١) تيسير التحرير(٣١٩/١)الردود والنقود(٢٧٥/٢) مناهج العقول للبدخشي(١٣٣/٢)فواتح الرحموت(٣٥٥/١) فصول البدائع(١٤٣/٢)، وقال في فواتح الرحموت(٣٦٢/١) :"ثم إنه لم يُذكر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الإمام فخر الإسلام، ونحوها".

(٢) اختاره ابن الحاجب في المختصر(٤٨٤/٢)، وتبعه شُرَّاحه: ينظر: بيان المختصر(٣٣٦/٢) شرح العضد (٨٧/٣) حل العقد والعقل في شرح مختصر ابن الحاجب للاسترباذي(٣١٤/١) شرح على مختصر ابن الحاجب للدميري(٢٣٣/)، واختاره القرافي في شرح تنقيح الفصول(١٧٢)الفروق(٤٣٤/١)، وتبعه في رفع النقاب(٣٤٨/٣) منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح(٦٢/٢)، وينظر: نشر البنود(٢٥٩/١).

(٣)ينظر:المعتمد(٣١١/١)الوصول(٣٢٩/١)المحصول(١٢٩/٣) البحر المحيط(٢٢٠/٣)، واختاره في منهاج الوصول(٥٩)، وتبعه في السراج الوهاج(٥٨٧/١)الإبهاج(١٥٣٥/٤)تيسير الوصول(٤٧/٤) شرح المنهاج للأصفهاني(٤٢٥/١)معراج المنهاج(٣٩٧/١)نهاية السول (٤٨٤/٢)، واختاره في جمع الجوامع(٥٢)، وتبعه شُرَّاحه ومختصروه: ينظر: البدر الطالع(٤٠٢/١) تشنيف المسامع(٣٩٣/١) الغيث الهامع(٣٣٠) غاية الوصول(٨٤) حاشية العطار(٦٩/٢)الكوكب الساطع ومعه الجليس الصالح(٢٠١)الثمار اليوانع(٢٠٣/١).

(٤)ينظر:العدة(٦٢٩/٣)التمهيد(١٧٥/٢) المسودة (٣٢٦/١) أصول الفقه لابن مفلح (٩٧٦/٣)التحرير مع التحبير(٢٧٠١/٦) شرح الكوكب(٣٨٦/٣) المدخل لابن بدران(٢٤٥).

(٥) كالصنعاني في إجابة السائل(٣١٥)، والشوكاني إرشاد الفحول(٥٩٢/١)، وينظر: هداية العقول(٣٣٠/٢)مبادئ الوصول للحلي الشيعي(١٤٧).

قال ابن مفلح: "إذا وافق خاصٌ عاماً لم يخصِّصه في مذهب الأئمة الأربعة، وغيرهم"[1].

وهو قول الجمهور[2]، وذكره الهندي عن جماهير الفقهاء والأصوليين[3]، وقال الآمدي:" اتفق الجمهور على أنه إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام لا يكون الخاص مخصِّصاً للعام بجنس مدلول الخاص، ومخرجاً عنه ما سواه"[4].ونُسب للمحققين[5].

ونفى وجود خلاف فيه المجد بن تيمية، فقال:" اذا كان نصان أحدهما عام والآخر خاص لا يخالفه، فلا تعارض بينهما إذا لم يكن للخاص مفهومٌ يخالفه ... فالخاص في ذلك بعض العام، وهما متفقان فيه، وبقية العام على مقتضاه؛ إذ لا معارض له، وهذا القسم لا خلاف فيه"[6].

القول الثاني: أن ذكر بعض أفراد العام يخصِّصه.

وهو قول منسوب إلى أبي ثور[7]، وقد تتابع الأصوليون على نقله عنه[8].

---

(١)أصوله(٣/٩٧٦)، ومثله التحرير مع التحبير(٦/٢٧٠١).

(٢)ينظر:المختصر لابن الحاجب(٢/٤٨٤).

(٣)ينظر:نهاية الوصول(٥/١٧٥٥).

(٤)الإحكام(٢/٤٠٨).

(٥)ينظر:السراج الوهاج(١/٥٨٧)

(٦)المسودة (١/٣٢٦.٣٢٧)، وذكر أن الخلاف عن أبي ثور لا يظنّه إلا خطأً.

(٧) هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان أبو ثور الكلبي البغدادي الفقيه، ويقال كنيته أبو عبد الله، ويعرف بأبي ثور، ولد في حدود سنة سبعين ومئة، كان من أصحاب الرأي، ثم تركه وتبع الشافعي، قال عنه أحمد بن حنبل: كان فقيهاً، وقال أبو حاتم بن حبان:" كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً وديانة وخيراً، ممن صنّف الكتب، وفرّع على السنن، وذبَّ عن حريمها وقمع مخالفيها"، وقال الحافظ أبو بكر الخطيب:" كان أحد الثقات المأمونين، ومن الأئمة الأعلام في الدين، وله كتب مصنفة في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه"، وقال الذهبي: "الإمام الحافظ الحجة المجتهد"، توفي سنة أربعين ومئتين.ينظر: تاريخ بغداد(٦/٥٧٦) وفيات الأعيان(١/٢٦) تهذيب الكمال(٢/٨٠) سير أعلام النبلاء(١٢/٧٢).

(٨)ينظر:الإحكام(٢/٤٠٨).

قال أبو الحسين البصري: "اعلم أن العموم إذا علّق حكماً على أشياء، وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها، فإنه لا يجب انتفاء الحكم عمَّا عدا ذلك البعض، وحُكي أن أبا ثور أوجب ذلك"[1].

ووُصف هذا القول بالشذوذ، فقال القرافي: "وقيل على الشذوذ إنه يخصّصه من طريق المفهوم"[2].

وقال المرداوي: "وحكاه ابن قاضي الجبل وجهاً لبعض أصحابنا"[3].

ونقله الأسمندي عن بعض الناس دون تحديد[4].

وذكر القفَّال أنه يحتمل تخريج هذا قولاً في مذهب الشافعية، لأنه قد اختلفت أجوبتهم في بعض الفروع، فقال: "فأما مذهبنا فيحتمل أن يتخرّج فيه الخلاف إلا أن أجوبتهم تطّرد على الأول"، ثم ذكر بعض الأمثلة، ثم قال: "فاختلفت أجوبة أصحابنا في هذه الأمثلة على المذهب جميعاً"[5].

المطلب الثالث: تحرير نسبة القول لأبي ثور.

اختلف الأصوليون في نسبة هذا القول لأبي ثور، ولهم في ذلك توجهان:

التوجه الأول: من نسبه له، وهم الأكثرون.

وقد اختلفت طريقة هؤلاء في نسبة القول له:

فمنهم من عبّر بقوله: خلافا لأبي ثور.

وهذه طريقة الرازي، حيث قال: "الحق أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافاً لأبي ثور"[6].

---

(١) المعتمد (١/٣١١).

(٢) الفروق (١/٤٣٤).

(٣) التحبير (٦/٢٧٠٢).

(٤) ينظر: بذل النظر (٢٥٧).

(٥) البحر المحيط (٣/٢٢٠، ٢٢١).

(٦) المحصول (٣/١٢٩).

وهي طريقة الآمدي[1]، وابن الحاجب[2]، والقرافي[3]، وكثير من الأصوليين[4].

ومنهم من عبّر بصيغة التمريض، قال أبو الحسين: "وحُكي أن أبا ثور أوجب ذلك؛ لأنه قال: إن قول النبي صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة: (دباغها طهورها) يخص قول النبي صلى الله عليه وسلم: (أيما إهاب دبغ فقد طهر)"[5].

ومنهم من نقل عنه قوله لفظاً كقول ابن برهان: "وقال أبو ثور: يُجعل الثاني مخصّصاً للأول؛ فلا يطهر إلا جلد مأكول اللحم"[6].

كما اختلفوا في تحرير مذهبه الفقهي، وقد أشار لهذا الأسنوي، فقال: "وقد اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور؛ فنقل عنه الإمام في المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة، ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في باب الآنية عن النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه"[7].

وعلى هذا فلهم قولان في مذهبه الفقهي:

الأول: أنه يقول: لا يطهر إلا جلد الشاة، وهذا ما نقله عنه الأكثرون من الأصوليين[8].

ولا يقصد هنا أنه يريد بذلك جلد شاة بعينها، وإنما جلد الشاة عموماً، ووجه ذلك القرافي بأمرين:

---

(١)ينظر: الإحكام (٢/٤٠٨).

(٢)ينظر: المختصر (٢/٤٨٤).

(٣)ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٧٢).

(٤)ينظر: نهاية الوصول (٥/١٧٥٥) أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٧٦) الإبهاج (٤/١٥٣٥) تيسير الوصول (٤/٤٧) التحرير مع التحبير (٦/٢٧٠١).

(٥)المعتمد (١/٣١١)، وينظر: التمهيد (٢/١٧٥).

(٦)الوصول (١/٣٢٩)، وينظر: السراج الوهاج (١/٥٨٧).

(٧)نهاية السول (٢/٤٨٥-٤٨٦)، وبمثله في الغيث الهامع (٣٣٠).

(٨)نقله عنه أبو الحسين في المعتمد (١/٣١١)، والرازي في المحصول (٣/١٢٩)، والآمدي في الإحكام (٢/٤٠٨) وغيرهم، وينظر: نهاية الوصول (٥/١٧٥٦) نهاية السول (٢/٤٥٦).

أولهما: أن الصيغة قويّة في التعميم، فتخصيصها بالفرد الواحد بعيد عن كلام العرب، وبعيد أن ينتهي التخصيص إلى واحد فيما ينتهي إليه التخصيص.

وثانيهما: أن هذا الجلد لم يكن معلوماً، ولا وقع في تلك الحالة حتى يقصد، فتعيّن أن يكون المراد حمله على نوع جلد شاة دون جلد البقر وغيرها من الأنعام[١].

والثاني: أنه يقول: لا يطهر إلا جلد مأكول اللحم[٢].

ونقله عنه الجويني[٣]، وابن برهان[٤].

ويؤيد هذه الرواية أن ابن عبد البر نقل عن أبي ثور أنه يرى عدم جواز الانتفاع بجلود السباع لا قبل الدباغ ولا بعده مذبوحة كانت أو ميتة[٥].

ومن نسب القول له اختلفوا في سبب قوله على قولين:

القول الأول: أن قوله في هذه المسألة مبني على قوله بمفهوم اللقب.

وهذا الظاهر من قول الأكثرين[٦].

القول الثاني: أنه يمكن أن يبنى على غير القول بمفهوم اللقب.

وذهب إلى هذا ابن السبكي؛ فإنه ذهب إلى أن ما نقل عنه من فروع إنما ذهب إليها لأمر آخر، وليس لقوله بمفهوم اللقب، فقال تعليقاً على المسألة: "وأنا أقول: إن أبا ثور لا يستند إلى أن مفهوم اللقب حجة؛ فإن غالب الظن أنه لا يقول به. ولو قال به لكان الظاهر أنه يُحكى عنه، فقد حُكي عن الدَّقاق وهو دونه، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد

---

(١)ينظر: نفائس الأصول(٥/٢١٤٢).

(٢)ينظر: البحر المحيط(٣/٢٢٠) فواتح الرحموت(١/٣٥٦).

(٣) ينظر: نهاية المطلب(١/٢٣).

(٤)ينظر: الوصول(١/٣٢٩).

(٥)ينظر: التمهيد لابن عبد البر(٤/١٨٢).

(٦)ينظر: الإحكام(٢/٤٠٩) منهاج الوصول(٥٩) السراج الوهاج(١/٥٨٨ـ٥٨٩) الإبهاج(٤/١٥٣٦) بيان المختصر(٢/٣٣٦).

تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق، والخاص كالمقيّد، وليس ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب. فافهمه"[1].

وتبعه على ذلك الزركشي إلا أنه كان أكثر جزماً منه، فقال مستفيداً من ابن السبكي في لفظه:" وليس هذا من أبي ثور قولاً بمفهوم اللقب كما توهّم بعضهم؛ لأنه لا يعرف عنه القول، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيّد، وحينئذ فهو عنده من باب العام الذي أُريد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص. فتفطن لذلك"[2].

وقيل: لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق، فيخرج ما وراءه، قال اللكنوي:"(خلافاً لأبى ثور فيختص) إلا هاب (عنده بالشاه) في رواية (أو بما يؤكل لحمه) في رواية أخرى، لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق، فيخرج ما وراءه"[3].

وهو يريد بذلك أنه حين نصَّ على حكم شاة بعينها، فإن ذلك يشمل حكم الجنس من باب مفهوم الموافقة، فإن المسكوت عنه مساو للمنطوق في الحكم، وهذا على أن مراد أبي ثور تخصيص الحكم بالشاة، كما أنه يمكن تخريج الرواية الأخرى بناء على مفهوم الموافقة، فإذا ذكرت الشاة، فغيرها من مأكول اللحم يساويها في الحكم.

التوجه الثاني: من نفى عنه هذا القول.

وهؤلاء منهم من جعل انتفاء القول عنه ظناً، ومنهم من جزم بذلك.

وهؤلاء منهم من أنكر عنه هذا القول مع اعترافه بأنه يقول بمفهوم اللقب:

وهذا ما ذهب إليه المجد بن تيمية، حيث قال :" وقد ذكر ابن برهان وأبو الخطاب فيه خلافاً عن أبى ثور، ولا أظنّه إلا خطأً، وذكره أبو الطيب، ولم يذكر فيه خلافاً"، ثم قال:

---

(١)رفع الحاجب(٣/٣٥٢).

(٢)تشنيف المسامع(١/٣٩٣).

(٣)فواتح الرحموت(١/٣٥٦).

"قلت: ولعل من وهم هذا مستنده، وذلك أن أبا ثور ممن يقول بمفهوم اللقب، فقال في هذا المثال ونحوه بناء على أصله، ولعلَّه قد جاء في حديث جلد الشاة يطهر بالدباغ، ونحوه، فاشتبه عليهم بالقضية في عين"[1].

ومنهم من ينفي عنه القول بمفهوم اللقب:

وبهذا قال ابن قاضي الجبل، فقد نقل عنه المرداوي قوله:" ووهم بعضهم في النقل عن أبي ثور، وقيل: بلى، كان يقول بمفهوم اللقب"[2].

وممن ناقش النقل عن أبي ثور واعترض عليه بكلام متين ابن دقيق العيد، حيث قال:" لا ينبغي أن يكتفى في تقرير هذه القاعدة، ونسبة هذا المذهب لأبي ثور بهذا، لأن استنتاج الكليات من الجزئيات يعتمد كثرتها لتنتفي الخصوصات، ويوخذ القدر المشترك. وأما الفرد المعين فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمر يختصه، مثالهفيما نحن فيه: أن يعتقد أبو ثور ـ رحمه الله ـ أن الأصل عدم طهارة الجلد بالدباغ، ويعتقد أن المأكول مختص بمعنى مناسب للتطهير أو التخفيف ،فيجعل ذلك قرينة في تخصيص العموم، كما جعل أصحاب الشافعي ـ أو بعضهم ـ عدم اعتبار دباغ جلد الكلب قرينة تخص هذا العموم، أو يمنع تطهير جلد ما لا يؤكل لحمه بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن افتراش جلود السباع[3]، كما استدل به بعضهم لهذا المذهب"، ثم قال:"والمقصود

---

(١)المسودة(١/٣٢٧.٣٢٨).

(٢)التحبير(٦/٢٧٠٢).

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في جلود النمور والسباع(٤/٢٤٠/٤١٣٢)، والترمذي في جامعه، كتاب اللباس، باب ما جاء في النهي عن جلود السباع(٤/٢٤١/١٧٧٠)، والنسائي في سننه، كتاب الفرع، النهي عن الانتفاع بجلود السباع(٧/١٩٩/٤٢٦٤)،والإمام أحمد في مسنده (٣٤/٣١١/٢٠٧٠٦)، وأعلَّه الترمذي بالإرسال، وصححه النووي في خلاصة الكلام(١/٧٨)، والألباني في السلسة الصحيحة(٣/٩).

أنه إن كان أبو ثور نصَّ على قاعدة فذاك، وإن كان أخذ بطريق الاستنباط من مذهبه في هذه المسألة فلا يدل على ذلك "[1].

وقد اختلف هؤلاء في تخريج قوله في الفرع المنقول عنه:

فقيل: إنه يريد إن هذه الصورة لا يجوز تخصيصها من العام، وتصير قطعية لمحل السبب على ما سبق، ولا ينبغي أن يقع فيه خلاف[2].

وهذا التوجيه يمكن أن يقال به بناء على أنه يريد عموم الشاة، فيكون قوله إن الشاة داخلة في العموم قطعاً؛ لأنها سبب ورود العام، وسبب ورود العام يدخل فيه قطعاً.

وعلى هذا فهو لا يقول بالتخصيص، وإنما فهم قوله خطأً.

لكن هذا الحمل لا يتوجه على الرواية الأخرى المتعلقة بمأكول اللحم ؛ فمحل الحكم أعم من سبب ورود العام كما هو معلوم.

وقيل: إنه إنما صار إلى تخصيص الدباغ بالمأكول لأجل قوله صلى الله عليه وسلم في جلد الشاة:(هلا أخذتم إهابها فدبغتموه)، ونهى في حديث عن آخر عن جلود السباع، فأراد الجمع بين الخبرين، فحمل حديث:(إيما إيهاب) على خصوص الشاة، أو مأكول اللحم جمعاً بينه وبين حديث النهي عن السباع[3].

ويرشِّحه أن ابن عبد البر قد ذكر أبا ثور مع القائلين بأنه لا يجوز الانتفاع بجلود السباع لا قبل الدباغ ولا بعده مذبوحة كانت أو ميتة ، وذكر أنهم احتجّوا بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أباح الانتفاع بجلد الميتة المدبوغ إذا كان مما يؤكل لحمه؛ لأن الخطاب الوارد في ذلك إنما خرج على شاة ماتت لبعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، فدخل في ذلك كل ما يؤكل لحمه، وأما ما لم يؤكل لحمه فداخل في عموم تحريم

---

(١)شرح الإلمام(٢/٤٠٤-٤٠٥)، وعنه: البحر المحيط(٣/٢٢٢).

(٢)البحر المحيط(٣/٢٢١-٢٢٢).

(٣)البحر المحيط(٣/٢٢٢).

الميتة، وجلد الميتة لا يحل بعد الدباغ؛ لأن الذكاة غير عاملة فيه، فكذلك السباع لا تعمل فيها الذكاة لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكلها، ولا يعمل فيها الدباغ؛ لأنها ميتة لم يصح خصوص شيء منها[1].

وقد ذكر الجويني علَّة أخرى لمذهب أبي ثور، وهي أن الدّباغ جار مجرى الرخص التي لا يتبين للناظر فيه معنى يستقيم على السبر، وجلد الميتة نجس العين كسائر أجزائها، ولذا يحرم بيعه قبل الدباغ، وإذا كانت في حكم الرخص فالمتبع في حكم الرخص ألا يتعدى بها مواضعها في حكم الشرع، فيوقف عند مورد النص، إلا أن مما لا شك فيه أن كل ما يؤكل لحمه في معنى الشاة، ولذا أخذ حكمها دون غيره[2].

وذكر بعض الأصوليين عن أبي ثور فرعين آخرين:

أما الأول: فنقل الزركشي عن القفَّال قوله: "فصار الخاص كأنه ورد فيه خبران خبر يشمله ويشمل غيره، وخبر يخصّه خلافاً لأبي ثور؛ فإنه خصَّص الدباغ بالمأكول لأجل قوله: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) مع إفراده ذكر الشاة في حديث ميمونة، وقوله في قصة المجامع في رمضان مع قوله:(من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر) إن صح الخبر"[3].

وعلى هذا فيكون رأي أبي ثور أن حديث المجامع مخصّص للحديث المنقول: (من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر)، وعليه فلا تثبت الكفارة إلا في الجماع دون غيره.

وهذا المثال ذكره بعض الأصوليين مثالاً لورود نصين أحدهما عام والآخر خاص لا يخالفه، فلا تعارض بينهما إذا لم يكن للخاص مفهومٌ يخالفه[4]، ولم ينسبه أحد لأبي ثور، ولذا فيحتمل أن يكون القفَّال قد ذكره تخريجاً لما نُسب إليه من قوله بالتخصيص.

---

(١)التمهيد لابن عبد البر(٤/١٨٢).

(٢) ينظر: نهاية المطلب(١/٢٣).

(٣)البحر المحيط(٣/٢٢٠)، وينظر: الفوائد السنية(٢/٥٢٣).

(٤)ينظر: العدة(٢/٦٢٩) الواضح(٣/٤٤٢).

بل الذي ينقل عن أبي ثور أنه أوجب الكفارة على من أفطر يوماً في رمضان بأكل أو شرب متعمداً[1]، واستدل لمن قال بهذا بقياس من أكل أو شرب عامداً على المجامع في رمضان لما في الجميع من انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمداً[2].

وهذا النقل عنه يدل على خلاف ما ذكره القفَّال عنه.

أما الفرع الثاني: فنقل الزركشي عن بعض الأصوليين في قوله تعالى:﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ﴾[البقرة:٢٤١]، وقوله:﴿لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ﴾[البقرة:٢٣٦]،أن أبا ثور يثبت المتعة للمطلَّقة التي وصفت في الآية الخاصة، فلا تثبت المتعة لغير المطلَّقة التي لم تُمسّ، ولم يُفرض لها[3].

والمنقول عن أبي ثور في هذه المسألة هو ثبوت المتعة لكل مطلّقة، لكنّه خصّ الوجوب بمن طُلقت قبل الدخول ولم يُسمَّ لها المهر[4].

وإذا كان كذلك فهو لا يقول بالتخصيص حينئذ ، وإنما ذهب إلى هذا القول جمعاً بين النصوص، فحمل الآية العامّة على الاستحباب، والخاصّة على الوجوب، وقد يستدل له بقوله تعالى:﴿حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[البقرة:٢٣٦]، و﴿حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[البقرة:٢٤١]، ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين[5].

والذي يتحرر لي أنه لم يذكر عن أبي ثور ما يمكن أن يكون متمسكاً قوياً لنسبة القول له، ويؤيد هذا بما يلي:

أولاً: أن ما ذكر عنه منه فروع مخرّجة لا يُسلَّم بها، وقد يكون لقوله بالفرع منزع آخر غير ما نسب إليه من تخصيص الشيء بذكر بعضه.

---

(١) ينظر: الاستذكار(١٠/١٠٠)

(٢) ينظر: الاستذكار(١٠/١٠٣)المغني(٤/٣٦٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط(٣/٢٢١)،الفوائد السنية(٢/٥٢٣).

(٤) ينظر: الاستذكار(١٧/٢٨٥) الجامع لأحكام القرآن(٣/٢٠٤).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن(٣/٢٠٠).

ثانياً: أن استخراج الأصول من الفروع لا يستقيم مطلقاً ؛ لأنه خلاف الأصل، قال ابن برهان في مثل هذا: " هذا خطأ في نقل المذاهب؛ فإن الفروع تبنى على الأصول، ولا تبنى الأصول على الفروع"[1].

ثم إن القول في الفرع قد يكون لأمر يخصّه كالنظر في قرائن الأحوال المختصّة به، وقد سبق نقل كلام ابن دقيق في اعتراضه على هذه الطريقة في استنتاج الأصول من الفروع.

وما نسب إليه من القول بمفهوم اللقب مطلقاً فهو أيضاً أمر لا تقوى نسبته إليه لما ذكر من الأمرين السابقين ، ويضاف إليهما أنه لم ينسب له القول بمفهوم اللقب عند بحث المسألة في موضعها عند الأصوليين، ولم أقف على أحد نسب له هذا القول ، وقد نسب هذا القول إلى من هو أقل منه شأناً، ولو كان ممن يقول باللقب لكانت النسبة إليه أولى.

المطلب الرابع: دليل القولين في المسألة.

دليل القول الأول:

استدل الجمهور بأن العام لا يخصص بالخاص إلا عند التضاد ووجود المنافاة بين الحكمين، ولا منافاة بين كل الشيء وبعضه؛ لأن الكل محتاج إلى البعض، والمحتاج إليه لا ينافي المحتاج، فيمكن العمل بهما، وإذا أمكن العمل بهما فهو أولى من تقديم أحدهما على الآخر[2].

ونوقش:

بأن هذا ليس مدرك الخصم؛ فإنه لم يجعل الجزء منافياً لكل الشيء حتى يلزم من إبطال مدركه بطلان مذهبه، بل مدركه تخصيص الشيء بالذكر يقتضي أن حكم الكل

---

(١)الوصول(١/ ١٤٩)، وينظر: البحر المحيط(٣/ ٣١٢).

(٢)ينظر: التمهيد(٢/ ١٧٥)الوصول(١/ ٣٢٩-٣٣٠) المحصول(٣/ ١٣١) الإحكام(٢/ ٤٠٨)الإبهاج(٤/ ١٥٣٦) نهاية الوصول(٥/ ١٧٥٥) التقرير والتحبير(١/ ٣٤٤).

مغاير للحكم المذكور في البعض، فلا يفهم العرب من قول القائل قبضت بعض الدين أو قبضت ديناراً - وله عنده مئة - إلا أن الباقي لم يقبض، فكذلك ها هنا. ففرق بين كل الشيء وبعضه، وبين كل الشيء وذكر بعضه على وجه الاختصاص، فهو عنده من دلالة المفهوم المنافي للمنطوق[1].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن المقصود بالمنافاة ألا يمكن الجمع بينهما في إجرائهما على ظاهرهما؛ لأنه إذا أمكن إجراؤهما على ظاهرهما امتنع التخصيص لعدم وجود المنافاة المقتضية للتخصيص، ولا منافاة بين الجزء والكل؛ ضرورة افتقار الكل إلى الجزء؛ فلا تخصيص حينئذ[2].

الثاني: أن هذا الاعتراض إنما يتأتى في ذكر الحكم في بعض الأفراد بتخصيصه بما له مفهوم مخالفة عند القائلين به، كالصفة مثلاً، فلا تجيء في ذكر الحكم في بعض الأفراد ذكراً لا مفهوم له كاللقب، والذين أوردوا هذه المسألة أوردوها عامة[3].

دليل القول الثاني:

استدل لأصحاب القول الثاني: بأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عمَّا عداه، فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره، وذلك يقتضي تخصيص العام[4].

ويؤكد هذا وجود المنافاة بين الخاص والعام؛ فإفراد فرد بالذكر مناف لحكم العام؛ لدلالته على نفي الحكم عما عداه، وإذا كان كذلك وجب تخصيص العام به جمعاً بين الدليلين[5].

---

(١)ينظر: العقد المنظوم(٢/ ٣٧١-٤٧٢)نفائس الأصول(٥/ ٢١٤٢-٢١٤٣)البحر المحيط(٣/ ٢٢١).
(٢)ينظر: الكاشف عن المحصول(٤/ ٥٨٧).
(٣)ينظر: شرح الإلمام(٢/ ٤٠٦) البحر المحيط(٣/ ٢٢١).
(٤)ينظر: الوصول(١/ ٣٣٠) المحصول(٣/ ١٣١) الإبهاج(٤/ ١٥٣٦)نهاية السول(٢/ ٤٨٤) نهاية الوصول(٥/ ١٧٥٧) التقرير والتحبير(١/ ٣٤٤).
(٥)ينظر: السراج الوهاج(١/ ٥٨٨).

نوقش من وجوه:

الأول: أن المخصِّص يجب أن يكون منافياً للعام، وذكر بعض العام بحكم العام ليس منافياً له، فلا يكون مخصّصاً له[1].

الثاني: أن الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر في هذه المسألة مبني على كون المفهوم حجة، فمن نفى كون المفهوم حجة فلا أثر لإلزامه به[2].

ومن قال بالمفهوم المخصِّص للعموم لم يقل به في مفهوم اللقب، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات كالإبل والبقرة وغيرها إلا بطريق مفهوم اللقب، وليس بحجة[3].

وقد أجيب عنه:

أولا: بأن هذا مبني على أن أبا ثور استدل بلفظ الشاة، ولفظ الشاة لم يقع في كلام الشارع، ولم يُرد أبو ثور الاستدلال باللقب[4].

ثانيا: يجوز أن يكون إفراد بعض الأفراد موجباً لمفهوم العدد؛ إذ نزاع أبي ثور يعمّ الكل.

وأجيب: بأن تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم، فلا يحتاجون إلى الجواب[5].

الثالث: سلَّمنا لكم وجود المنافاة، لكن التمسك بظاهر العموم أولى من التمسك بالمفهوم[6]؛ فإن القياس وخبر الواحد حجة، فإذا عارضهما الكتاب والسنة فلا يستدل بهما[7].

---

(١)ينظر: المعتمد(٣١١/١)نهاية الوصول(١٧٥٧/٥).
(٢)ينظر: المعتمد(٣١١/١) التمهيد(١٧٦/١)المحصول(١٣١/٣) الإحكام(٤٠٨/٢)فواتح الرحموت(٣٥٦/١).
(٣)ينظر: الإحكام(٤٠٩/٢) منهاج الوصول(٥٩)السراج الوهاج(٥٨٨/١ـ٥٨٩) الإبهاج(١٥٣٦/٤) بيان المختصر(٣٣٦/٢).
(٤)ينظر: تشنيف المسامع(٣٩٣/١).
(٥)ينظر: فواتح الرحموت(٣٥٦/١).
(٦)ينظر: المعتمد(٣١١/١) التمهيد(١٧٦/١) المحصول(١٣١/٣) نهاية الوصول(١٧٥٧/٥)التحبير(٢٧٠٣/٦).
(٧)ينظر: نهاية الوصول(١٧٥٧/٥ـ١٧٥٨).

الرابع: أن تخصيص بعض أفراد العام بالذكر لا تقتصر فائدته على نفي الحكم عمّا عداه، بل له فوائد كثيرة، فلعلَّه إنما خصَّصه بالذكر لأنه سُئل عنه، ولأن الحاجة دعت إليه، أو لتفخيمه وبيان مزيته على بقية الأفراد، وحينئذ لا يقضى على العموم بالتخصيص[1].

المطلب الخامس: الترجيح.

هذه المسألة ينظر إليها من جهتين:

من جهة النطق، وفيها يقال إن الفرد المندرج في العام لا يمكن أن يكون مخصّصاً للعام ؛ لعدم المنافاة، فلو قال قائل: اكرم العلماء، ثم قال: أكرم زيداً ، وهو من العلماء، فإكرامه لزيد ليس منافياً لإكرامه للعلماء، وإذا انتفت المنافاة فلا تخصيص لإمكان الجمع.

ومن هذه الجهة يتفق القائلون بالمفهوم والنافون له، ويمكن القول إن هذا الموضع محل اتفاق.

أما من جهة المفهوم ، فالمنافاة ظاهرة، فإذا قيل بحجية المفهوم المعارض للعام ،فإنه سيكون منافياً، ففي المثال السابق لو أعمل المفهوم، وهو نفي الإكرام عن غير زيد فسيكون منافياً للأمر بإكرام العلماء عموماً.

وهذه الجهة هي موضع الإشكال في المسألة، بل إن موضع الإشكال حقيقة إنما ينصب على ما كان له مفهوم لقب ؛ لأن محل النظر في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه إنما هو في الأشخاص لا الأوصاف كما سبق، ويؤيد هذا أمران:

الأول: تقييد الأصوليين المسألة بألا يكون فيها مفهوم يعتد به.

الثاني: نصب الخلاف مع أبي ثور، وبناء خلافه في هذه المسألة على قوله بمفهوم اللقب.

وعلى هذا فالنظر في هذه الجهة ينبني على مفهوم اللقب والاحتجاج به، وهل يقوى أن يكون مخصّصاً للعام؟

---

(١)ينظر: الوصول(١/٣٣٠)البحر المحيط(٣/٢٢٢).

ولما أن كان أبو ثور - حسب ما نسب إليه - ومن وافقه في مفهوم اللقب قائلين به مطلقاً نصب الخلاف معهم ؛ لأنهم إن احتجوا بمفهوم اللقب مطلقاً فسيكون المفهوم منافياً للمنطوق ولا شك، وحينئذ يترتب على هذا قولهم بأن إفراد فرد من العام يخصّصه لوجود المنافاة في المفهوم المعتبر مطلقاً عندهم.

وإنما لم ينصب الخلاف مع غيرهم ؛ لأنه سيقول بالتخصيص باللقب في موضع دون آخر بحسب المفهوم واحتجاجه به.

والذي يظهر لي في مفهوم اللقب أنه لا قائل به مطلقاً، وإذا كان الأمر كذلك فمسألة تخصيص الشيء بذكر بعضه لا خلاف فيها من حيث أصلها، وإنما يقع الخلاف في تحقيق مناطها بحسب ضابط المفهوم المعتد به.

والذي ينبغي ملاحظته في تحقيق هذا المناط أمران:

أولهما: لحظ المعنى، فإذا لحظ المعنى أمكن الاحتجاج بالمفهوم.

وثانيهما: قوته على التخصيص به، وهذا يخضع لقوة العام وقوة الخاص، فقد يكون العام قوياً فلا يقوى المفهوم على تخصيصه ، وقد لا يكون كذلك، بحسب مرتبة العموم من القوة، وعلى كلٍ فليس هذا الموضع موضع التفصيل في هذه المسألة مع أهميتها ؛ إذ هذا خارج موضع البحث.

* * *

المبحث الخامس: أمثلة وتطبيقات للمسألة.

المتأمل في كتب الفقهاء وشروح السنة يجد لهذه المسألة حضوراً بيّناً، وأثراً ظاهراً، ولبيان شيء من هذا الأثر أضرب لذلك بعض الأمثلة، وليس الغرض هنا نقل الخلاف في الفرع المذكور، واستقصاء الأقوال في المسألة؛ لأن من المعلوم أن الفرع الواحد يتنازعه في العادة أكثر من أصل، وإنما الغرض هنا بيان تأثير هذا الأصل في الفرع لا تحقيق الخلاف فيه.

وفيما يلي بيان هذه الأمثلة:

المثال الأول:

عن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:(إذا دبغ الإهاب فقد طهر)[1].

وعنه ﷺ: قال تُصدّق على مولاة لميمونة بشاة، فماتت، فمرَّ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: (هلّا أخذتم إهابها فدبغتموه، فانتفعتم به)، فقالوا: "إنها ميتة"، فقال: (إنما حرم أكله)[2].

وعن عبد الرحمن بن وعْلة السبأي قال: "سألت عبد الله بن عباس: قلت: "إنا نكون بالمغرب، فيأتينا المجوس بالأسقية، فيها الماء والودك. فقال: اشرب، فقلت: أرأى تراه؟ فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:(دباغه طهوره)[3].

وهذا المثال تتابع الأصوليون على ذكره[4].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ(١/١٧١/٣٦٦).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب جلود الميتة قبل أن تدبغ(٢/١١٩/٢٢٢١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ(١/١٧٠.١٧١/٣٦٣)، واللفظ له.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ(١/١٧١/٣٦٦ رقم خاص ١٠٧).

(٤) ينظر: المحصول(٣/١٢٩) الوصول (١/٣٢٩)الإحكام (٢/٤٠٨) العقد المنظوم(٢/٣٧٠)منهاج الوصول(٥٩) نهاية الوصول(٥/١٧٥٦) المختصر لابن الحاجب(٢/٤٨٤) أصول الفقه لابن مفلح(٣/٩٧٦) التحبير(٦/٢٧٠٢) مختصر التحرير لابن الهمام(١٢٦).

وقال المرداوي:" خاص هو بعض ذلك العام وداخل فيه، كقوله:(أيما إهاب دبغ فقد طهر)، فهذا عام، وقوله في شاة ميمونة : (دباغها طهورها) خاص، وهو بعض أفراد العام المتقدِّم، فلا يخصِّص الخاص العام لموافقته له"[1].

وبهذا قال الأكثرون، قال ابن عبد البر:" وأكثر الفقهاء يقولون: إن دباغها طهورها طهارة كاملة في كل شيء لقوله صلى الله عليه وسلم :(أيما إهاب دبغ فقد طهر)"[2].

المثال الثاني:

عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل)[3].

وعن حذيفةﷺ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (جعلت لنا الأرض كلّها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء)[4].

وهذا المثال ذكره بعض الأصوليين[5]، والحديث الأول عام في الأرض بينما الثاني خصَّ الحكم بالتراب، وهو فرد من أفراد الأرض، وقد ذكر ابن رجب أن هذا المثال:"من باب تخصيص بعض أفراد العموم بالذكر، وهو لا يقتضي التخصيص عند الجمهور، خلافاً لما حُكي عن أبي ثور، إلا أن يكون له مفهوم فيبنى على تخصيص العموم بالمفهوم، والتراب والتربة لقب، مختلف في ثبوت المفهوم له، والأكثرون يأبون ذَلكَ[6] .

وقد اختلف العلماء في التخصيص في هذه المسألة:

---

(١) التحبير(٦/٢٧٠٢).

(٢) التمهيد(٢٣/٧٦).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، بابٌ منه(٢/١٢٦/٣٣٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة(١/٢٣٦/٥٢١).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة(١/٢٣٦/٥٢٢).

(٥)ينظر: مختصر التحرير مع التقرير والتحبير(١/٣٤٣).

(٦)فتح الباري لابن رجب(٢/١٩).

فذهب الحنفية، والمالكية إلى جواز التيمم بكل ما كان من جنس الأرض أخذاً بالعموم[1].

وذهب الشافعية، والحنابلة إلى اختصاص التيمم بالتراب[2].

وقد ناقشهم أبو العباس القرطبي، فقال:" ولا يُظن أن قوله في حديث حذيفة :(وجعلت تربتها لنا طهورًا) ؛ أن ذلك مخصِّصٌ له، فإن ذلك ذهول من قائله ؛ فإن التخصيص إخراج ما تناوله العموم على الحكم، ولم يخرج هذا الخبر شيئًا ، وإنما عيّن هذا الحديث واحدًا مما تناوله الاسم الأول مع موافقته في الحكم، وصار بمثابة قوله تعالى:﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[الرحمن :٦٨][3]، وقوله:﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[البقرة:٩٨]، فعيّن بعض ما تناوله اللفظ الأول مع الموافقة في المعنى على جهة التشريف، وكذلك ذكر التراب في حديث حذيفة، وإنما عيّنه لكونه أمكن وأغلب"[4].

ونصَّ بعض الشافعية على أن هذا من باب حمل المطلق على المقيّد ، قال في طرح التثريب رداً على أبي العباس القرطبي :" وأما تمثيله بذكر الخاص بعد العام فهو ذهول منه، وإنما صورة هذا أن يذكر معاً: العام قبل الخاص، وليس كذلك هذا الحديث، بل أطلق في أحد الحديثين الأرض، وقيّد في الآخر ذلك بتربة الأرض وبتراب الأرض"[5].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع(٥٣/١) البحر الرائق(٢٦٠/١) الذخيرة (٣٣٨/١) مواهب الجليل(٥١٣/١).

(٢) بحر المذهب(٢١١/١) مغني المحتاج(١٥٣/١).

(٣) هذا المثال تعقّبه القرافي في شرح تنقيح الفصول(١٧٢)، فقال:"وكثير من العلماء يمثّل هذا الباب بقوله تعالى: :﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[الرحمن :٦٨]، وليس منه؛ لأن فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون أولاً قد تناول الرمان فيخصّص بعد ذلك بالذكر"، وتبعه في: التحبير(٢٧٠٢/٦)شرح الكوكب(٣٨٧/٣).

(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(١١٦/٢ـ١١٧)، وينظر: الذخيرة (٣٣٩/١) البحر الرائق(٢٦٠/١) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٣٩٠/١ـ٣٩١).

(٥)طرح التثريب (١٠٧/٢ـ١٠٨)، وينظر: مغني المحتاج(١٥٤/١).

وقال:" وأما قول من اعترض بأنه مفهوم لقب؛ فإن القرينة والسياق في حديث حذيفة يدلان على أن حكم التيمم بها مخالف للصلاة عليها؛ فإنه فرَّق بين اللفظين فقال:(وجعلت لنا الأرض كلّها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً) فلو اشترك الأمران في جميع الأرض لما فرَّق بين اللفظين"[1].

وقد نصَّ الحنابلة على أن له مفهوماً فيخص العام بالمفهوم، قال الزركشي بعد أن أورد أن التراب بعض الأرض فلا يخصّصها:" ويجاب: بأن التخصيص بالمفهوم ، لا بذكر بعض الأفراد ، وهو وإن كان مفهوم اللقب ، فهو حجة عندنا على المذهب"[2].

المثال الثالث:

عن عائشة رضي الله عنهاقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا صلاة بحضرة الطعام ، ولا هو يدافعه الأخبثان)[3].

وعن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا وضع عشاء أحدكم، وأقيمت الصلاة، فابدؤا بالعشاء)[4] .

فالحديث الأول يعمّ كل طعام سواء كان غداءً أم عشاءً ، وفي حديث ابن عمر ﷺتخصيص الأمر بالعشاء، وهو فرد من أفراد الطعام.

وقد أخذ العلماء بالعموم، ولم يخصّوه بالعشاء، قال ابن قدامة:" إذا حضر العشاء في وقت الصلاة، فالمستحب أن يبدأ بالعشاء قبل الصلاة؛ ليكون أفرغ لقلبه، وأحضر لباله، ولا يستحب أن يعجل عن عشائه، أو غدائه"[5].

---

(١)طرح التثريب (٢/١٠٨).

(٢) شرح الزركشي (١/١٧١) وينظر:المبدع شرح المقنع (١/١٩٠).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة(١/٢٥١/٥٦٠).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة(١/٢٢٣/٦٧٣)،ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة(١/٢٥١/٥٥٩).

(٥) المغني (مع الشرح الكبير١/٦٥٥)، وفي ط: هجر(٢/٣٧٣ لم يثبت في الأصل وينظر الهامش)، وينظر: فتح الباري لابن حجر(٢/١٦٠).

وقال الشوكاني: "وأنت خبير بأن التنصيص على المغرب لا يقتضي تخصيص عموم الصلاة لما تقرر في الأصول من أن موافق العام لا يخصّص به"[1].

المثال الرابع:

عن ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم)[2].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حُرمة)[3].

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تسافر المرأة يومين إلا معها زوجها، أو ذو محرم)[4].

فالحديث الأول عام في كل سفر، والحديثان الآخران فيها التخصيص بيومين أو بيوم وليلة.

قال الرملي: "(و)يشترط (في) وجوب نسك (المرأة) زيادة على ما مرّ في الرجل لا للاستقرار (أن يخرج معها زوج أو محرم) بنسب أو غيره لتأمن على نفسها؛ لخبر الصحيحين: (لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها)، ولما صحَّ من قوله صلى الله عليه وسلم: (لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم)، ولم يحمل هذا المطلق على المقيّد؛ لأن ذكر نحو البريد من باب ذكر بعض أفراد العام وهو لا يخصّصه"[5].

---

(١) نيل الأوطار(٣/ ١٢٢)، وينظر: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح(٣/ ٤٩٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء (٢/ ١٩/ ١٨٦٢)،ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره(١/ ٦١٠/ ١٣٤١).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة(١/ ٣٤٢/ ١٠٨٨)،ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره(١/ ٦٠٩/ ١٣٣٩).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة، باب مسجد بيت المقدس(١/ ٣٦٩/ ١١٩٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره(١/ ٦٠٩/ ٨٢٧).

(٥) نهاية المحتاج(٣/ ٢٥٠)، وينظر: حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب(٢/ ١٠٧).

المثال الخامس:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنّطوه، ولا تخمّروا رأسه؛ فإنَّ الله يبعثه يوم القيامة ملبياً)[1].

وعن عبد الله بن عمر أن رجلاً قال: "يا رسول الله ما يلبس المحرم من الثياب؟" ،قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يلبس القُمُص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخفاف)[2].

قال الشيخ محمد بن عثيمين: " أما العمامة فجاء نصٌّ خاص، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل ما يلبس المحرم قال: (لا يلبس القميص، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا العمائم، ولا الخفاف)، وهذا ذكر بعض أفراد العام في قوله: (ولا تخمروا رأسه)"[3].

المثال السادس:

عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (لأخرجنَّ اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع إلا مسلما)[4].

وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب)[5].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين(١٢٦٥/٣٩١/١)،ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات(١٢٠٦/٥٤٤/١).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ما لا يلبس المحرم من الثياب(١٥٤٢/٤٧٦/١)،ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه(١١٧٧/٥٢٧/١).

(٣) الشرح الممتع(١٢٣/٧).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير،باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب(١٧٦٧/٨٤٦/٢).

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم (٣٠٥٣/٣٧٣/٣). ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصى فيه (١٦٣٧/٧٧١/٢).

وعن أبي عُبيدةﷺ قال: آخر ما تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم: (أخرجوا يهودَ أهل الحجاز، وأهل نجْرانَ من جزيرة العرب)[1].

وقد استدلوا بالأحاديث على المنع من سكنى المشركين،ولم يخصوا الأمر باليهود والنصارى.

قال ابن قدامة بعد سوقه الأحاديث الواردة:" وقال أحمد : جزيرة العرب المدينة، وما والاها: يعني أن الممنوع من سكنى الكفار المدينة، وما والاها، وهو: مكة، واليمامة، وخيبر، والينبع، وفدك، ومخاليفها، وما والاها"[2].

وقال الشوكاني:" ولا ينافي الأمر بإخراجهم من جزيرة العرب ما ورد في حديث آخر من الأمر بإخراجهم من الحجاز ،كما أخرجه أحمد من حديث أبي عبيدة بلفظ: (أخرجوا يهود أهل الحجاز،وأهل نجران من جزيرة العرب)، فإنّ ذلك هو من التنصيص على بعض أفراد العام، وقد تقرر في الأصول أنّه لا يصلح للتخصّيص، وهو الحق، وغاية ما فيه الدلالة على تأكيد الأمر في ذلك الخاص، لتخصيصه بالنص عليه وحده، ومثل هذا لا يوجب إهمال دلالة الدليل على ما عداه"[3].

المثال السابع:

عن حكيم بن حزام ﷺقال: "قلت يا رسول الله إني أشتري بيوعاً، فما يحل لي منها، وما يحرم علي؟" قال: (فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه)[4].

---

(١) رواه أحمد في مسنده(٣/ ٢٢١/ ١٦٩١)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥ ٣٢٥):"رواه أحمد بإسنادين، ورجال طريقين منها ثقات متصل إسنادهما، ورواه أبو يعلى". وصحّحه أحمد شاكر في تحقيقه المسند(٢/ ٣٢٤/ ١٦٩١)، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة(٣/ ١٢٤/ ١١٣٢):"حسن أو صحيح".

(٢) المغني(١٣/ ٢٤٣)، وينظر: نهاية المحتاج(٨/ ٩٠).

(٣) السيل الجرار(٤/ ٥٤٣)، وينظر: سبل السلام(٧/ ٢٥٠) الروضة الندية شرح الدرر البهية(٢/ ٧٦٦).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده(٢٤/ ٣٢/ ١٥٣١٦)، والدارقطني في سننه، كتاب البيوع (٣/ ٣٩٠ـ٣٩١/ ٢٨٢٠) والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع ما لم يقبض وإن كان غير طعام(٥/ ٣١٣).

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه)[1].

فالحديث الأول عام في كل بيع، وأما الآخر فهو خاص ببيع الطعام، وقد ذهب جمع من العلماء إلى التعميم ، وأجابوا عن حديث ابن عباس بأنه فرد من العام، وهو لقب، واللقب لو تجرد لم يكن حجة،فكيف وقد عارضه عموم الأحاديث المصرّحة بالمنع مطلقا![2].

وذهب بعضهم إلى التخصيص ؛ لأن الطعام اسم جنس فهو أعلى رتبة من اللقب، فيكون له مفهوم، وبهذا أجاب بعض المالكية عن الإمام مالك في أخذه بهذا المفهوم[3].

المثال الثامن:

عن معمر بن عبد الله ﷺأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل)[4].

وعن عمر ﷺعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (البر بالبر رباً إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير رباً إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر رباً إلا هاء وهاء)[5].

وقال البيهقي: "حسن متصل". وذكر ابن عبد البر في التمهيد(١٣/٣٣٢)أن في إسناده مقالاً، وضعَّفه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام(٢/٣٢٣)، وينظر: نصب الراية(٤/٣٢-٣٣)البدر المنير (٦/٤٥٠).

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض(٢/٧١٠/١٥٢٥)، ورواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة(٢/٩٨/٢١٣٢) بلفظ: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نهى أن يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه)، وفي باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك (٢/٩٨/٢١٣٥) بلفظ:(أما الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع حتى يقبض).

(٢) ينظر: تهذيب السنن(٩/٣٨٣)بدائع الفوائد(٣/١٢٤٥)،وأيضاً: شرح تنقيح الفصول(١٧٢-١٧٣) العقد المنظوم(٢/٣٧٠)التحبير(٦/٢٧٠٣).

(٣) ينظر: العقد المنظوم(٢/٣٧٢) رفع النقاب(٣/٣٥٢) ويلاحظ هامشه.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة والمزارعة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل(٢/٧٤٧/١٥٩٢).

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر(٢/١٠٦/٢١٧٠)ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً(٢/٧٤٤/١٥٨٦).

والطعام في الحديث الأول عام، أماالحديث الثاني فخصَّ بعض المطعومات ، والجمهور على عدم التخصيص، قال الماوردي مستدلاً لهم:" وإذا كان اسم الطعام بما وصفنا من شواهد اللغة والشرع يتناول كل مطعوم من بر وغيره . كان نهيه عن بيع الطعام بالطعام محمولاً على عمومه في كل مطعوم إلا ما خص بدليل . فإن قيل : فهذا وإن كان عاماً فمخصوص ببيان النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الأجناس الستة . قيل : بيان بعض ما يتناوله العموم لا يكون تخصيصاً ؛ لأنه لا ينافيه ، وإن شذ بعض أصحابنا فجعله تخصيصاً"[1].

المثال التاسع:

عن أم عطية رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا تلبس ثوبا مصبوغاً إلا ثوب عصْب)[2].

وعن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب)[3].

---

(١) الحاوي (٥/ ٨٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب القسط للحادة عند الطهر(٣/ ٤٢١/ ٥٣٤١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام (٢/ ٦٩٤/ ٩٣٨).

(٣) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الطلاق، باب فيما تجتنب المعتدة في عدتها(٢/ ٥٠٣/ ٢٣٠٤)، والنسائي في سننه، ما تجتنب الحادة من الثياب المصبغة(٦/ ٥١٤ـ٥١٥/ ٣٥٣٧)، وحسَّنه ابن الملقن في البدر المنير(٨/ ٢٣٧)، وذكر عن ابن حزم تضعيفه، وأشار البيهقي في سننه الكبرى(٧/ ٤٤٠) إلى تعليله بالوقف، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير(٣/ ٤٧٦.٤٧٧):"قلت هي رواية معمر عن بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عنها، وقد وصله الطبراني في الكبير من حديثه، والمرفوع رواية إبراهيم بن طهمان عن بديل، وإبراهيم ثقة من رجال الصحيحين، فلا يلتفت إلى تضعيف أبي محمد بن حزم له، وإنَّ من ضعفه إنما ضعفه من قبل الإرجاء كما جزم بذلك الدارقطني، وقد قيل إنه رجع عن الإرجاء"، وصحَّحه الألباني في إرواء الغليل(٧/ ٢٠٥).

والمعصفر من الثياب بعض أفراد الثوب المصبوغ، وذكر فرد من أفراد العام لا يخصِّصه[1].

المثال العاشر:

عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :(من جرَّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة)[2].

وعن أبي هريرة ﷺأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:(لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جرَّ إزاره بطراً)[3].

وقوله: (ثوبه) عام لجميع أنواع الثياب، وذكر الإزار في الرواية الأخرى لا يخصّصه، لأن ذكر بعض أفراد العام لا يخصِّص[4].

* * *

والمعصفر كما في حاشية السندي على سنن النسائي المصبوغ بالعصفر. والعصفر نبت.

(١) ينظر: نهاية المحتاج(٧/ ١٤٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم (٣٦٦٥/١٠/٣). ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه، وما يستحب (٢٠٨٥/١٠٠٢/٢).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من جر ثوبه من الخيلاء (٥٧٨٨/٥٤/٤).ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه، وما يستحب (٢٠٨٧/١٠٠٤/٢).

(٤) ينظر: دليل الفالحين(٧/ ٣٣٢-٣٣٣).

الخاتمة:

في ختام هذا البحث فإني أحمد الله تعالى على فضله وإحسانه، ويطيب لي أن أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:

أولاً: اختلفت عبارات الأصوليين في ترجمة المسألة، وأنسب هذه التراجم من جهة اختصار العبارة ووفاء المعنى ترجمة الرازي، ولذا اخترتها لتكون عنوان البحث.

ثانياً: يقيّد الأصوليون هذه المسألة بضوابط، وهي:

الضابط الأول: أن يرد حكم خاص ببعض ما ورد به العام، وذكر البعض يشمل الفرد فأكثر، وورود الخاص قد يكون متصلاً بالعام أو منفصلاً ،وإنْ وَلِيَ الخاصُ من الأفراد العامَ بغير فاصل فقد يشتبه بالصفة والبدل، والفرق أن التخصيص بالصفة يكون بالأوصاف، وفي هذه المسألة بالأشخاص والأفراد، وهذا الفرق في التخصيص بالوصف سواء كان متصلاً أو منفصلاً، أما البدل فلا بدّ أن يميز بفاصل كالعطف.

الضابط الثاني:. أن يكون الخاص موافقاً لحكم العام.

الضابط الثالث: ألا يكون له مفهوم معتد به.

ثالثاً: أفرد الأصوليون مسألة العطف على العام[1] بالبحث، وأشاروا إلى وقوعها في عطف الجمل، لا في عطف المفردات، وظهر لي أن بين مسألة العطف ومسألتنا عموماً وخصوصاً، فمسألة البحث أعم، وتخصيص الخلاف في مسألة العطف يدل على مغايرتها لمسألة البحث في الحكم.

رابعاً: ما يتعلق بهذه المسألة من حالات المطلق والمقيّد هي حالة ما إذا اتفق الحكم واتحد السبب، وهما إن كانا مثبتين: وأحدهما عام والآخر خاص، أو كانا نهيين، فيجري فيهما الكلام في مسألة تخصيص العام بذكر بعضه.

وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيَّداً فيقيَّد المطلق بالمقيَّد نطقاً عند عامة أهل العلم، ويكون حينئذ حكم المطلق مع المقيَّد مخالفاً لحكم الخاص مع العام، وأما

(١) وهي من المسائل الجديرة بالبحث والنظر لكثرة الإشكالات فيها.

تقييده بالمفهوم فمحل خلاف، وأما إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فالحمل فيها من باب الضرورة لا من باب تخصيص العام بذكر بعضه.

خامساً: تتبين الصلة بين مسألتنا ومفهوم اللقب بما ذكره كثير من الأصوليين من بناء الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في مفهوم اللقب.

سادساً: محل الخلاف في العام إذا ورد خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام، ولم يدل الدليل على التخصيص، فهل يكون الخاص مخصّصاً للعام أو لا يكون كذلك؟.

سابعاً: نسب الخلاف في المسألة لأبي ثور واختلف الأصوليون في هذه النسبة، ولم يتحرر لي صحته.

ثامناً: هذه المسألة ينظر إليها من جهتين:من جهة النطق، وفيها يقال إن الفرد المندرج في العام لا يمكن أن يكون مخصّصاً للعام ؛ لعدم المنافاة، ومن هذه الجهة يتفق القائلون بالمفهوم والنافون له، ويمكن القول إن هذا الموضع محل اتفاق.

أما من جهة المفهوم ، فالمنافاة ظاهرة، وهذه الجهة هي موضع الإشكال، بل ينصب الإشكال على ما كان له مفهوم لقب ؛ لأن محل النظر في مسألتنا إنما هو في الأشخاص لا الأوصاف، والذي يظهر لي أنه لا قائل بمفهوم اللقب مطلقاً دون قيد، وإذا كان الأمر كذلك فمسألة تخصيص الشيء بذكر بعضه لا خلاف فيها من حيث أصلها، وإنما يقع الخلاف في تحقيق مناطها بحسب ضابط المفهوم المعتد به.

تاسعاً: المتأمل في كتب الفقهاء وشروح السنة يجد لهذه المسألة حضوراً بيّناً، وأثراً ظاهراً.

والله تعالى أعلم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

* * *

قائمة المصادر والمراجع:

ـ الإبهاج في شرح المنهاج لأحمد بن إسحاق الشيرازي، دراسة وتحقيق: أحمد جاسم الراشد، ط: الأولى ١٤٣٣ه، دار الصميعي للنشر والتوزيع.

ـ الإبهاج في شرح المنهاج:لعلي بن عبد الكافي السبكي،وابنه عبد الوهاب ، دراسة وتحقيق:د.أحمد الزمزمي، ود.نور الدين صغيري، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ،دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي.

ـ إجابة السائل شرح بغية الآمل:لمحمد بن إسماعيل الصنعاني،تحقيق: القاضي حسين السياعي ود.حسن الأهدل،الثانية ١٤٠٨هـ،مؤسسة الرسالة.

ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام:لتقي الدين ابن دقيق،تحقيق:محمد حامد الفقي، ومراجعة:أحمد محمد شاكر،طبع عام ١٣٧٢هـ،مطبعة السنة المحمدية.

ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول: لسليمان بن خلف الباجي،حققه وقدم له ووضع فهارسه:عبد المجيد تركي،الطبعة الثانية ١٤١٥هـ،دار الغرب الإسلامي،بيروت.

ـ الإحكام في أصول الأحكام:لعلي الآمدي،تعليق :عبد الرزاق عفيفي،الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ،دار الصميعي، الرياض.

ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب:لأبي حيان الأندلسي،تحقيق:د.رجب عثمان، مراجعة:د.رمضان عبد التواب،الأولى ١٤١٨هـ، مكتبة الخانجي،مصر.

ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:لمحمد الشوكاني،تحقيق:سامي الأثري،الأولى ١٤٢١هـ،دار الفضيلة.

ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:لمحمد ناصر الدين الألباني،الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي،بيروت.

- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار:ليوسف ابن عبد البر،تحقيق:د/عبد المعطي قلعجي،دار قتيبة،دمشق،بيروت،دار الوعي،حلب،القاهرة.

- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل:لسليمان بن خلف الباجي،دراسة وتحقيق وتعليق: محمد علي فركوس،الطبعة الأولى ١٤١٦هـ،دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت.

- أصول السرخسي:لمحمد بن أحمد السرخسي،حقق أصوله:أبو الوفاء الأفغاني،طبعة مصورة عن الطبعة التي عنيت بنشرها لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر أباد،الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ،لدار الكتب العلمية، بيروت.

- أصول الفقه:لمحمد ابن مفلح المقدسي،حققه:د.فهد السدحان،الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ،نشر وتوزيع مكتبة العبيكان، الرياض.

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن:لمحمد الأمين الشنقيطي،طبع عام ١٤٠٣هـ،طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة.

- إيضاح المحصول من برهان الأصول:لمحمد المازري،تحقيق:د.عمار الطالبي،الطبعة الأولى ٢٠٠١م،دار الغرب الإسلامي،بيروت.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق:لزين الدين بن نجيم،ضبطه وخرج آياته وأحاديثه:زكريا عميرات،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

- البحر الزخار المعروف بمسند البزار:لأحمد البزار، تحقيق:محفوظ الرحمن زين الله وآخرين،مكتبة العلوم والحكم، المدينة.

- البحر المحيط في أصول الفقه:لمحمد بن بهادر الزركشي،قام بتحريره:د/عبد الستار أبو غدة،الطبعة الأولى ١٤١٠هـ،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

. بحر المذهب في فروع مذهب الإمام الشافعي:لعبد الواحد الروياني،حققه: أحمد عزو الدمشقي،الأولى ١٤٢٣هـ.دار إحياء التراث العربي، بيروت.

. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:لأبي بكر بن مسعود الكاساني،دار الكتب العلمية،بيروت.

. بدائع الفوائد:لمحمد بن أبي بكر بن القيم،تحقيق:علي العمران،دار عالم الفوائد.

ـ البدر الطالع في حل جمع الجوامع (شرح المحلي): لمحمد بن أحمد المحلي،تحقيق:مصطفى الداغستاني،الأولى ١٤٢٦هـ.مؤسسة الرسالة ناشرون.

ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير:لعمر بن علي ابن الملقن،تحقيق:أحمد بن سلمان بن أيوب، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.دار الهجرة للنشر والتوزيع، الثقبة.

ـ بذل النظر في الأصول:لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي،حققه وعلق عليه:د /محمد زكي عبد البر،الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.مكتبة دار التراث ،مصر.

. البرهان في أصول الفقه:لعبد الملك بن عبد الله الجويني،حققه وقدم له ووضع فهارسه:د /عبد العظيم محمود الديب،الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،مصر.

ـ البرهان في علوم القرآن:لمحمد بن عبد الله الزركشي،تحقيق:أبي الفضل الدمياطي،طبع عام ١٤٢٧هـ.دار الحديث بمصر.

. بيان المختصر:لمحمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني،تحقيق:د /محمد مظهر بقا،الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار المدني،جدة،من منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

ـ بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام:لعلي بن محمد ابن القطان،دراسة وتحقيق:د.الحسين آيت سعيد، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.دار طيبة،الرياض.

. تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها(تاريخ بغداد):لأحمد بن علي الخطيب البغدادي،تحقيق بشار عواد معروف،ط: الأولى ١٤٢٢هـ، دار الغرب الإسلامي،بيروت.

ـ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه:لعلي بن سليمان المرداوي،دراسة وتحقيق:د.عبد الرحمن الجبرين،و د.أحمد السراح،الطبعة الأولى ١٤٢١هـ،مكتبة الرشد للنشر والتوزيع،الرياض.

ـ التحرير في أصول الفقه:لعلي بن سليمان المرداوي،مطبوع مع شرحه التحبير.

ـ التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية:لمحمد بن الهمام، مع التقرير والتحرير.ونسخة أخرى:طبع عام ١٣٥١هـ، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر.

ـ التذكرة في أصول الفقه: لبدر الدين بن عبد الغني المقدسي،اعتنى به: ناجي سويد،الأولى ١٤٣٢هـ،المطبعة العصرية،بيروت.

ـ تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج:لابن الملقن، تحقيق وتعليق: حمدي السلفي،ط: الأولى ١٤١٥هـ، المكتب الإسلامي،بيروت.

ـ تشنيف المسامع بجمع الجوامع:لمحمد الزركشي،تحقيق:الحسيني بن عمر،الأولى ١٤٢٤هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ التعريفات(معجم التعريفات):لعلي بن محمد الشريف الجرجاني،تحقيق:محمد صديق المنشاوي،دار الفضيلة،مصر.

ـ التقريب والإرشاد(الصغير):لمحمد بن الطيب الباقلاني،تحقيق:د.عبدالحميد أبو زنيد،الثانية ١٤١٨هـ،مؤسسة الرسالة ناشرون.

ـ تقريب الوصول إلى علم الأصول:لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي،تحقيق:محمد علي فركوس،الأولى ١٤١٠هـ، دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع،الجزائر.

ـ التقرير والتحبير على التحرير:لمحمد بن محمد بن أمير الحاج،الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني،اعتنى به: حسن بن عباس بن قطب،ط: الأولى ١٤١٦هـ، مؤسسة قرطبة.

ـ التمهيد في أصول الفقه:لمحفوظ بن أحمد أبي الخطاب الكلوذاني،تحقيق:د/أحمد بن علي بن إبراهيم،الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ،طبع مكتبة الخانجي،من منشورات جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:ليوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي،حققه وعلق حواشيه وصححه:مصطفى العلوي ،ومحمد البكري،ومجموعة،طبع الطبعة الثانية بدءا من عام ١٤٠٢هـ،بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق د. محمد حسن هيتو،ط: الثانية ١٤٠٤هـ، مؤسسة الرسالة،بيروت.

ـ تهذيب السنن:لمحمد بن أبي بكر بن القيم، ضبط وتحقيق:عبد الرحمن محمد عثمان،ط: الثانية ١٣٨٨هـ،المكتبة السلفية،المدينة.

ـ تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية:لمحمد علي بن حسين المكي المالكي،ضبطه وصححه: خليل المنصور،الأولى ١٤١٨هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال:ليوسف أبي الحجاج المزي،حققه وضبط نصه وعلق عليه:د/بشار عواد معروف،الطبعة الأولى ١٤١٣هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت.

ـ التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: لمحمد الطاهر بن عاشور،طبع بمطبعة النهظة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس ١٣٤١هـ.

ـ تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير:لمحمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه،بإشراف لجنة التصحيح بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول:لكمال الدين محمد بن إمام الكاملية:تحقيق:د.عبدالفتاح الدخميسي،الأولى ١٤٢٣هـ،الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

ـ الثمار اليوانع على جمع الجوامع: لخالد الأزهري،تحقيق:محمد بن العربي اليعقوبي،الأولى ١٤٢٧هـ،منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية.

ـ الجامع الصحيح(سنن الترمذي):لمحمد الترمذي،تحقيق:أحمد شاكر،وأتمه:محمد فؤاد عبد الباقي،ثم إبراهيم عطوة، الثانية.١٣٩٨هـ،مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر.

ـ الجامع لأحكام القرآن: لمحمد بن أحمد القرطبي،تصحيح:أحمد عبد العليم البردوي،طبع عام ١٣٧٣هـ، دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ جمع الجوامع:لعبد الوهاب بن علي السبكي،تحقيق: عبد المنعم خليل،الثانية ١٤٢٤هـ،دار الكتب العلمية.

ـ الجليس الصالح النافع بتوضيح معاني الكوكب الساطع:لمحمد بن علي الأثيوبي،الأولى ١٤١٩هـ،مكتبة ابن تيمية.

ـ حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب المسمى التجريد لنفع العبيد:لسليمان البجيرمي،المكتبة الإسلامية،تركيا.

ـ حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى للعضد:لسعد الدين التفتازاني، مع شرح العضد.

ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: لمحمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية.

ـ حاشية العطار على شرح المحلي:لحسن العطار،المكتبة التجارية الكبرى،مصر.

ـ حل العقد والعقل في شرح مختصر منتهى السول والأمل:للحسن الأستراباذي،من العام إلى آخره تحقيق:علي باروم،رسالة جامعية بجامعة أم القرى.

ـ حاشيتا ابن قاسم العبادي والشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج:لابن قاسم العبادي وعبد الحميد الشرواني،تحقيق: مجموعة من العلماء،المكتبة التجارية الكبرى،مصر.

ـ الحاوي الكبير شرح مختصر المزني: لعلي بن محمد الماوردي، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ،دار الكتب العلمية.

ـ خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام:ليحيى بن شرف النووي،حققه: حسين الجمل،مؤسسة الرسالة.

ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية:لأحمد بن حجر،صححه وعلق عليه:عبد الله اليماني،دار المعرفة،بيروت.

. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين:لمحمد بن علان الصديقي،دار الكتاب العربي، بيروت.

. الذخيرة:لأحمد بن إدريس القرافي،تحقيق:مجموعة،الطبعة الأولى ١٩٩٤م،دار الغرب الإسلامي،بيروت.

ـ الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب:لمحمد البابرتي،تحقيق:د.ضيف الله العمري، و:د.ترحيب الدوسري،الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ،مكتبة الرشد.

. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب:لعبد الوهاب بن علي السبكي،تحقيق وتعليق ودراسة:علي محمد معوض،وعادل أحمد عبد الموجود،الطبعة الأولى ١٤١٩هـ،عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت.

ـ رفع النقاب عن تنقيح الشهاب:لحسين بن علي الشوشاوي،تحقيق: د. أحمد السراح ،و/د عبدالرحمن بن عبد الله الجبرين ، الأولى ١٤٢٥هـ،مكتبة الرشد.

. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه:لعبد الله بن قدامة، راجعه وضبط نصه وعلق عليه:د.محمود حامد عثمان،دار الزاحم.

. الروضة الندية شرح الدرر البهية: لمحمد صديق القنوجي، تقديم وتعليق وتخرج:محمد صبحي حسن حلاق، ط: الثانية ١٤١٣هـ،دار الأرقم ، بريطانيا، مكتبة الكوثر، الرياض.

. زبد العلوم وصاحب المنطوق والمفهوم:ليوسف ابن عبد الهادي،تحقيق:د. عبد الله الموجان،ط: الأولى ١٤٣١هـ،نشر مركز الكون، جدة.

. سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام: لمحمد بن إسماعيل الصنعاني،حققه: محمد صبحي حسن حلاق، ط: الثانية ١٤٢١هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

- السراج الوهاج في شرح المنهاج:لأحمد بن حسن الجاربردي،قدم له وحققه وعلق عليه:د /أكرم بن محمد أوزيقان،الطبعة الثانية ١٤١٨هـ،دار المعراج الدولية للنشر،الرياض.
- سلالة الفوائد الأصولية والشواهد والتطبيقات القرآنية والحديثية للمسائل الأصولية في أضواء البيان:استله وجمعه وألفه:عبد الرحمن السديس،الطبعة الأولى ١٤١٦هـ،دار الهجرة للنشر والتوزيع،الثقبة.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها:لمحمد ناصر الدين الألباني ،الطبعة الرابعة،المكتب الإسلامي،بيروت.
- سلم المطالع لدرك الكوكب الساطع:لمحمد الحسن اليعقوبي،حققه:أبومحمد بن محمد الحسن،الأولى ١٤١٨هـ،لم يشر للطابع.
- سلم الوصول لشرح نهاية السول:لمحمد نجيب المطيعي، مطبوع مع نهاية السول،عالم الكتب.
- السنن:لأحمد بن شعيب النسائي،اعتنى به:عبد الفتاح أبو غدة،الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ،دار البشائر الإسلامية،بيروت.
- السنن:لسليمان أبي داود السجستاني،تحقيق:عزت عبيد الدعاس،وعادل السيد،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ،دار ابن حزم، بيروت.
- السنن:لعلي الدارقطني،ومعه التعليق المغني لأبي الطيب العظيم آبادي،حققه وضبط نصه : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت.
- السنن:لمحمد بن يزيد ابن ماجه،علق عليه ورقّمه:محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء الكتب العربية.
- السنن الكبرى:لأحمد بن الحسين البيهقي،دار المعرفة،بيروت.
- سير أعلام النبلاء:لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي،تحقيق:مجموعة بإشراف شعيب الأرنؤوط،الطبعة السابعة ١٤١٠هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت.

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: لمحمد بن علي الشوكاني،تحقيق:محمود إبراهيم زايد،ط: الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح الإلمام بأحاديث الأحكام:لمحمد بن علي ابن دقيق العيد،حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه:محمد خلوف العبدالله، ط: الثانية ١٤٣٠هـ، دار النوادر، لبنان.
- شرح التسهيل:لمحمد بن عبد الله بن مالك،تحقيق:د.عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون،الطبعة الأولى ١٤١٠هـ،دار هجر للطباعة ولنشر والتوزيع والإعلان.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه:لمسعود بن عمر التفتازاني،تحقيق:زكريا عميرات، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول:لأحمد بن إدريس القرافي،باعتناء مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر،١٤٢٤هـ،دار الفكر،بيروت.
- شرح الزركشي على متن الخرقي:لمحمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي،دراسة وتحقيق عبد الملك بن دهيش،الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ،توزيع مكتبة الأسدي،مكة.
- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: لمحمد بن الحسن الإستراباذي الرضي ،تحقيق ودراسة:د. حسن الحفظي ود. يحيى بشير مصطفى، طبع القسم الأول عام ١٤١٢هـ، والثاني عام ١٤١٧هـ،من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- شرح على مختصر ابن الحاجب الأصلي: لبهرام بن عبد الله الدميري، دراسة وتحقيق:محمدوح بن عبد الله العتيبي،رسالة جامعية بجامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- شرح غاية السول:ليوسف بن أحمد بن عبد الهادي،دراسة وتحقيق:أحمد العنزي،الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت.
- شرح الكافية الشافية: لمحمد بن عبد الله بن مالك،تحقيق:د.عبد المنعم أحمد هريدي،الأولى ١٤٠٢هـ،مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

ـ شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد بن النجار الفتوحي، تحقيق:د.محمد الزحيلي،و:د.نزيه حماد،طبع عام ١٤١٣هـ،مكتبة العبيكان.

ـ شرح مختصر الروضة:لسليمان الطوفي،تحقيق:د/عبد الله التركي،الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت.

ـ شرح مختصر المنتهى الأصولي:لعبد الرحمن بن أحمد العضد الإيجي،تحقيق:محمد حسن،الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ الشرح الممتع على زاد المستقنع: لمحمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، دار ابن الجوزي.

ـ شرح المنار:لعبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك،طبع عام ١٣١٥هـ بمطبعة عثمانية(در سعادت).

ـ شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: لمحمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، حققه وعلق عليه:د.عبد الكريم النملة،ط: الأولى ١٤٢٠هـ،مكتبة الرشد.

ـ الصحاح(تاج اللغة وصحاح العربية):لإسماعيل بن حماد الجوهري،تحقيق:أحمد عطار،الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ،دار العلم للملايين،بيروت.

ـ صحيح البخاري(الجامع الصحيح):لمحمد بن إسماعيل البخاري،تحقيق:محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ومراجعة:قصي الخطيب،الأولى ١٤٠٠هـ،المطبعة السلفية،مصر.

ـ صحيح مسلم(الجامع الصحيح):لمسلم بن الحجاج القشيري، بعناية: نظر الفريابي ، الأولى ١٤٢٧هـ، دار طيبة، الرياض.

ـ الضروري في أصول الفقه:لمحمد بن أحمد بن رشد الحفيد،تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي،الطبعة الأولى ١٩٩٤م،دار الغرب الإسلامي،بيروت.

ـ طرح التثريب في شرح التقريب:لعبد الرحيم بن الحسين العراقي،وابنه أبي زرعة أحمد،أم القرى،القاهرة.

- العدة في أصول الفقه:لأبي يعلى محمد البغدادي،حققه:د.أحمد بن علي سير المباركي،الطبعة الثانية ١٤١٠هـ،ولم يشر للناشر.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم:لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق:د.أحمد الختم عبد الله،الأولى ١٤٢٠هـ،المكتبة المكية،دار الكتبي.
- غاية الوصول شرح لب الأصول:لزكريا الأنصاري الشافعي،طبع عام ١٣٦٠هـ،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،مصر.
- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع:لأبي زرعة أحمد العراقي، تحقيق محمد تامر حجازي، الأولى ١٤٢٥هـ، دار الكتب العلمية.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري:لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني،حقق بعضه:الشيخ:عبد العزيز ابن باز،ترقيم أحاديثه:محمد فؤاد عبد الباقي،تصحيح:محب الدين الخطيب،المكتبة السلفية.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري:لعبد الرحمن بن رجب ،تحقيق:مجموعة من الباحثين،الطبعة الأةلى ١٤١٧هـ،نشر مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة النبوية.
- فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار:لإبراهيم ابن نجيم ،الأولى عام ١٣٥٥هـ،شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- فتح الودود على مراقي السعود:لمحمد يحيى الولاتي،ط: الأولى عام ١٣٢٧هـ، المطبعة المولوية بفاس.
- الفروق:لأحمد بن إدريس القرافي،حققه:عمر القيام،الأولى ١٤٢٤هـ،مؤسسة الرسالة ناشرون.
- فصول البدائع في أصول الشرائع:لمحمد بن حمزة الفناري،تحقيق محمد حسن،الأولى ١٤٢٧هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.
- الفوائد السنية شرح الألفية في أصول الفقه: لمحمد بن عبد الدايم البرماوي، جزء منه،تحقيق ودراسة :حسن بن محمد المرزوقي،رسالة دكتوراه بكلية الشريعة،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه:لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي،مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق عام ١٣٢٥هـ،بيروت.

ـ قواطع الأدلة في الأصول:لمنصور السمعاني،تحقيق:محمد حسن الشافعي،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ،دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ قواعد الأصول ومعاقد الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل:لعبد المؤمن بن عبدالحق البغدادي،تعليق وتحقيق:د.علي بن عباس الحكمي،الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ،من منشورات مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

ـ القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية:لعلي بن اللحام البعلي،تحقيق:محمد حامد الفقي،طبع عام ١٣٧٥هـ،مطبعة السنة المحمدية،مصر.

ـ الكاشف عن المحصول في علم الأصول:لمحمد بن محمود الأصفهاني،تحقيق وتعليق ودراسة:عادل أحمد عبد الموجود،وعلي محمد معوض،الطبعة الأولى ١٤١٩هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ الكتاب: لعمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون،الثالثة ١٤٨٠هـ،مكتبة الخانجي بالقاهرة.

ـ كشاف اصطلاحات الفنون:لمحمد التهانوي،وضع حواشيه:أحمد حسن بسج،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:لعبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي،وضع حواشيه:عبدالله محمود،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ الكليات(معجم في المصطلحات الفروق اللغوية):لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، قابله على نسخة خطية،وأعده للطبع،ووضع فهارسه:د.عدنان درويش، ومحمد المصري، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ،مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية: لجمال الدين الإسنوي،تحقيق:د.محمد حسن عواد،الأولى ١٤٠٥هـ،دار عمار،عمان.

ـ الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع لعبد الرحمن السيوطي: مع شرح الكوكب الساطع.

ـ لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور،تولى تحقيقه جماعة من العلماء، دون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

ـ اللمع في أصول الفقه:لإبراهيم بن علي الشيرازي،تحقيق:محي الدين مستو، ويوسف بدوي،الأولى ١٤١٦هـ،دار الكلم الطيب،ودار ابن كثير،بيروت.

ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول:للحسن بن يوسف الحلي،تحقيق:عبد الحسين محمد البقال،الثانية ١٤٠٦هـ،دار الأضواء،بيروت.

ـ المبدع في شرح المقنع: لإبراهيم بن محمد ابن مفلح ،حققه: محمد حسن الشافعي،الأولى ١٤١٨هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:لعلي نور الدين الهيثمي،دار الكتاب العربي،بيروت.

ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها:لعثمان بن جني،تحقيق: علي ناصف و/د.عبد الفتاح شلبي، ود.عبد الحليم النجار،ط: الثانية ١٤١٥هـ،وزارة الأوقاف بمصر.

ـ المحصول في علم أصول الفقه:لمحمد بن عمر الرازي،تحقيق:طه جابر العلواني،الطبعة الثانية ١٤١٢هـ، مؤسسة الرسالة،بيروت.

ـ المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل:لعلي بن محمد بن اللحام،حققه:د.محمد مظهر بقا،الثانية ١٤٢٢هـ،مركز أحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

ـ مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل:لعثمان بن عمر بن الحاجب الكردي،تحقيق:د.نزيه حمادو،الأولى ١٤١٧هـ،دار ابن حزم،بيروت،الشركة الجزائرية اللبنانية،الجزائر.

- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل:لعبد القادر بن أحمد بن بدران،صححه وقدم له وعلق عليه : د.عبد الله بن عبد المحسن التركي،الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت.
- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر:لمحمد الأمين الشنقيطي،الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ،دار عالم الكتب، من مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لعبيد الله المباركفوري،نشر إدارة البحوث السلفية والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفية،بنارس الهند.
- المساعد على تسهيل الفوائد:لبهاء الدين ابن عقيل،تحقيق:د.محمد كامل بركات،الأولى ١٤٠٠هـ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.
- المستدرك على الصحيحين:لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري،دائرة المعارف،حيدر أباد الدكن،نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة.
- المستصفى من علم الأصول: لمحمد بن محمد الغزالي،طبع عام ١٣٢٥هـ،المطبعة الأميرية ببولاق،مصر.
- مسلم الثبوت في أصول الفقه: لمحب الدين بن عبد الشكور،مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت.
- المسند:لأحمد بن محمد بن حنبل،تحقيق مجموعة بإشراف:شعيب الأرنؤوط،مؤسسة الرسالة.
- المسند: لأحمد بن محمد بن حنبل ، شرحه وصنع فهارسه:أحمد محمد شاكر،ط٢ الأولى ١٤١٦هـ،دار الحديث،مصر.
- المسودة في أصول الفقه:لآل تيمية،أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام وأبوه وجده،جمع أحمد بن محمد الحنبلي الحراني ، حققه وضبط نصه وعلق عليه:د.أحمد الذروي،الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ،دار الفضيلة للنشر والتوزيع،الرياض.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي:لأحمد بن محمد الفيومي،الطبعة الأولى ١٤١٤هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.
- معالم السنن:لحمد بن سليمان الخطابي،مطبوع مع السنن لأبي داود.

- المعتمد في أصول الفقه:لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي،اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون:محمد بكر،وحسن حنفي،طبع عام ١٣٨٤هـ،طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق.
- المعجم الكبير:لسليمان بن أحمد الطبراني،حققه وخرج أحاديثه:حمدي عبد المجيد السلفي،الطبعة الثانية.
- المعجم الوسيط:لإبراهيم أنيس مع عبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد،الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ،مكتبة الشروق الدولية.
- معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول:لمحمد بن يوسف الجزري الشافعي،حققه وقدم له:د/شعبان محمد إسماعيل،الطبعة الأولى ١٤١٣هـ،مطبعة الحسين الإسلامية،القاهرة.
- المغني:لعبد الله ابن قدامة،تحقيق:د/عبد الله التركي،و:د/عبد الفتاح الحلو،الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ،دار هجر،القاهرة.. وأخرى مع الشرح الكبير، دار الكتاب العربي.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج :لمحمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق: محمد خليل عيتاني، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار المعرفة، بيروت.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم:لأحمد أبي العباس القرطبي،حققه وعلق عليه وقدم له:ديب مستو،يوسف بدوي،أحمد السيد،محمد بزال،الطبعة الأولى ١٤١٧هـ،دار ابن كثير،دار الكلم الطيب، دمشق،بيروت.
- مقاييس اللغة:لأحمد بن فارس،تحقيق:عبد السلام محمد هارون،طبع عام ١٣٩٩هـ،دار الفكر.
- مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول على قاعدة مذهب إمام الأئمة رباني الأمة الإمام الرباني والصديق الثاني أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ليوسف بن حسن بن عبد الهادي،دراسة وتحقيق عبد الله بن سالم البطاطي،الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ،دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت.

ـ المنار في أصول الفقه:لعبد الله بن أحمد النسفي،مع شرح ابن ملك.

ـ منتهى السول في علم الأصول:لعلي الآمدي،تحقيق أحمد فريد المزيدي،الأولى ١٤٢٤هـ،دار الكتب العلمية.

ـ المقدمة في الأصول:لعلي بن عمر بن القصار،قرأها وعلق عليها:محمد بن الحسين السليماني،الطبعة الأولى ١٩٩٦م،دار الغرب الإسلامي، بيروت.

ـ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل:لعثمان بن عمرو ابن الحاجب،الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ،مطبعة السعادة،مصر.

ـ المنخول من تعليقات الأصول:لمحمد بن محمد الغزالي،حققه وخرج نصه وعلق عليه:محمد حسن هيتو،الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ،دار الفكر، بيروت.

ـ منهاج العقول شرح منهاج الوصول:لمحمد بن الحسن البدخشي،مطبعة محمد علي صبيح وأولاده،مصر.

ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول:لعبد الله بن عمر البيضاوي،اعتنى به وعليق عليه:مصطفى شيخ مصطفى،الأولى،مؤسسة الرسالة ناشرون.

ـ منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح:لمحمد جعيط،طبعة أولى ١٣٤٠هـ، مطبعة النهضة نهج الجزيرة،تونس.

ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل:لمحمد بن محمد الحطاب الرعيني،ضبطه وخرج أحاديثه:زكريا عميرات،الأولى ١٤١٦هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه:لمحمد بن أحمد السمرقندي،دراسة وتحقيق وتعليق: د/عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي،الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ،وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، لجنة إحياء التراث الإسلامي.

ـ نثر الورود على مراقي السعود:لمحمد الأمين الشنقيطي،تحقيق وإكمال:د /محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي،الطبعة الأولى ١٤١٥هـ،دار المنارة للنشر والتوزيع،جدة.

ـ نشر البنود على مراقي السعود:لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي،الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

ـ نصب الراية لأحاديث الهداية:لعبد الله بن يوسف الزيلعي،تحقيق:إدارة المجلس العلمي بالهند،دار الحديث.

. نفائس الأصول في شرح المحصول:لأحمد بن إدريس القرافي،تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود،وعلي محمد معوض،الطبعة الأولى ١٤١٦هـ،مكتبة نزار مصطفى الباز،مكة،الرياض.

. نهاية السول شرح منهاج الوصول:لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوي ،عالم الكتب.

ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لمحمد بن أحمد الرملي، طبعة مصورة عام ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية.

. نهاية الوصول إلى علم الأصول:لأحمد بن علي بن الساعاتي الحنفي،دراسة وتحقيق:د /سعيد بن غرير السلمي،طبع عام ١٤١٨هـ،مطابع جامعة أم القرى،معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي،مكة.

. نهاية الوصول في دراية الأصول:لمحمد بن عبد الرحيم صفي الدين الهندي،تحقيق:د /صالح اليوسف، ود /سعد السويح،الطبعة الأولى ١٤١٦هـ،المكتبة التجارية،مكة.

ـ نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار:لمحمد بن علي الشوكاني،حققه:محمد صبحي بن حسن حلاق،الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ،دار ابن الجوزي.

ـ هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول:للحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد اليمني،الأولى،١٤٠١هـ، المكتبة الإسلامية.

ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: لجلال الدين السيوطي،تحقيق:د.عبد العال سالم مكرم،وشاركه في الجزء الأول عبد السلام هارون،طبع عام ١٤١٣هـ،مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية بالكويت.

ـ الواضح في أصول الفقه:لعلي بن عقيل بن محمد الحنبلي،بتحقيق:د/عبد الله بن عبد المحسن التركي،الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ،مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ الوصول إلى الأصول:لأحمد بن علي بن برهان،تحقيق:د/ عبد الحميد علي أبو زنيد،الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ،مكتبة المعارف،الرياض.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:لأحمد بن محمد بن خلكان،تحقيق:د/إحسان عباس،دار صادر،بيروت.

* * *

- Al-Sā‘ātī, A. (1418AH).Nihāyat al-wuSūl ila ilm al-uSūl. S. Al-Sulamī (Ed.). Makkah: Umm Al-Qura University.
- Al-Hindī, M. (1416AH).Niyhāyat al-wuSūl fī dirāyat al-uSūl. S. Al-Yūsuf & S. Al-SuwayH (Ed.). Makkah: Al-Maktabah Al-Tijariyyah.
- Al-Shawkānī, M. (1427AH).Nayl al-awTār min asrār muntaqa al-akhbār. M. Hallāq (Ed.). Dār Ibn Al-Jawzī.
- Al-Yamanī, H. (1401AH).Hidāyat al-uqūl ila ghāyat al-su’l fī ilm al-uSūl. Al-Maktabah Al-Islāmiyyah.
- Al-SuyūTī, J. (1413AH).Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharH jami‘ al-jawāmi‘. A. Mukram & A. Hārūn (Eds.). Kuwait: Mu’assasat Al-Risālah.
- Al-Hanbalī, A. (1420AH).Al-WāDHiH fī uSūl al-fiqh. A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu’assasat Al-Risālah.
- Burhān, A. (1403AH). Al-WūSūl ila al-uSūl. A. Abu Zunayd (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Ma‘ārif.
- Khalkān, A. (n.d.). Wafiyyat al-a‘yan wa anbā’ abnā’ al-zamān. I. Abbās (Ed.). Beirut: Dār Sādir.

* * *

- Al-BayDHāwī, A. (n.d.). Minhāj al-wūSūl ila ilm al-uSūl. M. MuSTafa (Ed.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Ju'aiT, M. (1340AH). Manhaj al-taHqīq wa al-tawDHīH li Hal ghawāmiDH al-tanqīH. Tunisia: MaTba'at Al-NahDHah Nahj Al-Jazīrah.
- Al-Ru'aynī, M. (1416AH).Mawāhib al-jalīl li sharH mukhtaSar khalīl. Z. Umayrāt (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Samarqandī, M. (1407AH).Mīzān al-uSūl fī natā'ij al-uqūl fī uSūl al-fiqh. A. Al-Sa'dī (Ed.). Irāq: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.
- Al-ShanqīTī, M. (1415AH).Nathr al-wūrūd ala marāqī al-sa'ūd. M. Al-ShanqīTī (Ed.). Jeddah: Dār Al-Manārah.
- Al-ShanqīTī, A. (1409AH).Nashr al-bunūd ala marāqī al-sa'ūd. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Zayla'ī, A. (n.d.).NaSb al-rāyah li aHādīth al-hidāyah. Scientific Council in India (Ed.). Dār Al-Hadīth.
- Al-Qarāfī, A. (1416AH).Nafā'is al-uSūl fī sharH al-maHSūl. A. Abdulmawjūd & A. Mu'awwaDH (Eds.). Makkah: Maktabat Nizār MuSTafa Al-Bāz.
- Al-Asnawī. A. (n.d.). Nihāyat al-su'l sharH minhāj al-wuSūl. Alam Al-Kutub.
- Al-Ramlī, M. (1414AH). Nihāyat al-muHtāj ila sharH al-minhāj. Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

- Al-Sharbīnī, M. (1418AH).Mughnī al-muHtāj ila ma‘rifat ma‘ānī alfāzh al-minhāj. M. ITānī (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma‘rifah.
- Al-QurTubī, A. (1417AH).Al-Mufhim lima ashkal min talkhīs kitāb Muslim. D. Mistū, Y. Badawī, A. Al-Sayyid & M. Bazzāl (Eds.). Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Fāris, A. (1399AH). Maqayyīs al-lughah. A. Harūn (Ed.) Dār Al-Fikr.
- Abdulhādī, Y. (1428AH). Maqbūl al-manqūl min ilmay al-jadal wa al-uSūl ala qā‘idat Madh-hab imām al-a’immah rabānī al-ummah al-imām al-rabānī wa al-Siddīq al-thānī AHmad Ibn MuHammad Ibn Hanbal Al-Shaybānī. A. Al-BaTāTī (Ed.). Beirut: Dār Al-Basha’ir Al-Islāmiyyah.
- Al-Nasfī, A. (n.d.).Al-Manār fī uSūl al-fiqh. (n.p.).
- Al-Amidī, A. (1424AH).Muntaha al-su’l fī ilm al-uSūl. A. Al-Mazīdī (Ed.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-QaSSār, A. (1996).Al-Muqaddimah fī al-uSūl. M. Al-Sulaymānī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Hājib, U. (1326AH). Muntaha al-wuSūl wa al-amal fī ilmay al-uSūl wa al-jadal. Egypt: MaTba‘at Al-Sa‘ādah.
- Al-Ghazālī, M. (1419AH).Al-Mankhūl min ta‘līqāt al-uSūl (3rd ed.). M. Hītū (Ed.). Beirut: Dār Al-Fikr.
- Al-Badkhashī, M. (n.d.). Minhāj al-uqūl sharH minhāj al-wūSūl. Egypt: MaTba‘at MuHammad Ali SubaiH wa Awladuh.

- Abdulshakūr, M. (n.d.). Musallam al-thubūt fī uSūl al-fiqh. (n.p.).
- Ibn Hanbal, A. (n.d.). Al-Musnad. Sh. Al-Arna'ūT (Ed.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Ibn Hanbal, A. (1416AH). Al-Musnad. A. Shākir (Ed.). Egypt: Dār Al-Hadīth.
- Al Taymiyyah. (1422AH). Al-Muswadah fī uSūl al-fiqh. A. Al-Harrānī & A. Al-Dharawī (Eds.). Riyadh: Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Fayyūmī, A. (1414AH).Al-MiSbāH al-munīr fī gharīb al-sharH al-kabīr li Al-Rafi'ī. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-KhaTTābī, H. (n.d.).Ma'ālim al-sunan. (n.p.).
- Al-Mu'tazilī, M. (1384AH).Al-Mu'tamad fī uSūl al-fiqh. M. Humīd-Allah, M. Bakr & H. Hanafī (Eds.). Damascus: French Scientific Institute for Arabic Studies.
- Al-Tabarānī, S. (n.d.).Al-Mu'jam al-kabīr (2nd ed.). H. Al-Salafi (Ed.). (n.p.).
- Anīs, I., MuntaSir, A., Al-SawāliHī, A., & Ahmad, M. (1425AH).Al-Mu'jam al-wasīT (4th ed.). Maktabat Al-Shurūq Al-Dawliyyah.
- Al-Shāfi'ī, M. (1413AH). Mi'rāj al-minhāj sharH minhāj al-wuSūl ila ilm al-uSūl. Sh. Ismail (Ed.). Cairo: MaTba'at Al-Hussain Al-Islamiyyah.
- Ibn Qudāmah, A. (1408AH). Al-Mughnī. A. Al-Turkī & A. Al-Hullū (Eds.). Cairo: Dār Hajr.

- Jinnī, U. (1415AH). Al-MuHtasib fī tabyīn wujūh shawādh al-qirā'āt wa al-iDHāH anhā (2nd ed.). A. NāSif, A. Shalabī & A. Al-Najjār. Egypt: Ministryof Awqāf.
- Al-Rāzī, M.(1412AH). Al-MaHSūl fī ilm uSūl al-fiqh (2nd ed.). T. Al-Alwānī (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- Al-LaHHām, A. (1422AH). Al-MukhtaSar fī uSūl al-fiqh ala madh-hab Al-Imām AHmad Ibn Hanbal (2nd ed.). M. Baqqā (Ed.). Umm Al-Qura University: Markaz IHyā' Al-Turath Al-Islāmī.
- Al-Kurdī, U. (1417AH). MukhtaSar muntaha al-su'l wa al-amal fī ilmay al-uSūl wa al-jadal. N. Hamādū (Ed.). Beirut: Ibn Hazm.
- Badrān. A. (1405AH). Al-Madkhal ila madh-hab Al-Imam AHmad Ibn Hanbal (3rd ed.). A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'assasatAl-Risālah.
- Al-ShanqīTī, M. (1426AH).Mudhakirat uSūl al-fiqh ala rawDHat al-nāzhir. Jeddah: Dār Alam Al-Kutub.
- Al-Mubārakfūrī, A. (n.d.).Mir'āt al-mafātīH sharH mishkāt al-maSābīH. India: Al-Salafiyyah University.
- Ibn Aqīl, B. (1400AH).Al-Musā'id ala tashīl al-fawā'id. M. Barakāt (Ed.). Umm Al-Qura University.
- Al-Naysābūrī, M. (n.d.).Al-Mustadrik ala al-SaHīHayn. Hyderabad: Dā'irat Al-Ma'arif.
- Al-Ghazālī, M. (1325AH).Al-MustaSfa min ilm al-uSūl. Egypt: Al-MaTba'ah Al-Amīriyyah.

- Al-Tahāniwī, M. (1418AH).Kashāf iSTilaHāt al-funūn. A. Basaj (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Hanafī, A. (1418AH).Kashf al-asrār ‘an uSūl fakhr al-Islām Al-Bazdawī. A. MaHmūd (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Kafawī, A. (1419AH).Al-Kulliyāt: Mu‘jam fī al-muSTalaHāt al-furūq al-lughawiyyah (2nd ed.). A. Darwīsh & M. Al-MaSrī (Eds.). Beirut: Mu’assasat Al-Risālah.
- Al-Isnawī, J. (1405AH).Al-Kawkab al-durrī fima yatakharraj ala al-uSūl al-naHawiyyah min al-furū‘ al-fiqhiyyah. M. Awwād (Ed.). Amman: Dār Ammar.
- Al-SuyūTī, A. (n.d.).Al-Kawkab al-SāTi‘ nuzhum jam‘ al-jawāmi‘. (n.p).
- Ibn Manzhūr, M. (n.d.). Lisān al-Arab. A Group of Scholars (Eds.). Cairo: Dār Al-Ma‘arif.
- Al-Shirāzī, I. (1416AH).Al-Lam‘ fī uSūl al-fiqh. M. Mistū& Y. Badawī (Eds.). Beirut: Dār Al-Kalim Al-Tayyi & Dār Ibn Kathīr.
- Al-Hallī, H. (1406AH).Mabādi’ al-wuSūl ila ilm al-uSūl (2nd ed.). A. Al-Baqqāl (Ed.). Beirut: Dār Al-ADHwā’.
- Ibn MufliH, I. (1418AH). Al-Mubdi‘ fī sharH al-muqni‘. M. Al-Shāfi‘ī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Haythamī, A. (n.d.).Majma‘ al-zawā’id wa manba‘ al-fawā’id. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī.

- Al-Qarāfī, A. (1424AH).Al-Furūq. U. Al-Qayyām (Ed.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Al-Fanārī, M. (1427AH).FuSūl al-badā'i' fī uSūl al-sharā'i'. M. Hasan (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Barmāwī, M. (n.d.).Al-Fawa'id al-sunniyyah sharH al-alfiyyah fī uSūl al-fiqh (Doctoral Dissertation). H. Al-Marzūqī (Ed.). Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Al-Laknawī, A. (1325AH).FawātiH al-raHamūt bi sharH musallam al-thubūt fī uSūl al-fiqh. Bulāq: Al-MaTba'ah Al-Amīriyyah.
- Al-Sam'anī, M. (1418AH).Qawāti' al-adillah fī al-uSūl. M. Al-Shafi'ī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Baghdādī, A. (1409AH).Qawā'id al-uSūl wa ma'aqid al-fuSūl mukhtaSar taHqīq al-amal fī ilmay al-uSūl wa al-jadal. A. Al-Hakamī (Ed.). Umm Al-Qura University: Markaz IHyā' Al-Turāth Al-Islāmī.
- Al-Ba'lī, A. (1375AH).Al-Qawā'id wa al-fawa'id al-uSūliyyah wa ma yata'allaq biha min al-aHkām al-far'iyyah. M. Al-Fiqqī (Ed.). Egypt: MaTba'at Al-Sunnah Al-MuHammadiyyah.
- Al-ASfahānī, M. (1419AH).Al-Kāshif 'an al-maHSūl fī ilm al-uSūl. A. Abdulmawjūd & A. Mu'awaDH (Eds.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Sībawayh, A. (1480AH).Al-Kitāb (3rd ed.). A. Hārūn (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khānijī.

- Al-Hafīd, M. (1994). Al-DHarūrī fī uSūl al-fiqh. J. Al-Alawī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Irāqī, A., & Ahmad, A. (n.d.). TarH al-tathrīb fī sharH al-taqrīb. Cairo: Umm Al-Qura.
- Al-Baghdādī, M. (1410AH).Al-Uddah fī uSūl al-fiqh (2nd ed.). A. Al-Mubārakī (Ed.). (n.p.).
- Al-Qarāfī, A. (1420AH).Al-Iqd al-manzhūm fī al-khuSūS wa al-umūm. A. Abdullah (Ed.). Dār Al-Kutbī.
- Al-Shāfi'ī, Z. (1360AH).Ghāyat al-wuSūl sharH lub al-uSūl. Egypt: MaTba'at Al-Bābī Al-Halabī wa Awlāduh.
- Al-Irāqī, A. (1425AH). Al-Ghayth al-hāmi' sharH jam' al-jawāmi'. M. Hijāzī (Ed.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Asqalānī, A. (n.d.).FatH Al-Bārī bi sharH SaHīH Al-Bukhārī. A. Ibn Bāz, M. Abdulbāqī & M. Al-KhaTīb (Eds.). Al-Maktabah Al-Salafiyyah.
- Ibn Rajab, A. (1417AH). FatH Al-Bārī sharH SaHīH Al-Bukhārī. Madinah: Maktabat Al-Ghurabā' Al-Athariyyah.
- Ibn Najīm, I. (1355AH).FatH Al-Ghaffār bi sharH al-manār al-ma'rūf bi mishkat al-anwār fī uSūl al-manār. Egypt: MaTba'at Al-Bābī Al-Halabī wa Awlāduh.
- Al-Walātī, M. (1327AH).FatH Al-Wadūd ala marāqī al-sa'ūd. Fes: Al-MaTba'ah Al-Mawlawiyyah.

- Al-Dumayrī, B. (n.d.). SharH ala mukhtaSar Ibn Al-Hājib al-aSlī. M. Al-Otaybī (Ed.). University of Umm Al-Qura.
- Abdulhādī, Y. (1421AH).SharH Ghāyat al-su'l. A. Al-Onizī (Ed.). Beirut: Dār Al-Bashā'ir Al-Islāmiyyah.
- Ibn Malik, M. (1402AH). SharH al-kāfiyah al-shafiyah. A. Harīdī (Ed.). University of Umm Al-Qura.
- Al-FutūHī, M. (1413AH).SharH al-kawkab al-munīr. M. Al-ZuHailī & N. Hammād (Eds.). Maktabat Al-Obeikan.
- Al-Tufī, S. (1407AH).SharH mukhtaSar al-rawDHah. A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- Al-Eījī, A. (1424AH).SharH mukhtaSar al-muntaha al-uSūlī. M. Hasan (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Uthaymīn, M. (1426AH). Al-SharH al-mumti' ala zād al-mustaqni'. Dār Ibn Al-Jawzī.
- Al-Malik, A. (1315AH). SharH al-manār. Durr Sa'ādat.
- Al-ASfahānī. M. (1420AH). SharH al-minhāj li al-bayDHāwī fī ilm al-uSūl. A. Al-Namlah (Ed.). Maktabat Al-Rushd.
- Al-Jawharī, I. (1404AH).Al-SiHāH: Tāj al-lughah wa SiHāH al-Arabiyyah (3rd ed.). Beirut: Dār Al-Ilm li Al-Malayīn.
- Al-Bukhārī, M. (1400AH).SaHīH Al-Bukhārī. M. Al-KhaTīb & M. Abdulbāqī (Eds.). Egypt: Al-MaTba'ah Al-Salafiyyah.
- Al-Qushayrī, M. (1427AH).SaHīH Muslim. Riyadh: Dār Taybah.

- Al-DārquTnī, A. (1424AH). Al-Sunan. Sh. Al-Arna'ūT, et al. (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- Ibn Mājah, M. (n.d.). Al-Sunan. M. Abdulbaqi (Ed.). Dār IHya' Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- Al-Bayhaqī, A. (n.d.). Al-Sunan al-kubra. Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Al-Dhahabī, M. (1410AH). Syar a'lam al-nubala' (7th ed.). Sh. Al-Arna'ūT (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- Al-Shawkānī, M. (n.d.). Al-Sayl al-jarrār al-mutadafiq ala Hada'iq al-azhar. M. Zayid. (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Eīd, M. (1430AH). SharH al-ilmām bi aHādīth al-aHkām (2nd ed.). M. Al-Abdullah (Ed.). Lebanon: Dār Al-Nawādir.
- Ibn Mālik, M. (1410AH). SharH al-tashīl. A. Al-Sayyid & M. Badawī (Eds.). Dār Hajr.
- Al-Taftāzānī, M. (1416AH).SharH al-talwīH ala al-tawDHīh li matn al-tanqīH fī uSūl al-fiqh. Z. Umayrāt (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Qarāfī, A. (1424AH).SharH tanqīH al-fuSūl fī ikhtiSār al-maHSūl fī al-uSūl. Beirut: Dār Al-Fikr.
- Al-Zarkashī, M. (1430AH). SharH Al-Zarkashī ala matn Al-Kharqi (3rd ed.). A. Duhaysh. Makkah: Maktabat Al-Asdī.
- Al-RaDHī, M. (1412AH). SharH Al-RaDHī li kāfiyat Ibn Al-Hājib. H. Al-Hafzhī & Y. MuSTafa. Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.

- Al-Qunūjī, M. (1413AH). Al-RawDHah al-nadiyyah sharH al-durar al-bahiyyah (2nd ed.). M. Hallāq (Ed.). Britain: Dār Al-Arqam & Riyadh: Maktabat Al-Kawthar.
- Abdulhādī, Y. (1431AH). Zabad al-'ulum wa SaHib al-manTūq wa al-mafhūm. A. Al-Mojan. (Ed.). Jeddah: Markaz Al-Kon.
- Al-San'ānī, M. (1421AH). Subul al-salām al-mūSilah ila bulūgh al-maram (2nd ed.). M. Hallāq (Ed.). Dammam: Dār Ibn Al-Jawzī.
- Al-Jārbirdī, A. (1418AH).Al-Sirāj al-wahhāj fī sharH al-minhāj (2nd ed.). A. Ozaiqān (Ed.). Riyadh: Dār Al-Mi'rāj Al-Dawliyyah.
- Al-Sudais, A. (1416AH).Sulālat al-fawa'id al-uSūliyyah wa al-shawāhid wa al-taTbīqāt al-Quraniyyah wa al-Hadīthiyyah li al-masa'il al-uSūliyyah fī aDHwa' al-bayān. Al-Thuqbah: Dār Al-Hijrah.
- Al-Albānī, M. (n.d.). Silsilat al-aHādīth al-SaHīHah wa shay' min fiqhiha wa fawa'idiha (4th ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-Ya'qūbī, M. (1418AH).Sullam al-maTali' li dark al-kawkab al-SaTi'. A. Al-Hasan. (Ed.). (n.p).
- Al-MuTī'ī, M. (n.d). Sullam al-wuSūl li sharH nihāyat al-su'l. Alam Al-Kutub.
- Al-Nisā'ī, A. (1409AH). Al-Sunan (3rd ed.). A. Abu Ghuddh (Ed.). Beirut: Dār Al-Basha'ir Al-Islāmiyyah.
- Al-Sajistānī, S. (1418AH).Al-Sunan. I. Al-Da''as & A. Al-Sayyid (Eds.). Beirut: Dār Ibn Hazm.

- Al-Abbādī, I., & Al-Sharwānī, A. (n.d.). Hashiyata Ibn Qāsim Al-Abbādī wa Al-Sharwānī ala tuHfat al-muHtāj bi sharH al-minhāj. A group of Scholars (Ed.). Egypt: Al-Maktabah Al-Tijāriyyah Al-Kubra.
- Al-Māwridī, A. (1414AH). Al-Hāwī al-kabīr sharH mukhtaSar al-maznī. A. Mu'awaDH & A. Abdulmawjud (Eds.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Nawawī, Y. (n.d.). KhulāSat al-aHkām fī Muhimmāt al-sunan wa qawā'id al-Islām. H. Al-Jamal. (Ed.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Hajar, A. (n.d.). Al-Dirāyah fī takhrīj aHadīth al-hidāyah. A. Al-Yamānī. (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Al-Sidīqī, M. (n.d.). Dalīl al-faliHīn li Turuq riyaDH al-SāliHīn. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī.
- Al-Qarāfī, A. (1994). Al-Dhakhīrah. A Group of Scholars (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Bābartī, M. (1426AH).Al-Rudūd wa al-nuqūd sharH mukhtaSar Ibn Al-Hajib. DH. Al-Umarī & T. Al-Dosarī (Eds.). Maktabat Al-Rushd.
- Al-Subkī, A. (1419AH).Raf' al-Hājib 'an mukhtaSar Ibn Al-Hājib. A. Mu'awwaDH & A. Al-Mawjūd. (Eds.). Beirut: Alam Al-Kutub.
- Al-Shūshāwī, H.(1425AH). Raf' al-niqāb 'an tanqīH al-shihāb. A. Al-SarrāH & A. Al-Jabrīn (Eds.). Maktabat Al-Rushd.
- Ibn Qudāmah, A. (n.d.). RawDHat al-nāzhir wa Janat al-manāzhir fī uSūl al-fiqh. M. Uthmān. (Ed.). Dār Al-ZāHim.

- Al-Az-harī, Kh. (1427AH).Al-Thimār al-yawāni‘ ala jam‘ al-jawāmi‘. M. Al-Ya‘qūbī. (Ed.). Morocco: The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
- Al-Tirmidhī, M. (1398AH).Al-Jami‘ al-SaHīH: Sunan Al-Tirmidhī (2nd ed.). A. Shākir, M. Abdulbāqī & I. ATwah. (Eds.). Egypt: Maktabat MusTafa Al-Bābī wa Awlāduh.
- Al-QurTubī, M. (1373AH). Al-Jami‘ li aHkām al-Quran. A. Al-Bardawī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Subkī, A. (1424AH).Jām‘ al-jawāmi‘ (2nd ed.). A. Khalil. (Ed.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Athyūbī, M. (1419AH).Al-Jalīs al-Sālih al-nāfi‘ bi tawDHīH ma‘ānī al-kawkab al-sāti‘. Maktabat Ibn Taymiyyah.
- Al-Bujayramī, S. (n.d.). Hashiyat Al-Bujayramī ala sharH manhaj al-Tullāb al-musamma al-tajrīd li naf‘ al-‘abīd. Turkey: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah.
- Al-Taftāzānī, S. (n.d.).Hāshiyat Al-Taftāzānī ala sharH mukhtaSar al-muntaha li al-‘aDHud. (n.p).
- Al-Dusūqī, M. (n.d.). Hashiyat Al-Dusūqī ala al-sharH al-kabīr. Dār IHya’ Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- Al-ATTār, H. (n.d.). Hashiyat al-ATTar ala sharH al-maHallī. Egypt: Al-Maktabah Al-Tijāriyyah Al-Kubra.
- Al-Astarābādhī, H. (n.d.).Hal al-‘uqad wa al-‘uqal fī sharH mukhtaSar muntaha alsū’l wa al-amal (Thesis). A. Bārūm. (Ed.). University of Umm Al-Qura.

- Al-Asqalānī, A. (1416AH). TalkhīS al-Habīr fī takhrīj aHādīth al-rāfi‘ī al-kabīr. H. QuTb. (Ed.). Mu’assasat QurTubah.
- Al-Kulūdhānī, M. (1406AH). Al-Tamhīd fī uSūl al-fiqh. A. Ali. (Ed.). Maktabat Al-Khānjī.
- Al-QurTubī, Y.(1402AH). Al-Tamhīd lima fī al-mūwaTTa’ min al-ma‘anī wa al-asānīd (2nd ed.). M. Al-Alawī, M. Al-Bakrī, et al. (Ed.). Morocco: The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
- Al-Asnawī, A. (1404AH). Al-Tamhīd fī takhrīj al-furu‘ ala al-uSūl (2nd ed.). M. Hītū. (Ed.). Beirut: Mu’assasat Al-Risālah.
- Ibn Al-Qayyem, M. (1388AH). Tahdhīb al-sunan (2nd ed.). A. Uthmān. (Ed.). Madinah: Al-Maktabah Al-Salafiyyah.
- Al-Mālikī, M. (1418AH). Tahdhīb al-furūq wa al-qawa‘id al-suniyyah fī al-asrār al-fiqhiyyah. Kh. Al-Mansūr. (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Mazzī, Y. (1413AH). Tahdhīb al-kamal fī asmā’ al-rijāl. B. Ma‘rūf. (Ed.). Beirut: Mu’assasat Al-Risālah.
- Ibn Ashūr, M. (1341AH). Al-TawDHīH wa al-taS-HīH li Mushkilāt Kitāb al-tanqīH. Tunisia: Al-NahDHah Nahj Al-Jazīrah.
- Al-Bukhārī, M. (n.d).Taysīr al-taHrīr sharH ala Kitab al-taHrīr. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Kāmliyyah, K. (1423AH).Taysīr al-wuSūl ila Minhāj al-uSūl min al-manqūl wa al-ma‘qūl. A. Al-Dakhmīsī. (Ed.). Al-Fārūq Al-Hadīthah.

wāridīhā: History of Baghdad. B. Ma‘rūf (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.

- Al-Mirdāwī, A. (1421AH). Al-TaHbīr sharH al-taHrīr fī uSūl al-fiqh. A. Al-Jibrīn & A. Al-SarrāH (Eds.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Mirdāwī, A. (n.d).Al-TaHrīr fī uSūl al-fiqh. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Hammām, M. (n.d.). Al-TaHrīr fī uSūl al-fiqh al-jāmi‘ bayn iSTilāHay al-Hanafiyyah wa al-shāfi‘iyyah. Egypt: MaTba‘at Al-Bābī Al-Halabī wa Awlāduh.
- Al-Maqdisī, B. (1432AH).Al-Tadhkirah fī uSūl al-fiqh. N. Suwaid (Ed.). Beirut: Al-MaTba‘ah Al-ASriyyah.
- Ibn Al-Mulaqqin. (1415AH). Tadhkirat al-muHtāj ila aHādīth al-minhāj. H. Al-Salafī (Ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-Zarkashī, M.(1424AH). Tashnīf al-masāmi‘ bi jam‘ al-jawāmi‘. H. Ibn Umar. (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Jarjānī, A.(n.d.). Al-Ta‘rīfāt. M. Al-Minshāwī. (Ed.). Egypt: Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Bāqlānī, M.(1418AH). Al-Taqrīb wa al-irshād: Al-Saghīr (2nd ed.). A. Abū Zunayd. (Ed.) Mu’assasat Al-Risālah.
- Al-GhirnāTī, M.(1410AH). Taqrīb al-wūSūl ila ilm al-uSūl. M. Firkūs. (Ed.). Algeria: Dār Al-Turāth Al-Islāmī.
- Al-Hājj, M. (1403AH). Al-Taqrīr wa al-taHbīr ala al-taHrīr. (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

- Al-Kāsānī, A. (n.d.). Badā'i‘ al-sanā'i ‘ fī tartīb al-sharā'i‘. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Al-Qayyem, M. (n.d.). Badā'i‘ al-fawā'id. A. Al-Umrān (Ed.). Dār Alam Al-Fawā'id.
- Al-MaHallī, M. (1426AH).Al-Badr al-Tāli' fī Hal jam‘ al-jawāmi‘: SharH al-maHallī. M. Al-Dāghistānī (Ed.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Al-Mulaqqin, U. (1425AH). Al-Badr al-munīr fī takhrīj al-aHādīth wa al-āthār al-wāqi‘ah fī al-sharH al-kabīr. A. Ayūb (Ed.). Al-Thuqbah: Dār Al-Hijrah.
- Al-Asmandī, M. (1412AH). Badhl al-nazhar fī al-uSūl. M. Abdulbarr (Ed.). Egypt: Maktabat Dār Al-Turāth.
- Al-Juwainī, A. (1412AH).Al-Burhān fī uSūl al-fiqh (3rd ed.). A. Al-Dīb (Ed.). Egypt: Dār Al-Wafā'.
- Al-Zarkashī, M. (1427AH). Al-Burhān fī ulūm al-Quran. A. Al-DumyāTī (Ed.). Egypt: Dār Al-Hadīth.
- Al-ASfahānī, M. (1406AH). Bayān al-mukhtaSar. M. Baqqā (Ed.). Jeddah: Dār Al-Madanī.
- Al-QaTTān, A. (1418AH).Bayān al-wahm wa al-īhām al-wāqi‘ayn fī kitāb al-aHkām. A. Sa‘īd (Ed.). Riyadh: Dār Taybah.
- Al-Baghdādī, A. (1422AH). Tārīkh madīnat al-salām wa akhbār muHaddithīhā wa dhikr quTTānihā al-ulamā‘ min ghayr ahlihā wa

āthār wa sharH dhalik kulluh bi al-iījāz wa al-ikhtiSār. A. Qal‘ajī (Ed.). Beirut & Damascus: Dār Qutaybah/Aleppo & Cairo: Dār Al-Wa‘ī.

- Al-Bājī, S. (1416AH). Al-Ishārah fī ma‘rifat al-uSūl wa al-wajāzah fī ma‘na al-dalīl. M. Farkūs (Ed.). Beirut: Dār Al-Bashā’ir Al-Islāmiyyah.
- Al-Sarkhasī, M. (1414AH). USūl Al-Sarkhasī. A. Al-Afghānī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Maqdisī, M. (1420AH). USūl al-fiqh. F. Al-SadHān (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.
- Al-Shanqītī, M. (1403AH). ADHwā' al-bayān fī iīDHāH al-Qurān bi al-Qurān. KSA: General Presidency for the departments of Scientific Research and Ifta, Al-Da'wah and Guidance.
- Al-Māzirī, M. (2001). IDHāH al-maHSūl min burhān al-uSūl. A. Al-Tālibī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Najīm, Z. (1418AH). Al-BaHr al-ra’iq sharH kanz al-daqā’iq. Z. Umayrāt (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Bazār, A. (n.d.). Al-BaHr al-zakhār al-ma‘rūf bi musnad al-bazzār. M. ZainAllah, et al. (Eds.). Madina: Maktabat Al-Ulūm wa Al-Hikam.
- Al-Zarkashī, M. (1410AH). Al-BaHr al-moHīt fī uSūl al-fiqh. A. Abū Ghuddah (Ed.). Kuwait: The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
- Al-Rawyānī, A. (1423AH). BaHr al-madh-hab fī furū‘ madh-hab Al-Imām Al-Shāfi‘ī. A. Al-Dimashqī (Ed.). Beirut: Dār IHya' Al-Turāth Al-Arabī.

Arabic References

- Al-Shīrāzī,A.(1433AH). Al-Ibhāj fī sharH al-minhāj. A. Al-Rāshid (Ed.). Dār Al-Sumay'ī.
- Al-Subkī, A., &Al-Subkī, A. (1424AH). Al-Ibhāj fī sharH al-minhāj. A. Al-Zamzamī& N. Saghīrī (Eds.). Dubai: Dār Al-BuHūth wa Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah wa IHya' Al-Turāth.
- Al-San'ānī, M. (1408AH). Ijābat al-sā'el sharH bughyat al-āmil (2nd ed.). H. Al-Siyā'ī, H. Al-Ahdal (Eds.). Mu'assasat Al-Risālah.
- Ibn Daqīq, T. (1372AH). IHkām al-aHkām sharH umdat al-aHkām. M. Al-Faqqī, A. Shākir (Eds.). MaTba'at Al-Sunnah Al-MuHammadiyyah.
- Al-Bājī, S. (1415AH). IHkām al-fuSūl fī aHkām al-uSūl (2nd ed.). A. Turkī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Amidī, A. (1424AH). Al-IHkām fī uSūl al-aHkām. A. Afīfī (Ed.). Riyadh: Dār Al-Sumay'ī.
- Al-Andalusī, A. (1418AH). Irtishāf al-DHarb min lisān al-Arab. R. Uthmān &R. Abdultawwāb (Eds.). Egypt: Maktabat Al-Khānjī.
- Al-Shawkānī, M. (1421AH).Irshād al-fuHūl ila taHqīq al-Haq min ilm al-uSūl. S. Al-Atharī (Ed.). Dār Al-FaDHīlah.
- Al-Albānī, M. (1405AH). Irwā' al-ghalīl fī takhrīj aHādīth manār al-sabīl (2nd ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Abdulbarr, Y. (n.d.). Al-Istidhkār al-jāmi' li madhāhib fuqahā'al-amSār wa ulamā' al-aqtār fīmā taDHammanah al-mawTa' min ma'ānī al-ra'ī wa al-

Specification of the General by Mentioning Part of It At the Levels of Foundation and Application

Dr. Walīd Fahd Al-Wadʿān
Department of Fundamentals of Jurisprudence
College of Sharīʿah
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

The General mention issue of the allocation of some of the inherent customization issues ,that received the status and fame among scholars and a visible presence in their books, It may seem to the viewer from the first glance it's ease, and clarity of targets. However, the explorer of the of it's depth prove his suspicion to other suspicion influential for their work.

This research is meant to examine the issue ,and clarify the issues and forms of distinguished from other, which could suspected, and edit controls, and the fact that the dispute so that the jurist application with statement of something jurisdiction impact of the issue.

The research concluded that the fundamentalists restrict matter that is given some special provision contained by the public, private and the public agree to be sentenced, and not have a concept significantly. The dispute in question to Abu Thor has been attributed, he was freed me his health, and appeared to me in the research that it can consider the matter out of two sides :

On the one hand pronunciation, which is said to be underneath the individual in the public it can not be allocated for the year; for the negation, and this side Sayers consistent concept and whose the negation(Negations) him, and we can say that this place to be agreed, On the other hand the concept, negations phenomenon, and this is the subject of confusion, so it seems that he does not dispute the matter in terms of origin. But in achieving the purpose of the dispute is located, according to controls concept of merit, hence the controversy built on the concept of the dispute in the title.

It was found in the search link this matter of Conjunction to the public, and cases of absolute and unrestricted.

الأَقوَالُ الأُصولِيَّةُ لأَبِي عَبدِ اللهِ الجُرجَانِيِّ الحَنَفِي
(المتوفَّى سنَة ٣٩٨هـ)
جمعاً ودراسة

د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد
قسم أصول الفقه ـ كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأَقوَالُ الأُصولِيَّةُ لأَبِي عَبدِ اللهِ الجُرجَانِيِّ الحَنَفِي (المتوفَّى سنة ٣٩٨هـ) جمعاً ودراسة

د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد
قسم أصول الفقه ـ كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يُعد القرن الثاني الهجري بداية النشأة الحقيقية لعلم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي (ت/٢٠٤هـ) ، ومن رسالته انطلقت غالب جهود العلماء في كتاباتهم الأصولية، وشهد القرن الثالث والرابع الهجريين حِراكاً علمياً متسارعاً، تطورت معه معالم أصول الفقه من حيث المنهجُ والمضمون، وبرز في هذين القرنين عددٌ وافر من علماء الأصول على مستوى المذاهب أجمع، وتباينت جهودهم في هذا الصدد، وكان لعلماء الحنفية منهم دورٌ مشهود في إثراء هذا العلم وإبراز معالمه، وبرز في هذه الحِقبة فقيهٌ أصوليٌ حنفيٌ جليل، وهو أبو عبدالله محمد بن يحيى الجرجاني (ت/٣٩٨هـ)، كانت له جملةٌ من الآراء الأصولية المتميزة التي اهتم بنقلها بعض علماء الأصول، ولحظت الاهتمام الخاص من علماء الحنابلة بنقل آراء هذا العالم الحنفي، على وجهٍ لم أره عند غيرهم، وقد وقف الباحث على أربعة وثلاثين قولاً أصولياً للجرجاني، وقام بتوثيقها من مصادرها الأصيلة، ومقارنتها مع آراء الأصوليين في تلك المسائل، وإبراز مستنده في كل قولٍ، إسهاماً من الباحث في خدمة لآراء هذا العالم الجليل.

المقدمة

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء عِلماً، والصلاة والسلام على من بعثه الله للثقلين رسولاً حَكَماً، وعلى آله وأصحابه وتابعي منواله إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أجل فنون الشريعة وأسماها، ومن أدق علوم الإسلام وأعلاها، فهو العلم الذي اصطحب فيه الرأي والشرع، وازدوج فيه النقل والعقل، وبذل فيه علماء الشريعة من نفائس أعمارهم، وقرائح أفهامهم، ما قعّدوا به مباحثه، وحرّروا به مسائله.

وكان القرن الثاني الهجري هو بداية النشأة الحقيقية لهذا العلم على يد الإمام اللوذعي أبي عبدالله الشافعي (ت/٢٠٤هـ)، ومن رسالته انطلقت غالب جهود العلماء في كتاباتهم الأصولية.

وقد شهد القرن الثالث والرابع الهجريين حِراكاً علمياً متسارعاً، تطورت معه معالم أصول الفقه من حيث المنهجُ والمضمون، وبرز في هذين القرنين عددٌ وافر من علماء الأصول على مستوى المذاهب أجمع، وتباينت جهودهم في هذا الصدد، وكان لعلماء الحنفية منهم دورٌ مشهود في إثراء هذا العلم وإبراز معالمه.

وقد لفت نظري في هذه الحِقبة فقيهٌ أصوليٌ حنفيٌ جليل، وهو أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني (ت/٣٩٨هـ)، كانت له جملةٌ من الآراء الأصولية المتميزة التي اهتم بنقلها بعض علماء الأصول، ولحظت الاهتمام الخاص من علماء الحنابلة بنقل آراء هذا العالم الحنفي، على وجهٍ لم أره عند غيرهم. فاستعنتُ بالله تعالى على جمع آراء هذا العالِم من كتب الأصول، مع التوثيق والموازنة، وجعلت البحث بعنوان:

الأَقوَالُ الأُصولِيَّةُ لأَبِي عَبدِ اللهِ الجُرجَانِيِّ الحَنَفِي (ت/٣٩٨هـ)

جمعاً ودراسة

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

وتظهر من خلال الأمور الآتية:

١. هذا الموضوع يُسهم في تسليط الضوء على معالم أصول في القرن الرابع الهجري، والكشف عن المزيد من دور ذلك القرن في علم الأصول، ذلك القرن الذي لم تكن فيه الجهود الأصولية ظاهرةً جلية بالمقارنة مع ما تلاه من قرون.

٢. يعدُّ أبو عبد الله الجُرجاني من أعلام الحنفية العراقيين الكبار، فهو في الطبقة الأولى من تلاميذ أبي بكر الجصّاص (ت/٣٧٠هـ)، ومن شيوخ أبي الحسين القُدُوري (ت/٤٢٨هـ) شيخ الحنفية في العراق.

٣ـ لأبي عبد الله الجرجاني منزلةٌ رفيعة لدى فقهاء الحنفية، فهو معدودٌ من طبقة أصحاب التخريج الضابطين لأصول المذهب ومآخذه، ولذا برزت العناية بنقل أقواله من قبل عددٍ من متقدمي الحنفية وكبارهم، من أمثال تلميذَيه: أبي الحسين القُدُوري (ت/٤٢٨هـ)، وأبي العباس الناطِفِي (ت/٤٤٦هـ)، والسَّرخَسيّ (ت/٤٨٣هـ) في المبسوط، والكاساني (ت/٥٨٧هـ) في بدائع الصنائع، وابنِ مَازَه (ت/٦١٦هـ) في المحيط البرهاني، وغيرهم.

٤. لأبي عبد الله الجرجاني اهتمامٌ خاصٌ بأصول الفقه، وله فيه كتابٌ هو اليوم في عِداد المفقود، غير أن جملةً من آرائه الأصولية لا تزال مبثوثةً في مصنفات الأصول، وقد اتسمت جملةٌ من هذه الآراء بالاستقلالية التي أبانت عن شخصيته العلمية، وقد خالف عامةَ الحنفية في عددٍ من المسائل، وتفرّد بأقوالٍ لم يسبقه إليها أحدٌ فيما أمكن الاطلاع عليه من مصادر الأصول. كما يعضد أقواله بالدليل والتعليل، وربما بيَّن نوع الخلاف وحقيقته في بعض المسائل الأصولية.

٥ـ تعدُّ آراء أبي عبد الله الجرجاني الأصولية نادرةَ الورود في مصنفات الحنفية، فلا نقف إلا على الرأي والرأيين في بعض كتبهم، وأما غالبها فخالٍ عن ذكره أصلاً، ويتكرر الأمر نفسه في مصادر المالكية والشافعية، وأما الحنابلة فكان لهم قَصب السَّبق في

نقل آرائه ؛ نظراً لوقوف القاضي أبي يعلى الحنبلي (ت/٤٥٨هـ) على كتاب الجرجاني في أصول الفقه، فاستفاد منه كثيراً في توثيق مذهب الحنفية وكبار أعلامه، كما نقل آراء الجرجاني في عددٍ من المواطن في كتابه "العدة في أصول الفقه"، الأمر الذي يشكل إضافةً مهمة في جانب الأقوال الأصولية لدى الأئمة المتقدمين من الحنفية.

٦ـ هذا الموضوع ـ رغم أهميته في توثيق أقوال أحد أعلام الحنفية المتقدمين في أصول الفقه ـ لم يحظ بالدراسة، ولم أقف على بحثٍ فيه، بل ربما فات مَن عُني بالدراسات التاريخية الاستقرائية حول علم أصول الفقه وتطور الفكر الأصولي الحنفي ذِكرُ هذا العالِم والإشارةُ إلى آرائه الأصولية وكتابه فيه.

أهداف الموضوع:

ينحو الموضوع لتحقيق عدد من الأهداف، منها:

١. رصد الأقوال الأصولية المنسوبة إلى أبي عبد الله الجرجاني، وتوثيقها من مصادرها.

٢. مقارنة آراء الجرجاني مع آراء الحنفية خاصة، ومع آراء جمهور الأصوليين عامة، وذكر ما استند إليه في رأيه، وبيان القول في ذلك.

خطة البحث:

يتضمن البحث ـ بعد المقدمة ـ تمهيداً وأربعة مباحث وخاتمة، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

التمهيد: في التعريف بأبي عبد الله الجرجاني الحنفي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الثالث: مكانته العلمية ومصنفاته.

المبحث الأول: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الحكم الشرعي.

المبحث الثاني: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الأدلة الشرعية.

المبحث الثالث: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث دلالات الألفاظ.

المبحث الرابع: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الاجتهاد والترجيح.

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج وأهم التوصيات.

ثبت المصادر.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الآتي:

١. استقراء الأقوال المنسوبة إلى أبي عبد الله الجرجاني، وذلك من خلال تتبع آرائه من كتب الأصول المطبوعة على اختلاف المذاهب، مع الرجوع إلى كتب الحنفية المبسوطة التي لم تُطبع وحُققت في رسائل علمية، ككتاب الشامل في شرح البزدويللإتقاني(ت/٧٥٨هـ)، وكاشف معاني البديع للسراج الهندي (ت/٧٧٣هـ)، وغيرهما مما قد يكون مظنةً لذكر آرائه، واتبعت في هذا المنهج الاستقرائي.

وقد تبيّن لي بعد الاستقراء أن لأبي عبد الله الجرجاني أربعةً وثلاثين قولاً محفوظاً في مسائل الأصول، وأن غالبها قد حُكي من طريق القاضي أبي يعلى الحنبلي (ت/٤٥٨هـ) في كتابه "العدة"، وتفرّده بهذه النقول عائدٌ إلى وقوفه على كتاب الجرجاني في أصول الفقه، وعن طريق القاضي انتشرت أقوال الجرجاني في دواوين الأصول.

٢. توثيق الأقوال المنسوبة إلى أبي عبد الله الجرجاني، وتتبع المصادر الأصولية التي حكت قوله، مراعياً في ذلك الترتيب الزمني الذي يفيد في معرفة أسبقية الحاكي لأقواله، متبعاً في ذلك المنهج الوصفي.

٣ـ مقارنة أقوال الجرجاني مع المذاهب الأخرى في المسألة الواحدة، فإن كان موافقاً لجماهير الأصوليين أو غالبهم اكتفيت بحكاية ذلك، وإن كان قوله مخالفاً للجمهور أو مذهب الحنفية، بينتُ ذلك مع توضيح مستند قوله. وليس من صدد البحث التوسع بذكر الأقوال والأدلة والمناقشات وصولاً إلى القول الراجح، فهذا مما قد فُرغ منه، وتكراره لا يضيف جديداً في البحث، ومحله في مطولات الأصول.

٤. عزو الآيات القرآنية بعد إيرادها مباشرة بذكر السورة ورقم الآية بين معقوفتين.

٥ـ تخريج الأحاديث ـ إن وردت ـ من مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإن لم يكن في أحدهما فإني أخرّجه من المصادر الأخرى.

٥. فيما يتصل بترجمة الأعلام، فإن طبيعة البحث استدعت سياق كثيرٍ من الأعلام في الفقه وأصوله، والتزام الترجمة لهم مدعاةٌ للإطالة والإثقال، ولذا فقد انتهجت إتْباع الأعلام بسنة وفياتهم بين معقوفتين ؛ إيضاحاً للمسار التاريخي في الموضوع.

٦. المعلومات المتعلقة بالمصادر، تُذكر في ثبَت المصادر آخرَ البحث.

أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، صواباً على منهاج شرعه القويم، وأن يبارك فيه، وينفع به، إنه تعالى خير مسؤول، وأكرم مأمول.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

* * *

التمهيد: في التعريف بأبي عبد الله الجرجاني الحنفي[1]

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته

- **اسمه ونسبه:**

هو الشيخ الفقيه الأصولي أبو عبد الله، محمد بن يحيى بن مَهْدي الجُرجاني ثم البغدادي الحنفي، الملقَّب بركن الإسلام، لم نقف على نسبه، وإنما أصله من بلاد جُرْجَان - بضم أوله - وهي مدينة فارسية شهيرةٌ، تقع على نهر الديلمجنوب بحر قزوين، بين طَبَرستان وخُراسان، ولم يكن بالمشرق بعد مجاوزة العراق مدينةٌ أجمع ولا أظهر حُسناً منها، طيبة الهواء، عذبة الماء، نُسب إليها جماعةٌ من علماء الإسلام من محدثين وفقهاء وأدباء وأطباء، افتُتحت في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ[2].

---

(١) انظر في ترجمته وأخباره: تاريخ بغداد (٢٠٤/٤)، طبقات الفقهاء للشيرازي (١٤٥)، المنتظم لابن الجوزي (٦٦/١٥)، تاريخ الإسلام للذهبي (٧٩٠/٨)، البداية والنهاية (٥٢٣/١٥)، الكامل لابن الأثير (٢٠٩/٩)، الوافي بالوفيات للصفدي (١٢٧/٥و١٣٦)، الجواهر المضية للقرشي (٣٩٧/٣)، طبقات الحنفية لابن الحنائي (٦٥/٢)، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده (٧٢)، الفوائد البهية للكنوي (٢٠٢)، كشف الظنون (٣٩٨/١و٥٦٩)، إيضاح المكنون (٢٥٥/٢)، هدية العارفين (٥٧/٢)، الأعلام (١٣٦/٧)، معجم المؤلفين (٧٦٥/٣و٧٧٢). وله ذكرٌ في مصادر أخرى ضمن تراجم علماء آخرين كما في طبقات الفقهاء لابن الصلاح (٥٥٤/٢)، وطبقات الشافعية لابن السبكي (٣٤٤/١)، وتاج التراجم لقطلوبغا (٩٨)، والطبقات السنية للقرشي (٣٨٦/٢) وقد أفرده بترجمة لكنها في القسم الذي لا يزال مخطوطاً، وتاريخ التراث العربي لسزكين (١١٥/٣/١).

(٢) وقد بغى أهلها زمن معاوية ﷺ، فافتتحها مرة أخرى، ثم ارتدوا ثانية فافتتحها يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة في ولاية سليمان بن عبد الملك، وعلى يده جرى إعمار جرجان. يُنظر في بلاد جرجان: تاريخ جرجان للسهمي (٤٤)، البلدان لليعقوبي (٩٢)، آكام المرجان للمنجم (٧٠)، معجم ما استعجم (٣٧٥/٢)، معجم البلدان (١١٩/٢)، آثار البلاد للقزويني (٣٤٨). وغالب سكانها اليوم من رافضة الفرس، وبها قلةٌ من أهل السنة من البلوش والتركمان.

- **مولده ونشأته:**

لا تُشير المصادر المتاحة إلى زمان ولا مكان ولادة أبي عبد الله الجرجاني، غير أنها تُطبق على سُكناه بغداد حتى وفاته بها، ويظهر أنه نشأ بها في وقتٍ مبكِّر، ولا تبعد ولادته بها، ولذا لا نجد له ذكراً في كتاب "تاريخ جرجان" الذي يعدُّ بمثابة السّجل لعلماء جرجان إلى نهاية القرن الرابع الهجري، وإنما يُترجم له باعتباره من علماء بغداد، ومن فقهاء الحنفية العراقيين. ويمكن تقدير تاريخ ولادته في بداية القرن الرابع، وتحديداً في الثلث الأول منه (٣٠١-٣٣٣هـ).

وتعد بغداد في زمانه عاصمة دولة الخلافة العباسية، وقبلة علماء الإسلام، وقاعدة علماء الرأي من أصحاب الإمام أبي حنيفة، فتلقى الجرجاني من كبار الفقهاء، كأبي بكر الجصَّاص (ت/٣٧٠هـ) وغيره، كما اتصل إسناده بعلماء الرواية، فروى عن طائفةٍ من المحدثين، على ما يأتي في ذكر شيوخه، وتدرّج في العلم، وفاق الأقران، واشتغل بالتصنيف في فقه المذهب، مع تقلّلٍ من الدنيا، وإقبالٍ على العبادة، وولي التدريس في مسجد قطيعة الربيع ببغداد، الذي عُرف فيما بعد بمسجد أبي عبد الله الجرجاني[1]، وتتلمذ عليه خلقٌ من الحنفية حتى برز منهم جماعة كأبي الحسين القُدُوري (ت/٤٢٨هـ) وغيره، واستمر على هذا النهج إلى حين وفاته.

---

(١) مسجد "قطيعة الربيع" يقع بالكرخ قرب دجلة بضواحي بغداد، وهو منسوب إلى محلة كبيرة تُعرف بقطيعة الربيع، حيث أقطع الخليفة أبو جعفر المنصور (ت/١٥٨هـ) حاجبه ووزيره أبا الفضل الربيع بن يونس بن كيسان (ت/١٦٩هـ) أرضاً واسعة ضمت عدداً من المساجد. انظر: البلدان لابن الفقيه (٢٩٣)، معجم البلدان (٤/٣٧٧)، وفيات الأعيان (١/٧٣)، الجواهر المضية (٢/٥٩٩)، مجلة لغة العرب العراقية (٨/٤٩٤). وانظر في ترجمة الربيع بن يونس: تاريخ بغداد (٨/٤١٤)، وفيات الأعيان (٢/٢٩٤)، سير أعلام النبلاء (٧/٣٣٥)، الأعلام (٣/١٥).

- **وفاته:**

بقي أبو عبد الله الجرجاني في بغداد بمنطقة قطيعة الربيع مشتغلاً بالتدريس ونفع الطلبة، وأُصيب في آخر حياته بداء الفالج [1]، فتوفي على إثر ذلك صابراً محتسباً. وقد اختلفت الروايات في سنة وفاته، فذهبت بعض المصادر إلى أنه توفي سنة (٣٩٧هـ) [2]، والأقرب في ذلك أن وفاته سنة (٣٩٨هـ)، لِما حكاه الخطيب البغدادي (ت/٤٦٣هـ) في تاريخه عن العارفين بالجرجاني المعاصرين له، حيث قال:

"... وذكر لي أحمدُ بن محمد العَتِيقي(ت/٤٤١هـ) أنه توفي في سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة، وقال لي أحمد بن علي بن الحسين التَّوَّزِي(ت/٤٤٢هـ): توفي أبو عبد الله الجرجاني في يوم الأربعاء، لعشرٍ بقين من رجب، سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة..." [3].

وعلى هذا التحديد أكثر المصادر، ودُفن إلى جانب قبر الإمام أبي حنيفة (ت/١٥٠هـ) رحمه الله.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه

- **شيوخه:**

أخذ أبو عبد الله الجرجاني عن علماء الحنفية ببغداد، وهي موطن مدرسة الحنفية العراقيين [4]، ولم تذكر لنا المصادر من شيوخه في المذهبسوى أستاذه الفقيه الزاهد أبي

---

(١) الفالج [Hemiplegia]: مرضٌ يصيب بغتةً أحد شقَّي البدن طولاً فيبطل إحساسه وحركته، وهو ما يُعرف اليوم بالشلل النصفي. انظر في ذلك: فقه اللغة للثعالبي (١٠١)، طلبة الطلبة للنسفي (١٣٧)، المصباح المنير (٤٨٠)، www.hemihelp.org.uk/hemiplegia.

(٢) انظر: طبقات الحنفية لابن الحنائي (٦٦/٢)، الفوائد البهية (٢٠٢) نقلاً عن الملا علي القاري، الأعلام (١٣٦/٧).

(٣) تاريخ بغداد (٢٠٤/٤).

(٤) ثمة مدرستان أصوليتان وفق المذهب الحنفي، أولاهما: مدرسة العراقيين، وقاعدتها بغداد، ومن أبرز أعلامها: عيسى بن أبان (ت/٢٢٠هـ)، وأبو الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ)، وأبو بكر الجصاص (ت/٣٧٠هـ) وأبو عبد الله الصيمري (ت/٤٣٦هـ) وأبو عبد الله الدامغاني (ت/٤٧٨هـ) ومن بعدهم. وثانيهما: مدرسة الخراسانيين وتعرف بمدرسة علماء نيسابور أو مشايخ بلخ، وتختص بعلماء ما وراء

بكر أحمد بن علي الرازي، الشهير بالجصَّاص (ت/٣٧٠هـ) [1]، شيخ الحنفية في بغداد، صاحب المصنفات المفيدة المحررة، ككتاب "أحكام القرآن"، و"الفصول في الأصول"، وشرح مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، وشرح الأسماء الحسنى.

ويُعدُّ الجرجاني من أعيان الطبقة الأولى من تلاميذ الجصّاص، ولذا عبر بعض من ترجم له بأنه من نظراء الشيخ أبي بكر. قال الذهبي (ت/٧٤٨هـ):

"كان نظيراً لأبي بكر الرازي، ومن أكبر تلامذته" [2].

ورث المترجَم عن شيخه الجصّاص الاهتمامَ بالفقه والأصول، وتلقى عنه سلسلة الفقه على مذهب أبي حنيفة ؛ حيث أخذ عن شيخه الجصَّاص (ت/٣٧٠هـ)، وهو عن أبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ)، وهو عن أبي سعيد البَرْدَعي (ت/٣١٧هـ)، وهو عن أبي علي الدَّقَّاق الرازي (ت/؟)، وهو عن أبي سهل موسى بن نَصر الرازي (ت/٢٦١هـ)، وهو عن محمد بن الحسن (ت/١٨٩هـ)، وهو عن شيخه الإمام أبي حنيفة (ت/١٥٠هـ)[3].

كما تأثر بطريقة شيخه الجصاص في الزهد والورع.

النهر من مشايخ نيسابور. وهي قاعدتها. وبخارى وبلخ، ومن أبرز أعلامها: أبو عمر البلخي (ت/١٩٩هـ) وأبو منصور الماتريدي (ت/٣٣٣هـ)، وأبو الثناء اللامشي (ت/أوائل القرن السادس)، وأبو بكر السمرقندي (ت/٥٣٩هـ) وجماعة بعدهم. ولكلٍّ من المدرستين منهجٌ وأسلوبٌ خاص في عرض المسائل واختيار الأقوال. وانظر: تطور الفكر الأصولي الحنفي (١٢٨).

(١) انظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٤/٣١٤)، تاج التراجم (٦)، تذكرة الحفاظ (٣/٩٥٩)، الجواهر المضية (١/٨٤)، الطبقات السنية (١/٤١٢). وفي المصدرين الأخيرين التنبيه على خطأ من ظن أن أبا بكر الرازي شخصيةٌ مغايرة للجصاص.

(٢) تاريخ الإسلام (٨/٧٩٠).

(٣) انظر: الطبقات السنية (٢/١٩).

وفيما يتصل بعلم الرواية، فقد أفادت بعض المصادر بأن الجرجاني قد روى عن جماعة من علماء الحديث، ومن هؤلاء[1]:

١. عبد الله بن إسحاق بن يعقوب النَّصري الجرجاني [٢]، وهو ممن تفقه على مذهب أبي حنيفة. روى عن محدِّث جرجان أبي إسحاق عمران بن موسى السختياني (ت/٣٠٥هـ) [٣]، وروى عنه ابنه ـ شيخ الحنفية وفقيه جرجان ـ أبو يعقوب إسحاق بن عبد الله النصري (ت/٣٩٦هـ)[٤].

٢ـ الحافظ المعمَّر أبو أحمد محمد بن أحمد بن الحسين بن القاسم بن السّري الغِطْرِيفي الجرجاني الرباطي (ت/٣٧٧هـ)[٥]، ثقةٌ ثبتٌ من كبار حفّاظ زمانه، نشأ بجرجان وسكن بها إلى وفاته، وكانت الرّحلة إليه في آواخر أيامه لعلو إسناده. له كتاب "المسند الصحيح"، وأجزاء حديثية.

وتُعدُّ رواية الجرجاني عنه من مفاخره، لعلو إسناد الغطريفي وجلالة شيوخه، فقد روى عن أبي العباس ابن سريج (ت/٣٠٦هـ)، وأبي إسحاق ابن خزيمة (ت/٣١١هـ)، ومن في طبقتهما.

- **تلاميذه:**

تولى أبو عبد الله الجرجاني التدريس في بغداد، فأخذ عنه جماعةٌ من طلاب العلم في مسجده بقَطيعة الربيع، وممن تفقه عليه:

---

(١) ذكر ذلك المؤرخ ابن النجار (ت/٦٤٣هـ) في ذيله على تاريخ بغداد، وهو في القسم المفقود منه، ولكن نقله لنا الحافظ الذهبي(ت/٧٤٨هـ) في تاريخ الإسلام (٧٩٠/٨) الذي اطلع على هذا القسم فيما يظهر.

(٢) انظر في ترجمته: تاريخ جرجان (٢٥٥)، الجواهر المضية (٢٩٩/٢)، الطبقات السنية (١٥٨/٤)، وقد وقع مصحفاً في عدد من المصادر إلى "البصري" أو "النضري"، وصوابه "النَّصْري" نسبة إلى محلة النصرية غرب بغداد، انظر: الإكمال (٣٩٢/١)، توضيح المشتبه (٥٤٩/١و٥٥١).

(٣) انظر في ترجمته: تاريخ جرجان (٣٢٢)، تاريخ الإسلام (٩١/٧).

(٤) انظر في ترجمته: تاريخ جرجان (١٦٥)، تاريخ الإسلام (٧٦٣/٨)، الطبقات السنية (١٥٥/٢).

(٥) انظر في ترجمته: تاريخ جرجان (٤٣٠)، التقييد (٤٦)، سير أعلام النبلاء (٣٥٤/١٦).

١. أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر البغدادي القُدُوري(ت /٤٢٨هـ) [١]، أخذ فقه المذهب عن المترجَم وعن غيره، وروى الحديث عن جماعة، اشتُهر بذكائه، وانتهت إليه رياسة أصحاب أبي حنيفة في العراق، وهو صاحب "المختصر" الشهير في الفقه، و"شرح مختصر الكرخي"، و"التجريد"، و"التقريب" وكلها في فقه المذهب.

٢. أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الناطِفِي(ت /٤٤٦هـ) [٢]، أحد الفقهاء الكبار في بلاد الري، من مصنفاته: "الواقعات والنوازل"، و"الأجناس والفروق".

٣. الفقيه أبو صالح الدَّامَغاني (ت /بعد ٤٢٠هـ)[٣]، قاضي دَامَغان [٤]، صحب أبا عبد الله ولازمه طويلاً، وتتلمذ أيضاً على أبي الحسين القدوري.

وقد اشتغل جماعةٌ على الجرجاني في علم الرواية، وممن حدَّث عنه:

١ـ أبو سعد إسماعيل بن علي بن الحسين بن زنجويه السمان الرازي الحنفي (ت /٤٤٥هـ) [٥]، محدِّثٌ من أعيان المعتزلة، شيوخه فوق ثلاثة آلاف، لقي المترجَم في بغداد، وكتب عنه، وضمَّنه في "معجم شيوخه"[٦].

٢. أبو نصر عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن هارون الشيرازي (ت /بعد٤٤٦هـ)[٧]، كتب عن المترجَمفي بغداد، وروى عنه في "فوائده" [٨].

---

(١) انظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٥/ ١٤٠)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٧٤)، الطبقات السنية (٢/ ١٩).والقدُوري نسبة إلى بيع القُدُور.

(٢) انظر في ترجمته: الجواهر المضية (١/ ٢٩٧)، الطبقات السنية (٢/ ٧١). والناطفي نسبة إلى بيع الناطِف، وهو نوع من الحلوى.

(٣) انظر في ترجمته: الجواهر المضية (٤/ ٥٦)، الطبقات السنية (برقم٢٨٧٧).

(٤) بلدٌ كبير يقع وسط جبالٍ بين الرَّي ونيسابور. انظر: معجم البلدان (٢/ ٤٣٣).

(٥) انظر في ترجمته: بغية الطلب (٤/ ١٧٠٦)، تاريخ الإسلام (٩/ ٦٦٨)، الطبقات السنية (٢/ ١٩٧).

(٦) انظر: تاريخ الإسلام (٨/ ٧٩٠)، الجواهر المضية (٣/ ٣٩٨).

(٧) لم أقف له على ترجمة، وله ذكرٌ في ذيل تاريخ بغداد (١٦/ ١٢١)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ١١٥). ورأيت ابن طولون نعته في بعض مصنفاته بـ"الداودي المذهب".

(٨) انظر: تاريخ الإسلام (٨/ ٧٩٠)، الجواهر المضية (٣/ ٣٩٨).

المطلب الثالث: مكانته العلمية ومصنفاته

- **مكانته العلمية:**

لأبي عبد الله الجرجاني المنزلة الرفيعة لدى فقهاء الحنفية، فقد وصفه غير واحدٍ منهم بالإمامة والبراعة والفضل. حيث نجد نعته بـ"الإمام الكبير... الفقيه أحد الأعلام" [1]، و"الإمام الفاضل البارع" [2]، وأمثال هذه العبارات التي لا تخفى دلالتها، فهو إمام في الفقه والأصول.

ومن لطيف الشواهد ما حكاه عنه تلميذه أبو الحسين القدوري من مناقشةٍ فقهيةٍ أصولية جرت بينه وبين شيخه الجرجاني، حيث يقول: "قلتُ لأبي عبد الله الجرجاني، وقد فرَّقتُ بين إزالة النجاسةِ والوضوء، بأن إزالة النجاسة طريقها التروك، والتروك موضوعةٌ على أنها لا تفتقر إلى النية، كترك الزنا والسرقة وشرب الخمر وغير ذلك، وألزمني على ذلك الصومَ. فقلتُ له: غالب التروك وعامتها موضوعةٌ على ما ذكرتُ، فإذا شذَّ منها واحدٌ لم ينتقِض به غالب الأصول، ووجب ردُّ المختلَف فيه إلى ما شهد له عامة الأصول وغالبها، لأنه أقوى في الظن" [3].

وتتبين مكانة الجرجاني في الفقه حينما يلحظ المتتبع تلك النقولات المتوافرة في دواوين الفقه الحنفي، حيث الاستشهاد بآرائه واستدلالاته واستنباطاته، ولذا لا تخلو كتب المتقدمين من فقهاء الحنفية من النقل عنه، كما نجد ذلك عند السَّرخَسيّ (ت /٤٨٣هـ) في المبسوط[4]، والكاساني (ت /٥٨٧هـ) في بدائع الصنائع[5]، وابنِ مَازَه (ت /٦١٦هـ) في

---

(١) الجواهر المضية (٣٨٤/١) و (٣٩٧/٣).

(٢) الطبقات السنية (القسم المخطوط، بواسطة هامش الجواهر المضية ٥٢٩/٢).

(٣) طبقات الشافعية لابن السبكي (٤٤/٥)، الطبقات السنية (٢٩/٢).

(٤) انظر: المبسوط (١٩٠/١٠).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١٦٢/١) و(١٧٤/١).

المحيط البرهاني[1]، والزيلعي (ت/٧٤٣هـ) في تبيين الحقائق [2]، وغير ذلك من المصادر التي يتعذّر حصرها في هذا المقام.

- **مصنفاته:**

فيما يتصل بمصنفات أبي عبد الله الجرجاني، فقد أمكن الوقوف على جملة من أسمائها، وإن لم نتمكن من الوقوف على ذكرٍ لها في عالم المطبوعات أو المخطوطات، وهي على النحو الآتي:

١ـ "شرح الجامع الكبير" في الفروع، وهو شرحٌ لكتاب الإمام محمد بن الحسن الشيباني الشهير، ورد ذكره في ذيل الجواهر المضية، وكشف الظنون [3].

٢ـ "ترجيح مذهب أبي حنيفة" [4]، وتضمن مقارنةً بين مذهب أبي حنيفة والشافعي، وقد ردّ عليه الأستاذ أبو منصور البغدادي (ت/٤٢٩هـ) في كتابٍ عُرف بـ"الرد على الجرجاني" [5].

٣ـ "القول المنصور في زيارة سيد القبور" [6]، وهو في أحكام زيارة قبر النبي ﷺ.

٤ـ "التهذيب"، وهو كتابٌ في الفقه، أشار إليه القاضي أبو الطيب الطبري (ت/٤٥٠هـ)[7].

٥. كتابٌ في "الأصول"، وقد أشار إليه القاضي أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ) في مواضع من كتابه العدة، فتارة يقول: "حكاه الجرجاني في **أصوله**" [8]، وتارة يقول: "وقال الجرجاني

---

(١) انظر: المحيط البرهاني (١/١٢٢و٢٨٤و٣٣٧و٤١٤) و(٢/١٥٣و٤١٨و٤٥٦) و(٣/٦و٨) و(٤/٢٧٨و٢٧٩) و(٨/٧٩).

(٢) انظر: تبيين الحقائق (٢/٣٣و٣٨) و(٣/٢٦١) و(٦/١٤٧).

(٣) انظر: الجواهر المضية (٢/٤٤٩)، كشف الظنون (١/٥٦٩).

(٤) انظر: كشف الظنون (١/٣٩٨).

(٥) انظر: طبقات الشافعية لابن الصلاح (٢/٥٥٤)، البحر المحيط (٦/٤٤١)، كشف الظنون (٢/١٨٤٠).

(٦) انظر: إيضاح المكنون (٢/٢٥٥)، هدية العارفين (٢/٥٧)، معجم المؤلفين (٣/٧٧٢).

(٧) انظر: البحر المحيط (٧/٣٣٧).

(٨) انظر: العدة (٢/٣٨٦) و(٣/١٠٥٣).

في **كتابه**" [1]، فالظاهر أنه وقف على هذا الكتاب، ومما يقوي ذلك أن أبا يعلى بغداديٌّ المولد والوفاة، ومن الممكن وقوفه على شيء من مصنفات الجرجاني، مع قربه منه زماناً، إضافةً إلى أن القاضي صاحب وجادات، حيث وقف على جملةٍ من المصنفات النادرة والمفقودة بخط مؤلفيها، وهي اليوم في عداد المفقود، فلعل من جملة ذلك هذا الكتاب الأصولي للجرجاني.

وقد اتصل إسناد الباحث بالعلامة أبي عبد الله الجرجاني ومصنفاته بطريق الإجازة من طرق عدة، من أعلاها: عن شيخنا العلامة الفقيه المعمر مصطفى بن أحمد الزرقاء (ت/١٤٢٠هـ) إجازةً، عن شيخه بدر الدين الحسني الدمشقي (ت/١٣٥٤هـ)، عن عبد القادر بن عبد الرحيم الخطيب (ت/١٢٨٠هـ)، عن الوجيه عبدالرحمن الكُزبَري (ت/١٢٦٢هـ)، عن أحمد بن عُبيد العطار (ت/١٢١٨هـ)، عن صالح بن إبراهيم الجِينيني (ت/١١٧١هـ)، عن أبي المواهب محمد الحنبلي (ت/١١٢٦هـ)، عن النجم محمد الغزّي (ت/١٠٦١هـ)، عن أبيه البدر محمد الغزّي (ت/٩٨٤هـ)، عن زكريا الأنصاري (ت/٩٢٦هـ)، عن الحافظ ابن حجر (ت/٨٥٢هـ) [2]، عن أبي العباس أحمد بن أبي العز الدمشقي الحنفي (ت/٧٩٩هـ)، عن المعمر أحمد بن أبي طالب الحجار (ت/٧٣٠هـ)، عن جعفر بن علي الهمداني (ت/٦٣٦هـ)، عن أبي طاهر السِّلَفي (ت/٥٧٦هـ)، عن أبي الحسين المبارك بن عبد الجبار الطيوري(ت/٥٠٠هـ)، عن أبي الحسين أحمد بن جعفر القُدُوري(ت/٤٢٨هـ)، عن شيخه أبي عبدالله الجرجاني (ت/٣٩٨هـ). فبيننا والمترجَم سبع عشرةَ واسطة، وهو من أعلى ما أمكن وصله إليه.

* * *

(١) انظر: العدة (٢/٥٢٧و٥٣٨).

(٢) انظر: المعجم المفهرس لابن حجر (٤٠٦).

الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني

- **تمهيد:**

تحمل آراء ونقولاتأبي عبد الله الجرجاني قيمةً علمية في علم الأصول، فالجرجاني من أئمة الحنفية المتقدمين المشهود لهم بالإمامة في الفقه وأصوله، وظهر من خلال استقراء أقواله استقلاله العلمي، والاجتهادُ في جملةٍ من المسائل، وتبني آراءٍ ربما خالف فيها جماهير العلماء، أو جماهير أصحابه، بل وقفنا على آراء لم نجد لها قائلاً سواه، كما أن له نقولاتٍ وتوثيقات لجملة من الأقوال الأصولية المروية عن عددٍ من متقدمي الحنفية، كعيسى بن أبان (ت/٢٢٠هـ)[١]، وأبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ)[٢]، وشيخه أبي بكر الجصاص (ت/٣٧٠هـ)[٣]، وغيرهم، وربما نقل بعض هذه الآراء وانتقدها[٤]، وقد حفظ لناالجرجاني جملة من آراء الحنفية في مواطن من مسائل الأصول[٥].

ومن المهم الإشارة إلى أن مصادر الحنابلة الأصولية كانت هي الأساس في توثيق أقوال الجرجاني، حيث تفرّد القاضي أبو يعلى في "العدة" بنقل غالب أقواله، وبلغ عدد ما أورده (٢٨) رأياً، وتلاه ابن عقيل (ت/٥١٣هـ) في الواضح فنقل (١٨) رأياً، وتلاهما جماعة من الحنابلة، كأبي الخطاب (ت/٥١٠هـ) في التمهيد، وآل تيمية في المسوَّدة، وابن مفلح (ت/٧٦٣هـ) في أصوله، وغيرهمعلى ما سيأتي بيانه موثقاً بالتفصيل.

وأما الشافعية، فذكر آرائه نادرٌ في غالب مصنفاتهم، فالشيرازي (ت/٤٧٦هـ) ذكره في موطن واحد في كتابيه شرح اللمع والتبصرة، والآمدي (ت/٦٣١هـ) في موضعين من الإحكام، ومثله ابن السبكي في الإبهاج، وأما الزركشي فأورده في عشرة مواطن في البحر المحيط، بعضها منقول بواسطة مصادر حنبلية على ما سيأتي بيانه.

---

(١) انظر: العدة (٢/٥٣٨و٦٢٠).

(٢) انظر: العدة (٢/٥٧٥).

(٣) انظر: العدة (٢/٥٤٤).

(٤) انظر: العدة (٤/١٥٣٧).

(٥) انظر: العدة (١/٢٦٩) و(٢/٣٨٦و٤١٧و٦٢٠و٦٢٧) و(٣/١٠٥٣) و(٤/١١٧١و١٣٤٠) و(٥/١٥٨٠و١٥٩٠).

وأما المالكية فلا نكاد نجد له ذكراً في مصنفاتهم إلا ما حكاه الباجي (ت/٤٧٤هـ) في موطن واحد في إحكامه.

أما أصحابه الحنفية، فالملحوظ غياب ذكره في غالب مصنفاتهم الأصولية [١]، ولا يلحظ الباحث سوى نقولات متفرّقة وفي مواطن يسيرة، فقد ذكره البخاري في كشف الأسرار في أربعة مواضع فقط، وابن الهُمام وشارحاه في موضعين [٢]، ولعل من أسباب ذلك عدم وقوفهم على مصنفاته في علم الأصول وعدم اشتهارها بينهم.

* * *

(١) تتبعتُ تقويم الأدلة للدبوسي، ومسائل الخلاف للصيمري، وأصول السرخسي، والمغني للخبازي، وبديع النظام للساعاتي وشرحه الكبير للسراج الهندي المسمى "كاشف معاني البديع"، والميزان للسمرقندي، وبذل النظر للأسمندي، والتوضيح مع التلويح، وغيرها، فلم أجد له ذكراً في هذه المصنفات، فلزم التنويه على ذلك.

(٢) تأتي الإشارة إلى جميع هذه المواطن في موضعها من المسائل بمشيئة الله تعالى.

المبحث الأول:

الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الحكم الشرعي

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم الزيادة على الواجب الذي لا يتقيّد بحدٍّ معيّن.

اختلف الأصوليون إذا فعل المكلَّف زيادةً على ما يتناوله الاسم من الفعل المأمور به، كالركوع والسجود، فإذا داوم عليه المكلَّف، فهل يكون عليه جميعه واجباً؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

فذهب الجمهور إلى أن الزيادة تكون ندباً، وأن الواجب ينطبق على أدنى ما يتناوله الاسم، وهو منسوبٌ إلى الأئمة الأربعة [1]، قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ): "وهذا **اختيار أبي عبد الله الجرجاني** وأبي بكر الباقلاني" [2].

وممن نسب هذا القول إلى الجرجاني: أبو الخطاب (ت/٥١٠هـ)، وابن عقيل (ت/٥١٣هـ)، وابن الهُمام (ت/٨٦١هـ)، وغيرهم [3].قال ابن الهمام:

"وجه تخريج الجرجاني: كون الزائد على مسمى الركن لا يتناوله الأمر فيُكتفى فيه بالاستنان" [4].

وخالف في هذا أبو الحسن الكرخيُّ (ت/٣٤٠هـ) وجماعة، فذهبوا إلى أن الزيادة لها حكم الواجب [5].

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣١١/٢)، شرح تنقيح الفصول (١٥٩)، المستصفى (٧٣/١)، البحر المحيط (٥٨٢/٢)، المسودة (٥٩)، أصول ابن مفلح (٢٣٥/١)، التحبير (٩٩٦/٢).

(٢) العدة (٤١٠/٢).

(٣) انظر: التمهيد (٣٢٦/١)، الواضح (٢٠٧/٣)، فتح القدير (٣٠٢/١)، التقرير والتحبير (٢٢٠/٢)، المسودة (٥٨).

(٤) فتح القدير (٣٠٢/١).

(٥) انظر: العدة (٤١١/٢)، شرح اللمع (٢٦٦/٢). ولم أقف على نسبته إلى الكرخي في كتب الحنفية.

المسألة الثانية: تكليف الكفار بفروع الإسلام.

اختلف الأصوليون في مخاطبة الكفار بفروع الشريعة - بعد اتفاقهم على مخاطبتهم بأصولها [1]- على أقوال عديدة أشهرها ثلاثة[2]:

فذهب أكثر الأصوليين، ومنهم الكرخي (ت/٣٤٠هـ) والجصاص (ت/٣٧٠هـ) وعامة حنفية العراق، إلى أنهم مكلفون بفروع الشريعة مطلقاً أوامر ونواهي [3].

وذهب بعض الحنفية، وهو اختيار جماعة من الأصوليين، كابن خويزمنداد (ت/٣٩٠هـ)، وأبي حامد الإسفراييني (ت/٤٠٦هـ)، إلى أنهم غير مكلفين بالفروع مطلقاً[4].

وذهبت طائفةٌ ثالثة، وهم عامة حنفية نيسابور، وبعض الحنابلة كابن حامد (ت/٤٠٣هـ)، وأبي يعلى (ت/٤٥٨هـ) في كتابه "المجرّد"، وقواه التقي السبكي (ت/٧٥٦هـ)، إلى أن الكفار مخاطبون منها بالنواهي فقط دون الأوامر [5].

وهذا القول الأخير هو **اختيار أبي عبد الله الجرجاني**، نقله عنه أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ)، وأبو الخطاب (ت/٥١٠هـ)، وابن عقيل (ت/٥١٣هـ)، وغيرهم [6]. قال أبو يعلى:

"ذهب الجرجاني إلى أنهم غير مخاطبين بها، وإنما خوطبوا بالنواهي والإيمان" [7].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٧٣/١)، إحكام الفصول (١٨٨)، البرهان (٩٢/١)، الواضح (١٣٨/٣).

(٢) أوصل الزركشي الأقوال في المسألة إلى ثمانية أقوال. وبعضها أقوالٌ مخرّجة. انظر: البحر المحيط (١٢٥/٢-١٣٣).

(٣) انظر: الفصول (١٥٦/٢)، إحكام الفصول (١١٩/١)، البحر المحيط (١٢٦/٢)، العدة (٣٥٨/٢)، التحبير (١١٤٤/٣).

(٤) انظر: تيسير التحرير (١٤٨/٢)، شرح اللمع (٢٧٧/١)، البحر المحيط (١٢٧/٢)، التحبير (١١٥٢/٣).

(٥) انظر: كشف الأسرار (٢٤٣/٤)، الإبهاج (١٧٦/١)، البحر المحيط (١٣٠/٢)، التحبير (١١٥٠/٣).

(٦) انظر: العدة (٣٦٠/٢)، التمهيد (٢٩٩/١)، الواضح (١٣٣/٣)، المسودة (٤٧)، أصول ابن مفلح (٢٦٥/١)، التحبير (١١٥٠/٣).

(٧) العدة (٣٦٠/٢).

والملحوظ أن الجرجاني قد خالف في هذه المسألة عامةَأصحابه من حنفية العراق، وهو منهم، ووافق حنفية بخارى ونيسابور، لقوة مأخذهم في المسألة.

واستدل أصحاب هذا القول : بأنه يصح من الكفار أن يمتنعوا عن فعل النواهي، فالكفّ ممكنٌ حالة الكفر، فلذلك صحَّ أن يُخاطَبوا بها، ولما لم يصح منهم فعل الأوامر، لم يصح أن يُخاطَبوا بها [1].

* * *

(١) انظر: العدة (٣٦٣/٢)، الإبهاج (١٧٦/١).

المبحث الثاني: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الأدلة الشرعية وفيه ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى: فعل النبي ﷺ المعلوم الصفة.

من أجلّ المباحث الأصولية"أفعال النبي ﷺ ودلالاتها". وحاصلها أن فعل النبي عليه الصلاة والسلام لا يخلو:

١. إما ان يكون جبلّياً مما هو من مقتضى الطبيعة البشرية، كالأكل والشرب، أو عادياً مما هو جارٍ على عادة قومه من أنواع المراكب واللباس، فهذا مما مباح في حقه وحق أمته عند عامة الأصوليين، وحكاه بعضهم اتفاقاً [١].

٢. وأما يكون من خصائصه عليه الصلاة والسلام، كالزيادة على أربع في النكاح، فلا تشاركه فيه أمته، باتفاق الأصوليين [٢].

٣ـ وإما أن يقع بياناً، نحو وضوئه ﷺ بياناً للأمر الإلهي بالتطهّر للصلاة، فهذا حكمه حكم المبيَّن، وهو دليلٌ لأمته ولا نزاع في الاقتداء به على نحو البيان الوارد، باتفاق الأصوليين [٣].

٤. وإما أن لا يقع على إحدى الوجوه الثلاثة المتقدمة، فلا يخلو من حالين:

ـ الحالة الأولى: أن يكون الفعل على وجهٍ لم تُعلم صفته بالنسبة إليه ﷺ، ولم يظهر فيه قصد القُربة، بأن يكون ذلك من قبيل المعاملات، فالحكم فيه بالإباحة بالنسبة إليه

---

(١) انظر: التقرير والتحبير (٤٠٣/٢)، إيضاح المحصول (٣٥٩)، الإحكام للآمدي (٢٢٧/١)، أصول ابن مفلح (٣٢٨/١)، وفي دعوى الاتفاق نظر، انظر: المحقق لأبي شامة (٤٧).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٢٩٨/٣)، منتهى الوصول (٤٨)، الإبهاج (٢٦٤/٢)، أصول ابن مفلح (٣٢٨/١).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٢٩٨/٣)، أحكام القرآن لابن العربي (٢٥٤/٤)، الإحكام للآمدي (٢٢٨/١)، التحبير (١٤٦٣/٣).

وإلى الأمة، وهو قول عامة الأصوليين وحُكي إجماعاً [1]، فإن ظهر فيه قصد القربة، فهو محل الخلاف الشهير بين الأصوليين في دلالة الأفعال النبوية.

- الحالة الثانية: أن يكون الفعل على وجهٍ عُلِمت صفته في حقه ﷺ، من وجوب وندب وإباحة وغير ذلك، فهذا مما اختلفوا فيه على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: أن أمته مثله ﷺ في كونهم متعبَّدين بالتأسي به بإتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة. وهذا قول جمهور الأصوليين، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**. قال أبو اليسر البزدوي (ت/٤٩٣هـ):

"وأما إذا قام دليل صفة فعل رسول الله ﷺ.... فقال أبو بكر الرازي، وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا، والشافعي، وجميع المعتزلة: إنه يثبت لأمته - عليه الصلاة والسلام - شركةٌ حتى يقوم دليلٌ على الخصوص" [2].

وقد حكى بعض الأصوليين الاتفاق على هذا القول [3]، والأصح أنه قول الجمهور.

ومستندهم: أن الأصل مشاركة أمته له ﷺ حتى يأتي ما يدل على غير ذلك [4].

القول الثاني: أن ذلك مخصوصٌ بالنبي ﷺ حتى يأتي ما يدل على التشريك، وهو منسوبٌ إلى أبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ)، وبعض الشافعية والحنابلة[5].

---

(١) انظر: حُكي الإجماع عن أبي اليسر البزدوي (ت/٤٩٣هـ) كما في كشف الأسرار (٢٩٨/٣)، وفيه نظر، فقد حُكي عن الكرخي (ت/٣٤٠هـ) القول بالإباحة في حقه ﷺ دون أمته. انظر: تقويم الأدلة (٢٤٧)، تيسير التحرير (١٢٢/٣).

(٢) بواسطة: كشف الأسرار (٢٠١/٢). وهذا نقلٌ عزيز تفرّد به أبو اليسر البزدوي. وانظر: فصول البدائع (٢٢٤/٢).

(٣) انظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول (٣٩).

(٤) انظر: التحبير (١٤٦٧/٣).

(٥) انظر: كشف الأسرار (٢٠١/٢)، المسودة (٧٥)، التحبير (١٤٦٧/٣).

المسألة الثانية: حجية الخبر المرسل.

يراد بالإرسال عند علماء الأصول: أن يقول مَن يلقَ النبي ﷺ: "قال رسول الله"، سواءً كان القائل من التابعين أو من دونهم [1]، وربما توسعوا فأطلقوا المرسل على كل ما لم يتصل إسناده، سواء كان مقطوعاً أو معضلاً، وهو مصطلح جمهور المتقدمين من علماء الرواية [2].

وقد وقع الخلاف الشهير بين الأصوليين في الاحتجاج بالخبر المرسل - بعد اتفاقهم على قبول مرسل الصحابي [3] - وحكي في المسألة عددٌ من الأقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: أنه ليس بحجة، وهو قول الإمام أحمد (ت ٢٤١/هـ)في رواية عنه، والظاهرية، وبعض الشافعية، ونُسب لجمهور المحدّثين [4].

القول الثاني: أنه حجة، وهو المشهور عن أبي حنيفة (ت ١٥٠/هـ)، ومالك (ت ١٧٩/هـ)، ورواية عن أحمد (ت ٢٤١/هـ)، وقول جماعة من الأصوليين [5].

وأصحاب هذا القول، وهم القائلون بالحجية، اختلفوا في معيار القبول من حيث الزمان، وأوصاف من يُقبل مرسله. ففيما يتصل بالمعيار الزماني، فإنهم اختلفوا على قولين شهيرين:

الأول: قبول مرسل القرون الثلاثة، وأما من بعدهم فلا يُقبل إلا بشروطٍ زائدة، وهو قول عامة الحنفية، كالجصاص (ت ٣٧٠/هـ)، والسرخسي (ت ٤٩٠/هـ)، وغيرهما [6].

---

(١) انظر: الواضح (٤/٤٢١).

(٢) انظر: غرر الفوائد المجموعة (٢٩١)، جامع التحصيل (١٨)، اللمع (٤١)، البحر المحيط (٦/٣٣٩).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/٣٥٩)، عارضة الأحوذي (٤/٥٠)، روضة الناظر (٢/٤٢٥)، هدي الساري (٣٧٨).

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم (٢/٢٠١)، العدة (٣/٩٠٨)، التحبير (٥/٢١٤١)، التمهيد لابن عبد البر (١/٥).

(٥) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٠)، مقدمة ابن القصار (٧١)، شرح تنقيح الفصول (٣٧٩)، العدة (٣/٩٠٦)، التحبير (٥/٢١٤٠).

(٦) انظر: الفصول (٣/١٤٦)، أصول السرخسي (١/٣٦٣)، الواضح (٤/٤٣٢).

الثاني: قبول مرسل أهل سائر الأعصار. قال القاضي وابن عقيل: "هو ظاهر كلام أحمد" [1].

ونسبه جماعةٌ إلى عامة الأصوليين، وهو قول الكرخي (ت/ ٣٤٠هـ)، **واختيار أبي عبد الله الجرجاني**[2]، خلافاً لعامة الحنفية كما سبق. قال أبو يعلى (ت/ ٤٥٨هـ):

"وحُكي عن الكرخي أنه لم يفرّق بين أهل سائر الأعصار، وهو اختيار الجرجاني"[3].

ومستند الجرجاني ومن وافقه: أن المرسِل إذا كان ثقةً، فظاهره أن الذي أرسل عنه عدلٌ، وهذا المعنى موجودٌ في أهل الأعصار، فالناقل إذا ثبتت عدالته، فهو كالعدل من العصر الأول في قبول خبره، فيجب أن يكون فيما يرسله كذلك [4].

المسألة الثالثة: الاعتداد بخلاف الفاسق في الإجماع.

من شروط انعقاد الإجماع وصحته أهليةُ المجمعين، ومما اشترطوا لذلك عدالةُ أهل الإجماع، وفرّعوا على ذلك الكلام في مسألة الاعتداد بخلاف الفاسق في الإجماع، وهو من لم يصل إلى درجة الكفر.

وقد ذهب جماهير علماء الأصول إلى عدم الاعتداد بخلاف الفاسق، وهو **اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[5].

قال أبو يعلى (ت/ ٤٥٨هـ):

"ولا يُعتبر في صحة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق... وبهذا قال الرازي والجرجاني" [6].

---

(١) انظر: العدة (٣/ ٩١٧)، الواضح (٤/ ٤٣١). وقد تعقب هذه النسبة ابن تيمية في المسودة (٢٥١).

(٢) انظر: العدة (٣/ ٩١٨)، الواضح (٤/ ٤٣٢)، المسودة (٢٥١)، أصول ابن مفلح (٢/ ٦٣٣)، التحبير (٥/ ٢١٣٦).

(٣) العدة (٣/ ٩١٨). وانظر: أصول السرخسي (١/ ٣٦٣).

(٤) انظر: العدة (٣/ ٩١٩)، الواضح (٤/ ٤٣٢).

(٥) انظر: العدة (٤/ ١١٣٩)، التمهيد (٣/ ٢٥٢)، المسودة (٣٣١).

(٦) العدة (٤/ ١١٣٩).

ومستندهم: النصوص المتوافرة في اشتراط العدالة لقبول الأخبار، كقوله تعالى: ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ))[البقرة:١٤٣]، ويدخل في ذلك الإخبار عن الحكم الشرعي، فلا يُقبل فيه إلا العدول المرضيون [١].

وقد خالف جماعةٌ في المسألة فقالوا بالاعتداد بالفاسق، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني (ت/٤١٨هـ)، وأبي إسحاق الشيرازي (ت/٤٧٦هـ)، وإمام الحرمين الجويني (ت/٤٧٨هـ)، وغيرهم [٢].

وقد حكى جماعةٌ من الأصوليين، كابن بَرهان (ت/٥١٨هـ)، الإجماع على هذا القول، وأنه لم يُخالف في ذلك إلا شرذمةٌ من المتكلمين [٣]، إشارةً منه إلى شذوذ الخلاف في المسألة.

المسألة الرابعة:الاعتداد بخلاف الواحد في الإجماع.

من شروط صحة انعقاد الإجماع ما يتصل بعدد المجمعين، فهل يلزم لانعقاد الإجماع اتفاق جميع علماء العصر، أو يكفي اتفاق الأكثر؟ اختلفوا في المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يلزم لصحة الإجماع اتفاق كل المجتهدين، ولا ينعقد بقول أكثر العلماء، وهو قول جمهور الأصوليين، ومنهم عامة الحنفية [٤].

القول الثاني: أنه لا يلزم ذلك، بل ينعقد الإجماع بقول الأكثر ولو مع خلاف الواحد والاثنين من أهل العلم. وقال به جماعةٌ، كابن جرير الطبري (ت/٣١٠هـ)، والكرخي (ت/٣٤٠هـ)، وبعض المالكية والشافعية والحنابلة [٥].

---

(١) انظر: العدة (٤/١١٤٠).

(٢) انظر: العدة (٤/١١٤٠)، اللمع (٥٠)، البرهان (٤٤١/١)، المستصفى (١٨٣/١).

(٣) انظر: البحر المحيط (٦/٤٢٢).

(٤) انظر: إحكام الفصول (٤٦١)، شرح اللمع (٧٠٤/٢)، البحر المحيط (٦/٤٣٠)، روضة الناظر (٤٧٣/٢)، وصرّح المصدران الأخيران بنسبته إلى الجمهور.

(٥) انظر: الفصول (٣/٢٩٨)، شرح تنقيح الفصول (٣٣٦)، شرح اللمع (٧٠٤/٢)، التحبير (٤/١٥٦٩).

القول الثالث: **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**. وقد نقله أبو يعلى (ت ٤٥٨/هـ) فقال:

" قال أبو عبد الله الجرجاني: إن سوَّغت الجماعة الاجتهاد في ذلك للواحد، كان خلافه معتداً به، مثل خلاف ابن عباس في العول، وإن أنكرت الجماعة على الواحد لم يعتد بخلافه، مثل قول ابن عباس في المتعة والصرف "[1].

ويُلحظ اعتناء الأصوليين بنقل قول الجرجاني في هذه المسألة، ولذا نرى حكايته في كثيرٍ من المصادر[2]، على خلاف المعتاد من ندرة النقل عنه. وهو اختيار الجصاص (ت ٣٧٠/هـ)، والسرخسي (ت ٤٩٠/هـ)[3].

والمتأمل في قول الجرجاني يلحظ أنه يتوافق مع قول الجمهور بأن الأصل أن لا ينعقد الإجماع مع خلاف الأقل، لكنه يزيد على ما قالوه باشتراط أن لا يكون خلاف الأقل محلَّ إنكارٍ من الأكثر، فإن كان كذلك لم يُعتبر بخلافهم، وينعقد الإجماع مع وجود الخلاف منهم.

ومستنده في ذلك: أن الخلاف إذا أُنكر على قائله من جهة الأكثر صار محلَّ شذوذٍ عندهم، فلم يُعتبر به واستوى فيه الوجود والعدم.

ويظهر أن تفريق الجرجاني محل اعتبارٍ عند الجمهور، ومما يؤيد ذلك أنهم قالوا في معرض الرد على من اعترض عليهم بإنكار الصحابة على ابن عباسٍ في قوله بالمتعة: إن

---

(١) العدة (٤/ ١١١٩).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٤٥)، التقرير والتحبير (٣/ ٩٣)، تيسير التحرير (٣/ ٢٣٦)، الإحكام للآمدي (١/ ٢٣٥)، نهاية الوصول (٦/ ٢٦١٥)، الإبهاج (٢/ ٣٨٧)، البحر المحيط (٦/ ٤٣٢)، تشنيف المسامع (٣/ ٩٢)، الواضح (٥/ ١٣٦)، المسودة (٣٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٤)، أصول ابن مفلح (٢/ ٤٠٥)، التحبير (٤/ ١٥٧٠)، إرشاد الفحول (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: الفصول (٣/ ٢٩٩)، أصول السرخسي (١/ ٣١٦).

هذا الإنكار إنما صدر عن جمهور الصحابة لمخالفة قول ابن عباسٍ للنصوص الظاهرة في المسألة [1]. وهذا يتفق مع ما ذهب إليه الجرجاني.

ويرى الطوفي (ت ٧١٦/هـ) أن قول الجرجاني يعود إلى القول بانعقاد الإجماع بالأكثر ؛ "لأنه اعتبر تسويغَهم قولَ المخالف وعدمَه، فلو لم يكن اتفاقهم حجةً، لما كان تسويغُهم المذكورُ حجة" [2].

وفيما ذكره الطوفي نظر ؛ فإن تسويغ الخلاف إنما ينسجم مع قول الجمهور، فإنهم لا يقولون بانعقاد الإجماع بقول الأكثر، وهذا اعتبارٌ منهم لخلاف الأقل، وهذا الاعتبار هو "التسويغ" الذي ذكره الطوفي بعينه.

المسألة الخامسة: اتفاق الخلفاء الأربعة.

وصورة المسألة: إذا اتفق الخلفاء الأربعة الراشدون على قولٍ في مسألة شرعية، فهل يُعتبر ذلك إجماعاً بحيث يمنع الاعتداد بخلاف غيرهم من الصحابة ؟اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن قولهم يعدُّ إجماعاً، ولا يعتدُّ بخلاف من خالفهم من الصحابة، وهو رواية عن أحمد، ونُسب إلى بعض الحنفية والحنابلة [3].

القول الثاني: أن قولهم ليس بإجماع، ولا يُقدَّم قولهم على قول غيرهم من الصحابة، وهذا قول جمهور الأصوليين [4]، وهو **اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[5].

ومستند الجمهور: أن الخلفاء الأربعة يجوز عليهم الخطأ، إذ لا دلالة على عصمتهم، وإنما وردت العصمة في إجماع علماء الأمة كافة في العصر الواحد، وبقي ما عدا ذلك

---

(١) انظر: العدة (١١٢٣/٤)، الواضح (١٤٢/٥)، الإحكام للآمدي (٢٣٧/١).

(٢) شرح مختصر الروضة (٥٤/٣). ونقله في البحر المحيط (٤٣٣/٦) ولم ينسبه إليه.

(٣) انظر: العدة (١١٩٨/٤)، أصول السرخسي (٣١٧/١)، البحر المحيط (٤٥١/٦).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٣٥)، المستصفى (١٨٧/١)، التمهيد (٢٨٠/٣)، التحبير (١٥٨٨/٤).

(٥) انظر: العدة (١١٩٨/٤)، الواضح (٢٢٠/٥)، المسودة (٣٤٠).

على حكم الأصل من تجويز الخطأ، وغير الخلفاء ساوى الخلفاء في الاجتهاد الذي لا يُزاد بالولاية [1].

المسألة السادسة: إثبات الأسماء بالقياس.

الأسماء على ضربين:

الأول: أسماء أعلام محضة، كزيد، وعمرو، ومثلها الألقاب الموضوعة للفرق بين الذوات والأشخاص، فهذا النوع لا يدخلهاالقياس ؛ لكونها غير معللة، فهي كالنصوص الشرعية التعبدية، هذا بإجماع الأصوليين [2].

الثاني: الأسماء المشتقة الصادرة عن معانٍ معقولة، كالخمر، والزاني، والسارق، فهذا محل النزاع بين الأصوليين على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: جواز القياس في الأسماء، وهو قول كثيرٍ من الأصوليين، كابن سريج (ت/٣٠٦هـ)، والشيرازي (ت/٤٧٦هـ)، والفخر الرازي (ت/٦٠٦هـ)، واختيار أكثر الحنابلة، وعامة أهل اللغة[3].

القول الثاني: منع القياس في الأسماء، وقال به الباقلاني (ت/٤٠٣هـ)، والجويني (ت/٤٧٨هـ)، وأبو الخطاب (ت/٥١٠هـ)، وأكثر الحنفية والشافعية، وهو **اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[4].

وقد حكى أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ) حجة الجرجاني في المسألة، فقال:

"واحتج الجرجاني بأن الأخفش قال (الأسماء توجد توقيفاً)، وهم ينقلون هذا عن أهل اللغة" [5].

---

(١) انظر: الواضح (٥/٢٢١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١/٣٦٢)، إيضاح المحصول (١٥١)، الواضح (٢/٣٩٨).

(٣) انظر: شرح اللمع (١/١٨٦)، المحصول (٥/٤٥٧)، التحبير (٢/٥٨٧)، الخصائص لابن جني (١/١١٤).

(٤) انظر: أصول السرخسي (٢/١٥٦)، فواتح الرحموت (١/١٨٥)، التقريب والإرشاد (١/٣٦٣)، البرهان (١/١٣٢)، العدة (٤/١٣٤٧)، التمهيد (٣/٤٥٥).

(٥) العدة (٤/١٣٥٤)، وفي التحبير (٢/٥٩١): "تؤخذ". والأخفش: هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (ت/٢١٥هـ). وقد نقل ابن جني في كتابه المنصف (١٨٠) عن الأخفش جواز البناء على ما بنت العرب، وهو يقتضي قوله بجواز القياس، فالله أعلم.

وأجاب القاضي بأن هذا يُعارض ما حكاه القائلون بالجواز عن أهل اللغة من حمل الاسم على غيره إذا وُجد فيه معناه اعتُبر ذلك.

المسألة السابعة: القياس على ما ثبت بالقياس.

ومرادهم بذلك أن الحكم إذا ثبت في فرعٍ بالقياس على أصل، فهل يجوز أن يُجعل هذا الفرع أصلاً لفرعٍ آخر فيُقاس عليه من غير رجوع إلى الأصل؟ وذلك كقياس الذُّرَة على الأرز المقيسِ على البر في مسألة جريان الربا.

اختلفوا في ذلك على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: أن ذلك لا يجوز، وهو قول جمهور الحنفية، ومنهم الكرخي (ت/٣٤٠هـ)، وأكثر الشافعية وبعض الحنابلة [١].

القول الثاني: جواز القياس على ما ثبت بالقياس، وهو قول بعض الشافعية والحنابلة، واختيار طائفة من الحنفية، كالجصاص (ت/٣٧٠هـ)، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٢]. قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

"ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه... وهو قول الرازي، والجرجاني من أصحاب أبي حنيفة" [٣].

ومستنده: أن الفرع لمّا ثبت الحكم فيه صار أصلاً في نفسه، وجاز أن يُستنبط منه المعنى، كالأصل[٤].

المسألة الثامنة: إثبات العلة بالطرد والعكس.

ويُسمى مسلك الدوران، وهو ترتّب الحكم على الوصف وجوداً وعدماً، كتعليل تحريم الخمر بالشدّة المطربة، فإذا كانت عصيراً فهي حلال، وإن حدثت الشدة حرُم،

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣٠٣/٣)، فواتح الرحموت (٢٥٣/٢)، التبصرة (٤٥٠)، التحبير (٣١٥٦/٧).

(٢) انظر: الفصول (١٢٧/٤)، البحر المحيط (٨٤/٥)، المسودة (٣٩٤)، أصول ابن مفلح (١١٩٧/٣)، التحبير (٣١٦٠/٧).

(٣) العدة (١٣٦٣/٤).

(٤) انظر: الواضح (٣٤٩/٥).

فإذا زالت عاد حلالاً. فهل يفيد الطرد والعكس صحةَ التعليل بمجموعهما ؟ اختُلف في ذلك على قولين شهرين:

القول الأول: أن الدوران لا يفيد العلية، وهو قول أكثر الحنفية، كأبي الحسن الكرخي (ت /٣٤٠هـ)، والدبوسي (ت /٤٣٠هـ)، واختاره بعض الشافعية، كالآمدي (ت /٦٣١هـ) [١].

القول الثاني: أن الدوران يفيد العلية، وهو قول جمهور الأصوليين، من المالكية والشافعية والحنابلة، وقال به بعض الحنفية، كالجصاص (ت /٣٧٠هـ) [٢]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٣]. قال ابن مفلح (ت /٧٦٣هـ):

" الطرد والعكس، وهو الدوران، يفيد العلية عند أكثر أصحابنا، والمالكية، والشافعية، والجرجاني" [٤].

ومستند الجمهور: أن الدوران دليل لصحة العلل العقلية، كالسواد وصفٌ يوجب كون المحل أسود بوجود الوصف فيه وارتفاعه بارتفاعه، وإذا كان ذلك دلالة العقليات مع كون العلل فيها موجبة، فأولى أن يجري ذلك في الشرعيات مع كونها غير موجبة في نفسها [٥].

المسألة التاسعة: إثبات العلة بالطرد وحده.

وهو وجود الحكم بوجود الوصف، ويُسمى بـ"الجريان" [٦]، وقد اختلفوا في الطرد: هل هو بمفرده دليلٌ كافٍ على صحة العلية ؟ اختلفوا في ذلك على أقوال، أشهرها قولان:

---

(١) انظر: الفصول (١٦٠/٤)، تقويم الأدلة (٣٠٨)، أصول السرخسي (١٧٦/٢)، الإحكام للآمدي (٣٩٩/٣).

(٢) انظر: الفصول (١٦٢/٤)، شرح تنقيح الفصول (٣٩٦)، اللمع (٦٥)، البحر المحيط (٣٠٩/٧)، التحبير (٣٤٣٨/٧).

(٣) انظر: انظر: العدة (١٤٣٣/٥)، المسودة (٤٢٧)، أصول ابن مفلح (١٢٩٧/٣).

(٤) أصول ابن مفلح (١٢٩٧/٣).

(٥) انظر: العدة (١٤٣٤/٥).

(٦) اختلفوا في تفسير الطرد، والمذكور هو المشهور في المسألة، إلا أنهم يمثلون غالباً بأوصافٍ طردية لا تشتمل على المناسبة.

القول الأول: أن الطرد وحده دليلٌ على صحة العلية، وهو قول بعض الشافعية، كأبي بكر الصيرفي (ت/٣٣٠هـ)، وقال الكرخي (ت/٣٤٠هـ) بجواز التمسّك به جدلاً وعدم التعويل عليه عملاً [١].

القول الثاني: أن الطرد وإن كان شرطاً لصحة العلية، لكنه وحده ليس دليلاً على صحة التعليل، وهو قول جمهور الأصوليين، ونُسب إلى الأئمة الأربعة [٢]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٣].

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

"وأما الطرد فليس بدليلٍ على صحتها... وبهذا قال أصحاب أبي حنيفة: الجرجاني، والسرخسي، وأكثر أصحاب الشافعي والمتكلمين" [٤].

ومستندهم: أن الطرد لو كان دليلاً على صحة العلة لجاز أن يُقتصر على ذكر العلة في الفرع من غير ذكر الأصل، فتكون العلة صحيحةً لوجود الطرد على أصله، مثل: أن يُسأل عن تحريم النبيذ فيقول: "إنه شرابٌ فيه شدة مُطربة، فوجب أن يكون حراماً، والدليل على أن الشدة المطربة دليلٌ على تحريمه: أن ذلك مطردٌ فيه، لا ينتقض على أصل". فلما أجمعوا على أنه ليس بدليل، وأنه دعوى لا دليل عليها، دل على أن الطرد ليس بدليلٍ على صحة العلة.

ومما يدل على ذلك أن كل ما هو دليل على صحة العلة فلا فرق بين أن يُذكر في الفرع أو في الأصل، مثل قول صاحب الشريعة ونطقه به[٥].

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٣٦٥)، التبصرة (٤٦٠)، المحصول (٥/٣٠٥).

(٢) انظر: تيسير التحرير (٤/٥٢)، شرح تنقيح الفصول (٣٩٨)، البرهان (٢/٧٨٨)، المستصفى (٢/٣٠٧)، التحبير (٧/٣٤٤٨).

(٣) انظر: العدة (٥/١٤٣٦)، المسودة (٤٢٧).

(٤) العدة (٥/١٤٣٦).

(٥) انظر: العدة (٥/١٤٣٦)، التبصرة (٤٦١)، نهاية الوصول (٨/٣٣٧٢).

المسألة العاشرة: عدد أوصاف العلة المركبة.

العلة عند الأصوليين على نوعين: علةٌ مفردة، وهي المكوّنة من وصفٍ واحد، وعلةٌ مركبةٌ من عدة أوصاف، وقد اختلف الأصوليون في جواز التعليل بالأوصاف المركبة، والجمهور على جواز ذلك ، كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان [1].

وقد اختلف الجمهور في تعيين الحد الأعلى من الأوصاف المركبة، على أقوال:

القول الأول: لا حدَّ لذلك، لعدم الدليل على التحديد، وهو قول الأكثر [2].

القول الثاني: لا تجوز الزيادة على سبعة أوصاف، وهو قول منسوبٌ لبعض الأصوليين[3]، قال الرازي (ت/٦٠٦هـ): "وهذا الحصر لا أعرف له حجة" [4].

القول الثالث: لا تجوز الزيادة على خمسة أوصاف، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[5].

وقد نسبه إلى الجرجاني بعضُ الشافعية والحنابلة. قال الزركشي (ت/٧٩٤هـ):

"وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي" [6].

وقال في تشنيف المسامع: "وفي المسألة قولٌ ثالثٌ غريبٌ: أنه لا تزيد الأوصاف على خمسة، وعزاه صاحب (الخصال) إلى الجرجاني من الحنفية، وحكاه أبو إسحاق وغلّط قائله" [7].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٢١٢)، أصول ابن مفلح (٣/١٢٤٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (٧/٢١٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٧/٢١٢)، التحبير (٧/٣٢٨٦).

(٤) المحصول (٥/٤١٨).

(٥) انظر: البحر المحيط (٧/٢١٢)، تشنيف المسامع (٣/٢١٢)، التحبير (٧/٣٢٨٦).

(٦) البحر المحيط (٧/٢١٢). وقد نسبه في اللمع (٦٠) وشرحه (٢/٨٣٧) لـ"بعض الفقهاء"، ولم يصرح فيهما بالجرجاني.

(٧) تشنيف المسامع (٣/٢١٢). وأشار المحقق إلى أن كتاب "الخصال" كتابٌ في فروع الشافعية لأبي بكر أحمد بن عمر الخفاف، كما في طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (١١٤). والظاهر أن الخفاف من طبقة شيوخ الجرجاني، فلا يظهر أنه المقصود. فإن الزركشي نفسه نسب الخصال في موطنين من

وقد نصر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت/٤١٨هـ) هذا القول، وقال: "لم أسمع أهل الاجتهاد زادوا في العلة على خمسة أوصاف، بل إذا بلغت خمسةً استثقلوها ولم يتمموها... ولم أرَ لأحدٍ من المتقدمين زيادةً عليه" [1].

وقد اعترض ابن عقيل (ت/٥١٣هـ) على ذلك، فقال:

"ولا عبرة بقول من قال إنه لا يُزاد القياس على خمسة أوصاف؛ فإن هذا بحسب اجتماع الفرع والأصل في العلة مهما بلغت أوصافها" [2]، ثم مثّل بقياسٍ جرى فيه التعليل بسبعة أوصاف.

والظاهر أن سبب الخلاف بينهم عائد إلى الوقوف على الفروع الفقهية التي جرى تعليلها بأوصاف مركبة، فمن حدد بعدد فهو غاية ما وقف عليه من عدد الأوصاف، فقال بذلك العدد بناءً على استقرائه، وفوق كل ذي علمٍ عليم.

المسألة الحادية عشرة: النقض وتخصيص العلة.

ويراد بالنقض: تخلّف الحكم مع وجود العلة، فهل يُعدُّ ذلك قادحاً في صحة العلة، أو لا يؤثر ذلك ويكون من باب تخصيص العلة؟ اختلفوا في هذه المسألة، وهي من كبرى مسائل الأصول، على أكثر من عشرة أقوال، قولان منها طرفان، والبقية أوساط، وأشهرها ثلاثة أقوال:

التشنيف (٣/٢٢٩) و(٤/٦٤٨) إلى أحد الحنابلة، فيقول "وقال صاحب الخصال من الحنابلة"، ولعله يشير إلى كتاب "الخصال والأقسام والأحوال والحدود" للقاضي أبي يعلى، وهو الأرجح؛ إذ القاضي مشهورٌ بكثرة النقل عنه كما عرفت. على أن الزركشي نقل عن كتاب "الخصال" للخفاف في مواطن عديدة في البحر المحيط. وانظر بشأن كتاب أبي يعلى: طبقات الحنابلة (٢/٢٠٦). ولابن البناء الحنبلي (ت/٤٧١هـ) كتابٌ بالعنوان نفسه كما في ترجمته من ذيل الطبقات لابن رجب (١/٧٧).

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٧/٢١٢).

(٢) الواضح (٢/٨٣و٨٤).

القول الأول: أن النقض يقدح في الوصف المدَّعى عليته مطلقاً، سواء كانت العلة منصوصة أم مستنبطة، ولا يُقال بتخصيص العلة، وهو قول أكثر الشافعية، وبعض المالكية [١].

القول الثاني: أن النقض لا يقدح في العلة المنصوصة، ويقدح في المستنبطة، وهذا قول أكثر الأصوليين، ومنهم حنفيةُ ما وراء النهر [٢].

القول الثالث: أن النقض لا يقدح مطلقاً، فيجوز تخصيص العلة، سواء أكانت العلة منصوصةً أم مستنبطة، وقال به أكثر المالكية والحنابلة [٣]، وهو قول الحنفية العراقيين، كالكرخي (ت/ ٣٤٠هـ)، والجصاص (ت/ ٣٧٠هـ)، **وأبي عبد الله الجرجاني** [٤]. قال ابن أمير الحاج (ت/ ٨٧٩هـ):

"... (والأكثر، ومنهم عراقيو الحنفية كالكرخي، والرازي) وأبي عبد الله الجرجاني، وأكثر الشافعية ـ على ما في البديع ـ (يجوز) التخلّف في محلٍ (بمانعٍ أو عدم شرطٍ فيهما) أي المستنبطة والمنصوصة..." [٥].

ومستندهم: أن العلة بالنسبة إلى محالها وموارِدها كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما جاز تخصيص العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة[٦].

---

(١) انظر: بديع النظام (٢/ ٥٩٧)، شرح تنقيح الفصول (٣٩٩)، الإحكام للآمدي (٣/ ٢١٨)، البحر المحيط (٧/ ٣٣٠).

(٢) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٧٢)، تيسير التحرير (٤/ ٩)، البحر المحيط (٧/ ٣٣١)، المسودة (٤١٢).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٩٩)، البحر المحيط (٧/ ٣٣٠)، المسودة (٤١٢)، أصول ابن مفلح (٣/ ١٢٢١).

(٤) انظر: بديع النظام (٢/ ٥٩٧)، التقرير والتحبير (٣/ ١٧٢)، تيسير التحرير (٤/ ٩).

(٥) التقرير والتحبير (٣/ ١٧٢).

(٦) انظر: البحر المحيط (٧/ ٣٣١).

المسألة الثانية عشرة: نقض علة السائل بأصل المعترض.

والمراد بذلك: أن يورد المعترِض النقض بناءً على ما يراه هو ويسلِّم به، لا على ما يراه المستدل.

مثاله: أن يُستدل لعدم قتل المسلم بالذمي بأن يقول المستدل: الذمي كافرٌ فلا يُقتل به المسلم قياساً على الحربي.

فيقول المعترِض: هذا منتقِضٌ على أصلي بالمعاهد، فهو كافرٌ ويُقتل به المسلم عندي [1].

وقد اختلف الأصوليون في جواز مثل هذا النوع من الاعتراض، على قولين:

القول الأول: عدم جواز ذلك، وقال به جمهور الأصوليين، من المالكية والشافعية والحنابلة [2].

القول الثاني: جواز ذلك، وإليهذهب بعض الأصوليين، كابن القصار (ت/٣٩٧هـ) [3]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني** [4]، وقال الباقلاني (ت/٤٠٣هـ): "له وجه في الاحتمال"[5].

قال أبو الطيب الطبري (ت/٤٥٠هـ): " لا يجوز للمسؤول أن ينقض علة السائل بأصل نفسه، وأجازه بعض الحنفية، وكان الجرجانيُّ منهم يستعمله، وذكره في تصنيفه المسمى بـ(التهذيب)... " [6].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢٣٦/٧)، شرح مختصر الروضة (٥٠٦/٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٦٥٩)، التبصرة (٤٧٢)، المحصول (٣٤٦/٥)، العدة (١٤٥٦/٥).

(٣) انظر: إحكام الفصول (٦٥٩).

(٤) انظر: إحكام الفصول (٦٥٩)، التبصرة (٤٧٢)، شرح اللمع (٩١١/٢)، البحر المحيط (٣٣٧/٧)، العدة (١٤٥٧/٥)، التمهيد (١٥٨/٤)، المسودة (٤٣٢).

(٥) انظر: إحكام الفصول (٦٦٠)، البحر المحيط (٣٣٧/٧).

(٦) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٣٣٧/٧).

ومستند الجرجاني ومن وافقه: أنه إذا كان للمعترض أن ينقض علة المستدل بناءً على أصل المستدل، وإن كان المعترِض لا يقول به، فكذا يجوز للمعترض أن ينقض علة المستدل بناء على أصله (أعني المعترِض)، وإن كان المستدل لا يقول به [1].

المسألة الثالثة عشرة: حجية قول الصحابي.

إذا قال الصحابي قولاً ولم ينتشر بين الصحابة، ولم يُنقل خلافه عن أحدٍ منهم، فجماهير الأصوليين، خلافاً لقولٍ شاذ، على أنه لا يكون إجماعاً، ولكنهم اختلفوا هل يكون حجةً أو لا يكون ؟ قولان:

القول الأول: أنه لا يكون حجة، ويُقدَّم القياس عليه، وهو قول بعض الحنفية وعامة الشافعية، ونُسب إلى الإمام الشافعي (ت/٢٠٤هـ) في الجديد [2]، وهو قول أبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ) [3].

القول الثاني: أن قول الصحابي حجة، يُترك لأجله القياس، وهو قول جمهور أهل الحديث، ونُسب إلى الإمامين مالك (ت/١٧٩هـ)، والشافعي في القديم، وفي الجديد أيضاً، وهو المشهور عن الإمام أحمد (ت/٢٤١هـ)، وبه قال عامة الحنفية والحنابلة، ونقله أبو يوسف عن الإمام أبي حنيفة (ت/١٥٠هـ) [4]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني** [5]. قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

"واختلف أصحاب أبي حنيفة، فذهب البردعيُّ، والرازيُّ، والجرجانيُّ إلى أنه حجةٌ يترك له القياس" [6].

---

(١) انظر: العدة (٥/١٤٥٩)، التبصرة (٤٧٢).

(٢) انظر: التبصرة (٣٩٥)، الإحكام للآمدي (٤/١٣٠)، إجمال الإصابة (٣٦).

(٣) انظر: الفصول (٣/٣٦١)، وحكى عن الكرخي قوله عن مذهب القائلين بالحجية: "أما أنا فلا يعجبني هذا المذهب".

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٤٥)، اللمع (٥٥)، أصول ابن مفلح (٤/١٤٥٠)، إجمال الإصابة (٣٦).

(٥) انظر: العدة (٤/١١٨٥)، التمهيد (٣/٣٣٤)، المسودة (٣٣٧).

(٦) العدة (٤/١١٨٥).

ومستندهم: النصوص المتوافرة على الاقتداء بالصحابة والتمسك بسنتهم في أقوالهم وأفعالهم، وهي عامةٌ فيما يروونه ويرونه من اجتهاداتهم وفتاويهم، ولأن قول الصحابي إن كان توقيفاً فلا شك في وجوب اتباعه، وإن كان اجتهاداً، فاجتهاده أولى من اجتهاد غيره، لمعاصرته التنزيل ومعرفته التأويل، والسامع الشاهد أعرف بالمقاصد ومعاني الشرع، ولذا أجمع التابعون، مع أنهم من أهل الاجتهاد، على اتباع الصحابة فيما ورد عنهم، والأخذ بقولهم، والفتيا به، من غير نكير من أحد منهم [1].

* * *

(١) انظر: العدة (٤/ ١١٨٦و١١٨٧)، التبصرة (٣٩٦)، إجمال الإصابة (٥٦ ـ ٦٦).

المبحث الثالث: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث دلالات الألفاظ

وفيه إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى: أمرُ اللهِ العبدَ بما يعلم أنه لا يتمكن من فعله.

وصورته أن يأمر الشارع المكلَّف، كأن يقول له: إذا جاء الزوال فصلِّ، والشارع يعلم أنه يموت قبل الزوال، فهل يصح ورود مثل هذا الأمر ؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن ذلك لا يجوز، وهو قول المعتزلة في المشهور عنهم، وهو جارٍ على أصول أئمتهم الغلاة، كمعبد الجهني (ت /٨٠هـ)، وعمرو بن عبيد (ت /١٤٤هـ) الذين قالوا بأن الله ـ تعالى عن ذلك ـ لم يعلم أفعال العباد حتى فعلوها [١]، واختاره إمام الحرمين (ت /٤٧٨هـ) [٢].

القول الثاني: أن ذلك جائزٌ، وقال بذلك جماهير الفقهاء والأصوليين [٣]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٤].

قال أبو يعلى (ت /٤٥٨هـ):

"يجوز الأمر من الله تعالى بما في معلومه أن المكلَّف لا يُمكَّن منه... وهو اختيار أبي بكر الرازي والجرجاني" [٥].

ومستندهم: أن فائدة الأمر تنشأ من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به، فيحصل اعتقادُ الوجوب والعزمُ على الطاعة، ويكون سببه الامتحان والابتلاء [٦].

ومما ينبغي ذكره أن جماعة من الأصوليين ردّوا المسألة إلى مسألة التكليف بما لا يُطاق [٧]، وقد نبّه ابن تيمية (ت /٧٢٨هـ) على الصواب في ذلك فقال:

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١٢٦/١٧)، المعتمد (١٧٧/١).
(٢) انظر: البرهان (١٩٨/١).
(٣) انظر: فواتح الرحموت (١٥١/١)، المستصفى (١٦/٢)، الإحكام للآمدي (١٥٥/١)، التحبير (١٢٢٠/٣).
(٤) انظر: العدة (٣٩٣/٢)، المسودة (٥٣).
(٥) العدة (٣٩٢/٢و٣٩٣).
(٦) انظر: روضة الناظر (٦٤٨/٢)، المسودة (٥٣).
(٧) كما في العدة مثلاً (٣٩٢/٢).

"وليست هذه المسألة مبنيةً على تكليف خلاف المعلوم، ولا على تكليف المعجوز عنه، وإن كان لها به ضربٌ من التعلق، لكن تشبه النسخَ قبل التمكّن؛ لأن ذلك رفعٌ للحكم بخطاب، وهذا رفعٌ للحكم بتعجيز... وينبني على أنه قد يأمر بما لا يريد"[1].

المسألة الثانية: الأمر بفعل الشيء هل يتناول الفعل المكروه ؟

ومرادهم أن الأمر بالعبادة هل يتناول فعلَها على الوجه المكروه شرعاً ؟ وهل يُقبل من المكلَّف أن يفعل المأمور على صفةٍ فيها كراهة ؟ وذلك كالاستدلال على صحة الطواف المنكوس وطواف المحدِث بمطلق الأمر الوارد في قوله تعالى: ((**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالبَيْتِ العَتِيْقِ**)) [الحج: ٢٩]، وكالاستدلال على أن الترتيب بآية الوضوء إذا قدّرنا أنه لا دلالة فيها على الترتيب، ونحو ذلك. فهل نقول إنه قد فعل المأمور به ؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الأمر يتناول المكروه، وهو قول كثير من الحنفية كأبي بكر الجصاص (ت / ٣٧٠هـ) [2].

القول الثاني: أن الأمور لا يتناول المكروه، وهو قول الأئمة الأربعة، وجمهور الأصوليين [3]، **وهو اختيار أبي عبدالله الجرجاني** [4]. قال أبو يعلى (ت / ٤٥٨هـ):

" الأمر بفعل الشيء لا يتناول الفعل المكروه، أومأ إليه أحمد رحمه الله في رواية صالح... واختار أبو عبد الله الجرجاني مثل قولنا " [5].

ومستندهم: أن المكروه مطلوبُ الترك، والمأمور مطلوب الفعل فيتنافيان، فالأمر يفيد الوجوب حقيقة، كما يفهم الندب والإباحة، والمكروه خارج عن ذلك كله[6].

---

(١) المسودة (٥٣).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٦٤/١)، التبصرة (٩٣)، قواطع الأدلة (٢٣٧/١).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٦٤/١/١)، إحكام الفصول (٢١٩)، المستصفى (٧٩/١)، التحبير (١٠١٤/٣).

(٤) انظر: العدة (٣٨٥/٢)، الواضح (١٧٣/٣)، المسودة (٥١)، القواعد لابن اللحام (٣٥١/١).

(٥) العدة (٣٨٥/٢).

(٦) انظر: قواطع الأدلة (٢٣٩/١)، الواضح (١٧٣/٣).

المسألة الثالثة: تعلّق الأمر بالمعدوم.

اتفق الأصوليون على أن المعدوم لا يُكلّف حال عدمه [1]، واختلفوا: هل يتناول خطابُ التكليف المعدومين ؟ بمعنى أن الخطاب يعمّه إذا وُجد أهلاً ولا يحتاج إلى خطابٍ آخر؟ اختلفوا في ذلك على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: أن الخطاب يشمل المعدومين، وهو قول جمهور العلماء [2].

القول الثاني: أن الأمر لا يتعلق بالمعدومين، وأن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي ﷺ متعلقة بالموجودين في وقته، فأما من بعدهم، فإنهم دخلوا في ذلك بدليل آخر، ونُسب إلى المعتزلة، وبعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي (ت/٤٧٦هـ) والغزالي (ت/٥٠٥هـ) [3]، وعزاه أبو عبد الله الجرجاني إلى "جماعةٍ من أصحاب أبي حنيفة" [4].

ولم أقف على تصريحٍ بأي الرأيين أخذ الجرجانيُّ، ولعل سبب ذلك ما نقله أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ) عن الجرجاني من ذهابه إلى أن الخلاف في المسألة لفظيٌّ. قال القاضي:

" وقد ذكر أبو عبد الله الجرجانيُّ أن هذا خلافٌ في عبارة ؛ لأنه لا يُدعى إلى فعل شيء" [5].

إلا أن أبا يعلى استدرك عليه بأن من فوائد المسألة عدمَ الحاجة إلى تكرار الأمر على القول بأن المعدوم داخلٌ في خطاب الأمر الوارد، وتابعه على هذا ابن مفلح (ت/٧٦٣هـ) [6].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/١٨٢)، شرح مختصر الروضة (٢/٤١٩)، التحبير (٣/١٢١١).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٣٤)، شرح العضد (٢/١٥)، المستصفى (١/٨٥)، التحبير (٣/١٢١١).

(٣) انظر: شرح اللمع (١/٢٨٣)، المنخول (١٢٤)، الإحكام للآمدي (٢/٢٧٤).

(٤) العدة (٢/٣٨٦).

(٥) العدة (٢/٣٩٢).

(٦) انظر: العدة (٢/٣٩٢)، أصول ابن مفلح (١/٢٩٦)، التحبير (٣/١٢١٢).

والظاهر أن ما ذهب إليه الجرجاني لا يتعارض مع ما ذكره القاضي، فإن المعدوم في نهاية الأمر لا يُدعى إلى التزام مقتضى الخطاب إلا بعد وجوده، ولهذا لا يقول الجمهور إلا بتكليفه على تقدير الوجود.

قال إمام الحرمين (ت/٤٧٨هـ): "إن ظن ظانٌّ أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد المعقول. وقول القائل: إنه مأمورٌ على تقدير الوجود: تلبيس، فإنه إذا وُجد ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرطٌ في كون المأمور مأموراً "[1].

المسألة الرابعة: اقتضاءُ النهي الأمرَ بضدّه.

النهي عن الشيء إن كان له ضدٌّ واحدٌ فهو أمرٌ بذلك الضد باتفاق الأصوليين، كالنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون، والنهي عن الكفر أمرٌ بالإيمان[2]. وإن كان له أضدادٌ، فاختلفوا في ذلك على قولين شهيرين:

القول الأول: أن النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداد المنهي عنه، وهو قول جماهير الأصوليين [3]، وعامة الحنفية على هذا القول، كأبي بكر الجصاص (ت/٣٧٠هـ) [4].

القول الثاني: أن النهي عن الشيء ليس أمراً بأي ضدٍّ من الأضداد، **وهو قول أبي عبد الله الجرجاني** من الحنفية [5]، ونسب إلى بعض الشافعية [6]. قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

"إذا كان للمنهي عنه أضدادٌ، تضمّن ذلك أمراً بضدٍّ واحد من الأضداد، وقال أبو عبد الله الجرجاني: لا يكون أمراً بشيء منها" [7].

---

(١) البرهان (١٩٣/١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٣٥٩/٣)، فتح الباري لابن حجر (٢٣٦/١٣).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٩٦/١)، البرهان (١٧٩/١)، البحر المحيط (٣٦٠/٣)، الواضح (١٥٩/٣).

(٤) انظر: الفصول (١٦٢/٢).

(٥) انظر: العدة (٤٣١/٢)، التمهيد (٣٦٤/١)، المسودة (٨١)، أصول ابن مفلح (٦٩٢/٢)، التحبير (٢٢٣٨/٥)، البحر المحيط (٣٦٠/٣).

(٦) انظر: البرهان (١٨١/١)، البحر المحيط (٣٦٠/٣).

(٧) العدة (٤٣٠/٢).

وأما أبو الخطاب (ت/٥١٠هـ)، فقد نسب إلى الجرجاني أن النهي لا يكون أمراً بضده، "سواء كان له ضدٌّ أو أضداد" [١]. وفيه نظر لأمرين:

الأول: أن النهي إذا كان له ضدٌ واحد، فهذا مما سبق حكاية الاتفاق عليه.

الثاني: أن نقل القاضي وغيره من الحنابلة قد اتفق على أن رأي الجرجاني خاصٌ فيما كان له أضداد.

ومما يؤيد ذلك ما نقله الزركشي (ت/٧٩٤هـ) عن بعض الحنفية، حيث قال:

"وقال صاحب (اللُّباب) من الحنفية: النهي يقتضي الأمر بضده إن كان له ضدٌّ واحد، فإن كان له أضداد، فقال أبو عبد الله الجرجاني: لا يقتضي أمراً" [٢].

ومستنده: أن اللفظ الواحد لا يكون أمراً ونهياً، وإنما هو نهيٌ فحسب، وقد يرد النهي كنهي الإنسان عن القتل، ولا يكون ذلك أمراً بترك القتل، لأنه لا يُثاب على ذلك الترك، ولو كان مأموراً لأُثيب عليه [٣].

وقد نوقش: بأن النهي عن الشيء أمرٌ بضده من جهة المعنى، ولا نسلّم بأنه لا يُثاب على الترك.

المسألة الخامسة: مقتضى النهي بلفظ التخيير.

إذا ورد النهي عن شيئين أو أشياء بلفظ التخيير، مثل قوله: "لا تكلّم زيداً أو بكراً"، فاختلفوا في متعلق النهي على قولين:

القول الأول: أنه نهيٌ عن أحدهما لا بعينه، فيكون على التخيير بحيث يجوز فعل أحدهما ولا يجوز الجمع بينهما، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين [٤].

---

(١) التمهيد (١/٣٦٤).

(٢) البحر المحيط (٣/٣٦٠). وصاحب اللباب هو أبو الحسن البستي الجرجاني الحنفي، ذكره الزركشي ضمن مصادره المعتمدة في أول البحر (١/١٤)، ولم أقف له على ترجمة.

(٣) انظر: التمهيد (١/٣٦٦و٣٦٧).

(٤) انظر: تيسير التحرير (٢/٢١٨)، الإحكام للآمدي (١/١١٤)، أصول ابن مفلح (١/٢١٩).

القول الثاني: أنه نهيٌ عن الجميع، فيقتضي المنع منهما، ومن كل واحدٍ منهما إذا أمكن الجمع، وهو قول المعتزلة[1]، ووافقهم القرافي (ت ٦٨٤/ هـ)، وبعض الحنابلة [2]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[3].

قال أبو يعلى (ت ٤٥٨/ هـ): "النهي إذا تعلّق بأحد أشياء بلفظ التخيير، فإنه يقتضي المنعَ من أحدهما على وجه التخيير... خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنه يقتضي المنعَ من كليهما جميعاً، وهو اختيار الجرجاني" [4].

ومستند الجرجاني ومن معه: أن القول بشمول النهي للجميع أحوط، وقد أجمع أهل اللغة على أن قول القائل: "لا تطع زيداً أو عمراً" يعود إليهما جميعاً [5].

ونوقش بعدم تسليم الإجماع المذكور، وأن القول بالاحتياط يلزمكم في الواجب المخير.

المسألة السادسة: مفهوم الشرط.

من مسائل الدلالات الكبرى مسألة "مفهوم المخالفة" أو "دليل الخطاب"، وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لانتفاء القيد المعتبر في الحكم[6]. وأكثر الفقهاء على إثباته [7]، خلافاً للحنفية في المشهور عنهم، ووافقهم بعض الأصوليين[8].

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١٣٥/١٧)، المعتمد (١٦٩/١).

(٢) انظر: الفروق (٥/٢)، التحبير (٩٣٩/٢).

(٣) انظر: العدة (٤٢٩/٢)، الواضح (٢٣٧/٣)، المسودة (٨١)، أصول ابن مفلح (٢٢٠/١)، التحبير (٩٣٩/٢).

(٤) العدة (٤٢٩/٢).

(٥) انظر: العدة (٤٣٠/٢)، الواضح (٢٣٩/٣)، أصول ابن مفلح (٢٢٠/١).

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (٥٣)، الإحكام للآمدي (٦٦/٣).

(٧) انظر: مقدمة ابن القصار (٨١)، شرح تنقيح الفصول (٢٧٠)، الإحكام للآمدي (٧٢/٣)، الواضح (٢٦٦/٣).

(٨) انظر: الفصول (١٥٤/١)، أصول السرخسي (٢٥٦/١)، البرهان (٤٦٩/١)، المستصفى (١٩٢/٢).

ومن صور ذلك "مفهوم الشرط"، كقوله تعالى: ((**وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ**)) [الطلاق:٦]، فإذا عُلِّق الحكم بشرطٍ فهل يدل على انتفائه فيما عداه ؟

لا خلاف بين الأصوليين في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط [١]، ولكن الخلاف: هل الدال على الانتفاء صيغة الشرط أو البقاء على الأصل ؟ على قولين:

القول الأول: أن الدال على الانتفاء هو صيغة الشرط، وأن مفهوم الشرط حجة، وهذا قول من أثبت مفهوم المخالفة بإطلاق، وكذا قول من أثبت مفهوم الصفة، وهم أكثر الأصوليين [٢]، كما ذهب إليه بعض من نفى مفهوم الصفة، ومن هؤلاء بعض الحنفية، كأبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ) [٣]؛ لأن الشرط أقوى من الصفة.

القول الثاني: أن الدال على انتفاء الحكم هو البقاء على الأصل، ولا حجة في مفهوم الشرط، وقال به عامة المعتزلة وبعض المالكية والشافعية [٤]، وهو المشهور عن الحنفية [٥]، **واختاره أبو عبد الله الجرجاني**[٦].

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ): "واختلفوا إذا عُلِّق الحكم بشرطٍ، فمنهم من قال: ما عداه بخلافه، ومنهم من قال: لا يدل، واختاره الجرجاني" [٧].

ومستند النفاة: ورود نصوص معلّقة بـ"إنْ" الشرطية، ولم ينتفِ الحكم فيها بانتفاء الشروط المذكورة، كما في آية: ((**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**))

---

(١) انظر: التحبير (٢٩٣١/٩).

(٢) انظر: البرهان (٤٥٢/١)، المسودة (٣٥٧). التحبير (٢٩٣٠/٦). المعتمد (١٥٢/١).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٢٧١/٢)، فواتح الرحموت (٤٢١/١).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٨٨/٣)، المحصول (٢٠٥/٢)، المسودة (٣٥٧)، التحبير (٢٩٣١/٦).

(٥) انظر: أصول السرخسي (٢٦٠/١)، كشف الأسرار (٢٧١/٢)، أصول ابن مفلح (١٠٩٠/٣).

(٦) انظر: العدة (٤٥٤/٢)، الواضح (٢٦٧/٣)، المسودة (٣٥٧)، أصول ابن مفلح (١٠٩٠/٣)، التحبير (٢٩٣١/٦).

(٧) العدة (٤٥٤/٢).

[النور:٣٣]، وآية: ((**فَكَاتِبُوهُم إِنْ عَلِمْتُم فِيهِم خَيراً**)) [النور:٣٣]، وآية: ((**أن تَقْصُرُوا مِن الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُم**)) [النساء:١٠١]، وغيرها من الآيات [١].

ونوقش بأن الصحابة فهموا المخالفة بانتفاء الشرط كما قال يعلى ﷺ: "فقد أَمِنَ الناسُ" [٢].

المسألة السابعة: دلالة (إنما) على الحصر.

اختلف الأصوليون في دلالة (إنما) من حيث الحصر وعدمه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها لا تفيد الحصر، وإنما تفيد الإثبات وتؤكِّده، وهو المشهور عن الحنفية [٣]، وقال به بعض الشافعية والحنابلة، كالآمدي (ت /٦٣١هـ)، والطوفي (ت /٧١٦هـ)[٤].

القول الثاني: أنها تفيد الحصر بطريق المفهوم، وهو قول الأكثر من الشافعية والحنابلة، كابن عقيل (ت /٥١٣هـ)[٥].

القول الثالث: أنها تفيد الحصر بطريق المنطوق، وبه قال بعض الأصوليين، كالغزالي (ت /٥٠٥هـ)، وأبي الخطاب (ت /٥١٠هـ) [٦]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٧]، ووافقه ابن الهُمام (ت /٨٦١هـ) من الحنفية [٨].

وقد أشار أبو يعلى (ت /٤٥٨هـ) إلى قول الجرجاني ومستنده، فقال:

---

(١) انظر: المحصول (٢/٢١٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، برقم (٦٨٦) من حديث يعلى بن أمية، قال: قلتُ لعمر... الحديث.

(٣) انظر: بديع النظام (٢/٥٧٣)، فواتح الرحموت (١/٤٣٤).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٩٧)، شرح مختصر الروضة (٢/٧٣٩).

(٥) انظر: العدة (٢/٤٧٩)، الواضح (٣/٢٩٧)، البحر المحيط (٤/٥١).

(٦) انظر: المستصفى (٢/٢٠٧)، التمهيد (٢/٢٠٩).

(٧) انظر: العدة (٢/٤٧٩)، الواضح (٣/٢٩٧)، المسودة (٣٥٤)، أصول ابن مفلح (٣/١١٠٤)، التحبير (٦/٢٩٥٤).

(٨) انظر: تيسير التحرير (١/١٠٢و١٣٢).

"قوله عليه الصلاة والسلام (إنما الولاء لمن أعتق) يقتضي نطقُه: إثباتَ الولاءِ للمعتِق، وانتفاءُ الولاء لغير المعتِق مستفادٌ من الدليل. وقال قومٌ: النطقُ أفاد الأمرين معاً، وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني ؛ لأنه ذكر هذا الخبر، وقال: (وقد قيل إن ذلك يدل على نفي غيره)، قال: (وهو قولٌ محتمل ؛ لأنه يُستعمل على وجه التأكيد للمذكور وتحقيقه مثل قوله: ((**إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ**)) [النساء:١٧١]، ولأنه يشبه الاستثناء من الجملة ؛ لأن هذه إنما يستحق الإلهيةَ إلهٌ واحد، وإنما الولاء يستحقه الذي يُعتِق، فأشبه النفي والإثبات في الأشياء)... " [١].

وقد ناقش القاضي استدلالَ الجرجاني بأن ما ذكره من مسألة التأكيد فهو صحيح، إلا أن المذكور هو إثباتُ الولاء للمعتِق، وأما النفي فغير مذكور، وأما قوله (يشبه الاستثناء من الجملة) فدعوى تحتاج إلى دليل.

المسألة الثامنة: عموم الاسم المفرد المعرّف بأل.

اختلف الأصوليون في الاسم المفرد إذا دخله التعريف، كالزاني، والسارق، والكافر، وما أشبه ذلك : هل هو للجنس والعموم أو للعهد ؟ على أقوال أشهرها قولان:

القول الأول: أنه لا يفيد العموم، وإنما هو للعهد، وهو قول بعض المعتزلة، وبعض الشافعية [٢].

القول الثاني: أنه يفيد العموم، وإليه ذهب جمهور الأصوليين [٣]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**، وحكاه عن الحنفية [٤].

---

(١) العدة (٢/ ٤٧٩).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٢٤٤)، المحصول (٢/ ٥٩٩).

(٣) على خلافٍ بينهم هل يفيد العموم لفظاً أويفيده معنى ؟ انظر: كشف الأسرار (٢/ ١٤)، التبصرة (١١٥)، تلقيح الفهوم (١٦٨)، البحر المحيط (٤/ ١٣٣)، أصول ابن مفلح (٢/ ٧٦٩)، التحبير (٥/ ٢٣٦٣).

(٤) انظر: العدة (٢/ ٥٢٠)، التمهيد (٢/ ٥٣) الواضح (٣/ ٣٥٤)، المسودة (١٠٥)، القواعد لابن اللحام (٢/ ٧١١)، البحر المحيط (٤/ ١٣٣). قلت: وحكاه العلائي عن المبرّد (ت/ ٢٨٦هـ) وعن الجرجاني (ت/ ٤٧١هـ) من أئمة النحاة، فأما نسبته للمبرد فلعله نقل ذلك عن الرازي في المحصول (٢/ ٥٩٩)، وأما نسبته لعبد

قال أبو يعلى (ت ٤٥٨/هـ): "الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام فهو للجنس... وبهذا قال أبو عبد الله الجرجاني، وحكاه عن أصحابه" [١].

ومستند الجرجاني والجمهور: أن لفظ الجمع إذا كان مُنَكَّراً، كمسلمين، لم يكن للجنس، فإذا عُرّف بالألف واللام كان للجنس، كذلك الاسم المفرد، بدليل صحة الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: ((**إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلا الَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**)) [العصر:٢][٢].

المسألة التاسعة: العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص.

إذا ورد لفظ العموم الدال بمجرّده على استغراق الجنس، فهل يجب العمل بموجبه واعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن دليلٍ يخصّه، أم يجب البحث عن دليل التخصيص قبل اعتقاد العموم ؟ اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:

القول الأول: يجب اعتقاد العموم والعمل به في الحال، وإليه ذهب بعض الشافعية والمالكية، وأكثر الحنابلة[٣]. وهو المشهور عن الحنفية[٤].

القول الثاني: يجب البحث قبل العمل بالعموم، فينظر في الأصول التي يتعرّف فيها الأدلة، فإن دل الدليل على التخصيص، وإلا اعتقد العموم وعمل بموجبه، وهذا قول أكثر الشافعية، وبعض الحنابلة [٥]، وهو المشهور عن المالكية [٦].

القاهر الجرجاني فأراه وهماً تفرّد به، وقع له بسبب النقل عن الكاشف عن المحصول (٤/٣٣٨)، وهو من مصادره الرئيسة في التلقيح، وفيه أطلق النسبةَ إلى "الجرجاني"، فأوقع هذا الاشتباه، والله أعلم.

(١) العدة (٢/٥١٩و٥٢٠).

(٢) انظر: العدة (٢/٥٢٠).

(٣) انظر: اللمع (٢٨)، البرهان (١/٤٠٦)، البحر المحيط (٤/٤٩)، العدة (٢/٥٢٨)، التحبير (٦/٢٨٣٥).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/١٣٢)، كشف الأسرار (١/٢٩١)، فواتح الرحموت (١/٢٦٧)، العدة (٢/٥٢٨).

(٥) انظر: التبصرة (١١٩)، الإحكام للآمدي (٣/٥٠)، التمهيد (٢/٦٥)، المسودة (١٠٩).

(٦) انظر: إحكام الفصول (٢٤٨).

القول الثالث: إن سمعه من النبي ﷺ على جهة التعليم والإرشاد وجب اعتقاد عمومه في الحال، وإلا وجب عليه طلب دلالة التخصيص قبل العمل بالعموم، **وهو قولٌ غريبٌ تفرّد به أبو عبد الله الجرجاني** [1].

قال أبو يعلى (ت ٤٥٨/هـ): " حكى أبو عبد الله الجرجاني في (كتابه): أن السامع متى سمعه من رسول الله ﷺ على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره لزمه التثبّت وطلب ما يقتضي تخصيصه، فإن فقده حمل اللفظَ على مقتضاه في العموم " [2].

ومستند الجرجاني: أن الرسول ﷺ لا يؤخِّر بيان التخصيص إذا كانت الصيغة مخصَّصة، بل يبيّن ذلك بدلالة أو قرينة، لأنه لا يجوز عليه تأخير البيان، بخلاف آحاد أمته من المبلّغين عنه والرواة، فإنه لا يجب عليهم ذلك [3].

ونوقش بأن مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة مسألة خلافية، وقد ذهب كثيرون إلى جواز التأخير[4].

المسألة العاشرة: حجية العام بعد التخصيص.

اختلف الأصوليون في العام إذا دخله التخصيص، هل يبقى على عمومه ؟ اختلفوا في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه يبقى على عمومه بعد التخصيص، ويكون حجةً فيما لم يُخص، وهو قول جمهور الأصوليين [5].

---

(١) انظر: العدة (٥٢٧/٢)، التمهيد (٦٦/٢)، الواضح (٣٦٠/٣)، المسودة (١٠٩)، أصول ابن مفلح (١٠٣٨/٣)، مختصر ابن اللحام (١٣٠)، التحبير (٢٨٣٦/٦)، البحر المحيط (٥٢/٤) ووصفه بالقول الغريب.

(٢) العدة (٥٢٨/٢).

(٣) انظر: العدة (٥٣٢/٢)، الواضح (٣٦٥/٣).

(٤) انظر: الواضح (٣٦٥/٣).

(٥) انظر: الأصول السرخسي (١٤٤/١)، إحكام الفصول (٢٤٧)، الإحكام للآمدي (٢٣٢/٢)، روضة الناظر (٧٠٦/٢).

القول الثاني: أنه يبقى على عمومه ويكون حجة إذا خُصِّص بمتصل كالشرط والاستثناء، أما إذا خُصِّص بمنفصل فلا يبقى حجة فيما لم يُخص، وهو قول أبي الحسن الكرخي (ت/٣٤٠هـ)[١].

القول الثالث: أنه لا يبقى حجة مطلقاً، سواء كان المخصِّص معلوماً أو مجهولاً، وهو قول جماعة، كعيسى بن أبان (ت/٢٢٠هـ)، وأبي ثور (ت/٢٤٠هـ)، ونُسب للكرخي ،**وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٢].

قال صاحب "اللباب" من الحنفية:

"قال الكرخي وأبو عبد الله الجرجاني: لا يبقى للباقي عمومٌ، ولا يصح التعلّق به، ولكن إذا كان المخصّص معلوماً يبقى موجباً للعلم والعمل، أو مجهولاً لا يوجبهما، بل يُوقف على دليلٍ آخر"[٣].

وقال البخاري (ت/٧٣٠هـ): "ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله الجرجاني، وعيسى بن أبان في رواية، وأبو ثور من متكلمي أهل الحديث، وغيرهم إلى أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص، بل يجب التوقف فيه إلى البيان، سواء كان المخصوص معلوماً، كما يقال (اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة)، أو مجهولاً كما لو قيل (اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم)، إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوماً"[٤].

ومستند الجرجاني ومن وافقه: أن اللفظ صار مستعملاً في غير ما وضع له، فاحتاج إلى دليلٍ يدل على المراد به، فهو بمنزلة المجمل لا يدل على المراد بلفه، بل يحتاج إلى بيان[٥].

---

(١) انظر: الفصول (١/٢٤٥و٢٤٦).

(٢) انظر: كشف الأسرار (١/٣٠٧)، التقرير والتحبير (١/٢٧٨)، تيسير التحرير (١/٣١٣)، البحر المحيط (٤/٣٥٩).

(٣) نقله الزركشي في البحر المحيط (٤/٣٥٩).

(٤) كشف الأسرار (١/٣٠٧). وانظر: التقرير للبابرتي (٢/٢٨٤).

(٥) العدة (٢/٥٤٣).

ونوقش بعدم التسليم بارتفاع دلالاته لأن الصيغة لا تزال باقية ويُفهم منها العموم بمجردها إلا بقرينة.

المسألة الحادية عشرة:شمول الخطاب المطلق للعبيد.

الخطاب الذي يعم العبيد لغةً كـ "الناس" و"المؤمنين": هل يتناولهم شرعاً؟ اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الخطاب العام لا يشمل العبيد، وهو قول بعض الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة [١].

القول الثاني: أن الخطاب العام إن كان لحق الله تعالى فيشملهم، وإن كان لحق الآدميين فلا، وهو قول الجصاص (ت/٣٧٠هـ)، وبعض الشافعية والمالكية [٢].

القول الثالث: أن الخطاب يعمهم شرعاً، وهو قول جمهور الأصوليين [٣]، **واختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٤].

ومستندهم: أن العبد داخلٌ في خطاب التكليف إجماعاً، لوقوع الاسم عليه على الوحدة، وكل من دخل في اسم الواحد من الجملة فقد دخل في عموم الأسماء، وليس الرقُّ بمنافٍ للتكليف وخطاب الشرع إلا ما استُثني بنص الشرع، فيبقى ما عداه على الأصل [٥].

* * *

(١) انظر: اللمع (٢١)، أصول ابن مفلح (٨٧١/٢).

(٢) انظر: تيسير التحرير (٢٥٣/١)، العدة (٣٤٩/٢)، البحر المحيط (٢٤٨/٤).

(٣) انظر: التقرير والتحبير (٢٢٦/١)، شرح تنقيح الفصول (١٩٦)، التبصرة (٧٥)، البحر المحيط (٢٤٨/٤)، أصول ابن مفلح (٨٧١/٢)، الإحكام لابن حزم (٣٢٩/١).

(٤) انظر: العدة (٣٤٩/٢)، الواضح (١٢٠/٣)، المسودة (٣٤)، أصول ابن مفلح (٨٧١/٢)، القواعد لابن اللحام (٧٨٨/٢).

(٥) انظر: الواضح (١٢٠/٣و١٢١).

المبحث الرابع: الأقوال الأصولية لأبي عبد الله الجرجاني في مباحث الاجتهاد والترجيح

وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى: تفويض النبي ﷺ بالحكم.

طريق معرفة الأحكام الشرعية إما أن يكون بالتبليغ عن الله تعالى بإخبار رسله عنه بها، وذلك بالكتاب والسنة، وما تفرّع عنهما من إجماعٍ و قياسٍ وغيرهما من الاستدلالات، وطرقها بالاجتهاد، ولو من النبي ﷺ.

وإما أن يكون طريق معرفة الحكم "التفويض" إلى رأي النبي ﷺ، فيُقال له: احكم بما شئتَ من غير اجتهاد، فهو صواب، أي فهو حكمي في عبادي.

وقد اختلف الأصوليون في جواز التفويض للنبي ﷺ من غير اجتهاد، على قولين:

القول الأول: عدم الجواز، وهو قول أكثر المعتزلة، واختيار بعض الحنفية والحنابلة، كأبي الخطاب (ت/ ٥١٠هـ) [١].

القول الثاني: الجواز، ويكون حكمه ﷺ إذ ذاك من جملة المدارك الشرعية، وبه قال جمهور العلماء من الأصوليين والمحدثين [٢]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٣]. قال أبو يعلى (ت/ ٤٥٨هـ):

"يجوز أن يقول الله تعالى لنبيه: احكم بما ترى، أو بما شئتَ، فإنك لا تحكم إلا بصواب... وهو اختيار الجرجاني" [٤].

ومستند الجمهور: أن الله سبحانه قادر على إنزال ما هو الأصلح للمكلفين من الأحكام قولا يتلى، فيتبعه الرسول، ويدعو إليه، فيكون الحق والصواب، وهو القادر على

---

(١) انظر: المعتمد (٢/ ٨٩٠)، تيسير التحرير (٤/ ٢٣٦)، العدة (٥/ ١٥٨٧)، التمهيد (٤/ ٣٧٣).

(٢) انظر: تيسير التحرير (٤/ ٢٣٦)، اللمع (٧٨)، البحر المحيط (٨/ ٥١)، المسودة (٥١٠)، التحبير (٨/ ٣٩٩٦).

(٣) انظر: العدة (٥/ ١٥٨٧)، الواضح (٥/ ٤١٠)، المسودة (٥١٠)، أصول ابن مفلح (٤/ ١٥٢٠).

(٤) العدة (٥/ ١٥٨٧).

إلهامه ﷺ سلوكَه باجتهاده المسلكَ الذي يحقق به الصواب، وتوفيقِه لإصابة الحق، وعصمته من الزلل في رأيه، كما عصمه عن الكذب في نطقه، وإذا كان قادراً على ذلك، فلا وجه للمنع منه؛ إذ كان مؤدياً له إلى الصواب الذي يدركه بالنصوص المتلوّة والوحي الصادر عن الله، أو بواسطة الرأي والاجتهاد[1].

المسألة الثانية: الاجتهاد في عصر النبي ﷺ.

اختلف الأصوليون في جواز الاجتهاد من غير النبي ﷺ في زمن الوحي، على أقوالٍ عديدة، أشهرها ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً، في حضرة النبي ﷺ أو في غيبته، وهو قول جماعةٍ من المعتزلة والشافعية، كأبي علي (ت/٣٠٣هـ)، وأبي هاشم (ت/٣٢١هـ) الجبائيَّين [2].

القول الثاني: الجواز مطلقاً، وهو قول أكثر العلماء، منهم محمد بن الحسن (ت/١٨٩هـ)، والباقلاني (ت/٤٠٣هـ)، وأبو يعلى (ت/٤٥٨هـ)، والغزالي (ت/٥٠٥هـ) [3].

القول الثالث: إن أذِن النبي ﷺ جاز، وإلا فلا، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**، ونسبه إلى أصحابه [4].

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ): "وحَكَى الجرجاني عن أصحابه: إن كان بإذنه جاز، وإن كان بغير إذنه لم يجز" [5].

وهو وإن لم يكن صريحاً في أنه اختيار الجرجاني، إلا أن ابن عقيل (ت/٥١٣هـ) قد صرّح بأنه مذهبه [6].

---

(١) انظر: الواضح (٥/٤١٠).

(٢) انظر: المعتمد (٢/٧٢٢)، التبصرة (٥١٩).

(٣) انظر: التقريب والإرشاد (الجزء الأخير ص٢)، العدة (٥/١٥٩٠)، المستصفى (٢/٣٥٤)، البحر المحيط (٨/٢٥٥)، تيسير التحرير (٤/١٩٣)، فواتح الرحموت (٢/٣٧٤).

(٤) انظر: العدة (٥/١٥٩٠)، الواضح (٥/٣٩٢)، المسودة (٥١١)، وإليه ميل ابن قدامة كما في روضة الناظر (٣/٩٦٥).

(٥) العدة (٥/١٥٩٠).

(٦) الواضح (٥/٣٩٢).

إن هذا النقل من الجرجاني عن أصحابه يفيد بأن مذهب الحنفية إنما هو القول بالتفصيل، وليس الجواز المطلق كما فهمه بعض الباحثين [1].

ومستند الجرجاني ومن وافقه: أن الاجتهاد بحضرته ﷺ بغير إذنه افتياتٌ عليه، وعلى وحي الشرع، فإذا جوّزنا له النطق بالحكم برأيه فأي حكمٍ يبقى لمقام الشرع ؟ فالأصل عدم الجواز إلا بإذن الشارع، وهو ما يشهد له صنيع الصحابة بحضرته ﷺ[2].

المسألة الثالثة: تعادل الأدلة الظنية.

اتفق العلماء على أنه لا يجوز تعادل [3]الأدلة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها، وهو محال، وكذا بين الدليل القطعي والظني لتقدّم القطعي، كما اتفقوا على إمكان التعادل بين الأدلة الظنية في ذهن المجتهد [4].

واختلفوا في جواز وقوع التعادل بين الأدلة الظنية في نفس الأمر، على قولين شهيرين:

القول الأول: عدم الجواز، ويلزم دفع التعارض بالنسخ أو الجمع أو الترجيح، وهو قول أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة، كالكرخي (ت /٣٤٠هـ)، وأبي يعلى (ت /٤٥٨هـ)، وابن السمعاني (ت /٤٨٩هـ)، وابن عقيل (ت /٥١٣هـ) وحكياه عن الفقهاء [5].

وقد حكى الجرجانيٌّ قولَ الكرخي بالمنع، ثم اعترض عليه بأن "هذا خلاف ما قاله أبو حنيفة في سؤر الحمار: إن دليل الحظر والإباحة تساويا، فتوقّف فيه" [6].

---

(١) انظر: التمهيد (٣/ ٤٢٤)، التحبير (٨/ ٣٩١٣).

(٢) انظر: الواضح (٥/ ٣٩٥)، التمهيد (٣/ ٤٢٥).

(٣) التعادل: تساوي الدليلين المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجحه على الآخر، وهو بمعنى التعارض الذي هو عبارة عن تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. انظر: البحر المحيط (٨/ ١٢٠)، التحبير (٨/ ٤١٢٨).

(٤) انظر: المسودة (٤٤٨)، الموافقات (٣/ ١٨)، البحر المحيط (٨/ ١٢٤).

(٥) انظر: قواطع الأدلة (٥/ ٣٨)، العدة (٥/ ١٥٣٦)، الواضح (٥/ ٣٨٩)، البحر المحيط (٨/ ١٢٥)، التحبير (٨/ ٤١٣١).

(٦) العدة (٥/ ١٥٣٧)، وانظر: المسودة (٥/ ١٥٣٧)، البحر المحيط (٨/ ١٢٥).

وأُجيب عن اعتراضه بأن ما ذكره عن الإمام أبي حنيفة ليس صحيحاً، فإن الإمام لم يخير في الأخذ بأيهما شاء، بل عمل بالأحوط، وجمع بين الدليلين حسب الإمكان، حيث قال: يتوضأ به ويتيمم[1].

القول الثاني: جواز التعادل بين الأدلة الظنية، وقال به بعض المعتزلة والأشاعرة، كأبي علي الجبائي (ت/٣٠٣هـ)، والباقلاني (ت/٤٠٣هـ)، وذهب إليه جماعة من الحنفية والشافعية والحنابلة [2]، ونسبه الآمدي(ت/٦٣١هـ) إلى أكثر الفقهاء [3]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[4].قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

" وذهب الرازي إلى جواز ذلك وقال: إذا اعتدل قياسان في نفس المجتهد، وأحدهما يوجب الحظر والآخر يوجب الإباحة، فإن المجتهد يكون مخيراً في أن يحكم بأيهما شاء... وإليه ذهب الجرجاني أيضاً" [5].

ومستند الجرجاني ومن وافقه: أنه لا يستحيل في العقل تكافؤ الأدلة، فالحادثة الواحدة قد تأخذ شبهاً من أصلين بحيث لا يرجَّح أحدهما على الآخر، كما يصح أن تتساوى جهات القبلة عند الخطأ، فكان المجتهد بالخيار، فدل على جواز تكافؤ الأدلة[6].

ونوقش بأن القول بالتساوي دعوى، وبيان إبطالها ممكن بإظهار الجانب الراجح منها.

---

(١) انظر: المسودة (٤٤٧)، وانظر في مذهب أبي حنيفة: المبسوط (٥٠/١)، بدائع الصنائع (٦٥/١)، فتح القدير (١١٧/١).

(٢) انظر: المعتمد (٨٥٣/٢)، التلخيص (٣٩١/٣)، الفصول (٢١٠/٤)، التبصرة (٥١٠)، أصول ابن مفلح (١٥٠٢/٤).

(٣) انظر: الإحكام (١٩٧/٤)، وأكثر الأصوليين إنما ينسبون للفقهاء القول بعدم الجواز كما سبق.

(٤) انظر: العدة (١٥٣٧/٥)، التمهيد (٣٤٩/٤)، المسودة (٤٤٦و٤٤٨)، أصول ابن مفلح (١٥٠٢/٤).

(٥) العدة (١٥٣٧/٥).

(٦) انظر: العدة (١٥٣٨/٥)، الواضح (٣٩٠/٥).

المسألة الرابعة: الترجيح في الأخبار بكثرة الرواة.

إذا تعارض لفظان من نصوص الوحي، فلم يمكن الجمع بينهما، أو أمكن الجمع بينهما من وجهين مختلفين، وتعارض الجمعان، وجب تقديم أحدهما على الآخر بوجهٍ من وجوه الترجيح التي ذكرها الأصوليون، لوجوب تقديم الأقوى إجماعاً [١]. والترجيح يقع تارةً بما يرجع إلى إسناد الخبر، وتارةً إلى متنه، وتارةً إلى غيرهما.

ومن وجوه الترجيح إلى الإسناد: الترجيح بكثرة الرواة، فإذا كان أحد الخبرين أكثر رواةً فهل يكون ذلك من مقتضيات ترجيح ذلك الخبر على ما يعارضه من أخبار لم يمكن الجمع بينه وبينها ؟

اختلف الأصوليون في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الترجيح لا يكون بكثرة الرواة، ولا عبرة بالعدد في هذا المقام، وهو قول عامة الحنفية في المشهور عنهم، ونُسب إلى الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠/هـ)، والكرخي (ت ٣٤٠/هـ) في رواية عنه [٢]، وقال به بعض الشافعية [٣].

القول الثاني: الترجيح بكثرة الرواة، وهو قول جمهور العلماء، وبعض الحنفية، كأبي الحسن الكرخي في الرواية الأخرى عنه [٤]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني** [٥]. قال أبو يعلى (ت ٤٥٨/هـ):

" واختلف أصحاب أبي حنيفة، فذهب الجرجاني... إلى أنه يُرجّح بكثرة الرواة " [٦].

وقال البخاري (ت ٧٣٠/هـ): "وبه قال أبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا" [٧].

---

(١) انظر: التحبير (٤١٥٢/٨).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٤/٢)، ميزان الأصول (٧٣٤)، كشف الأسرار (١٠٢/٣).

(٣) انظر: التبصرة (٣٨٤).

(٤) انظر: كشف الأسرار (١٠٢/٣)، إحكام الفصول (٧٣٥)، البحر المحيط (١٦٨/٨)، التحبير (٤١٥٢/٨).

(٥) انظر: العدة (١٠٢١/٣)، الواضح (٧٧/٥)، كشف الأسرار (١٠٢/٣).

(٦) العدة (١٠٢١/٣).

(٧) كشف الأسرار (١٠٢/٣).

ومستند الجرجاني والجمهور: أن الشيء بين الجماعة الكثيرة أحفظ من بين الجماعة اليسيرة، وما كان أكثر رواة فهو أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ، ولذا كان للكثرة تأثيرٌ في إيجاب العلم [1].

المسألة الخامسة: الترجيح في الأخبار بكون الراوي صاحب القصة.

من الاعتبارات المذكورة في ترجيحات الأخبار، كون أحد الخبرين مروياً من طريق صاحب القصة، وقد اختلف الأصوليون في اعتبار هذا من مرجّحات الأخبار، على قولين:

القول الأول: الترجيح بكون الراوي صاحب القصة، وهو قول جمهور الأصوليين [2].

القول الثاني: عدم الترجيح بذلك، **وهو اختيارٌ تفرّد به أبو عبد الله الجرجاني**[3]، ولم أقف على من نسبه إلى غيره من علماء الأصول.

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ):

" الرابع: أن يكون أحد الراويين صاحب القصة... ومنع الجرجانيٌّ أن يكون هذا ترجيحاً" [4].

ومستنده: أن الحكم المذكور في القصة قد لا يعود إليه وإنما يعود إلى النبي ﷺ، وقد يكون غير الملابس أعرفَ بحال الرسول ﷺ وأقرب إليه من الملابس [5].

ونوقش بأن صاحب القصة أعرف بذلك من غيره، فإن البُعد من القصة يُبعد عن فهمها وفهم حال ملابسها في غالب الأحوال، والعبرة بالغالب الشائع لا بالنادر.

---

(١) انظر: العدة (٣/١٠٢٢)، الواضح (٥/٧٨).

(٢) انظر: تيسير التحرير (٣/١٤٥)، شرح العضد (٢/٣١٠)، البحر المحيط (٨/١٧٤)، التمهيد (٣/٢٠٧).

(٣) انظر: العدة (٣/١٠٢٥)، الواضح (٥/٨٢)، المسودة (٣٠٦)، أصول ابن مفلح (٤/١٥٨٧)، التحبير (٨/٤١٥٥)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤٤)، الإبهاج (٣/٢٢١)، البحر المحيط (٨/١٧٤).

(٤) العدة (٣/١٠٢٥).

(٥) انظر: العدة (٣/١٠٢٦)، الواضح (٥/٨٢).

المسألة السادسة: الترجيح في الأخبار بالرواية من كتاب.

من المرجحات في الأخبار المتعارضة، كون أحد الخبرين مروياً من طريق السماع، والآخر مروياً عن كتاب، فاختلفوا بمَ يقع الترجيح، على قولين:

القول الأول: أنهما سواء، ولا يقع الترجيح بأيهما، وهو قول القاضي أبي يعلى (ت/٤٥٨هـ) [١]، وأشار ابن عقيل إلى أنه ظاهر قول الإمام أحمد [٢].

القول الثاني: تقدم رواية السماع على رواية الكتاب، وهو قول أكثر الأصوليين، كابن عقيل (ت/٥١٣هـ)، والآمدي (ت/٦٣١هـ)، والمجد ابن تيمية (ت/٦٥٢هـ) [٣]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[٤].

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ): "وقال الجرجاني: ما سمعه أولى مما روي عن كتاب" [٥].

ومستنده: أن رواية السماع أولى لبعدها عن تطرّق التصحيف والغلط، فالتغيير يتطرق على الخط كالتزوير، والألفاظ المسموعة لا يتطرق إليها ذلك [٦].

ونوقش بأن احتمال الغلط بعيدٌ في حق الصحابة، وإن جوّزنا تطرق الغلط في الكتاب فكذا يجوز تطرّقه إلى اللفظ المسموع [٧].

المسألة السابعة: الترجيح بين الأخبار المسندة والمرسلة.

من الاعتبارات التي اختلف الأصوليون في الترجيح بها: إسناد اخبر وإرساله، فاختلفوا في أيهما المقدَّم، على قولين شهرين:

---

(١) انظر: العدة (٣/١٠٢٨).

(٢) انظر: الواضح (٥/٨٤).

(٣) انظر: الواضح (٥/٨٤)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤٨)، المسودة (٣٠٩)، التحبير (٨/٤١٦٤).

(٤) انظر: العدة (٣/١٠٢٩)، الواضح (٥/٨٥)، المسودة (٣٠٩)، أصول ابن مفلح (٤/١٥٩٣)، التحبير (٨/٤١٦٤).

(٥) العدة (٣/١٠٢٩).

(٦) انظر: الواضح (٥/٨٥)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤٨).

(٧) انظر: العدة (٣/١٠٢٩).

القـول الأول: أن الخبـر المـسند مـرجَّحٌ علـى المرسـل، وهـو قـول جمهـور الأصـوليين والمحدثين[1].

القـول الثـاني: أن المرسـل أولـى مـن المـسند، قالـه أبـو الخطـاب (ت/٥١٠هـ) مـن الحنابلة[2]، وذهب إليه جماعة من الحنفية، كعيسى بن أبان (ت/٢٢٠هـ) [3]، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني**[4].

قال أبو يعلى (ت/٤٥٨هـ): "وقال الجرجاني: المرسَل أولى من المسند" [5].

ومستنده: أن المرسِل شاهدٌ على قول رسول الله ﷺ شهادةَ قطعٍ بإضافة الحكم إليه، والمسنِد جعل العُهدة على غيره، فصار المرسل أولى ؛ إذ إن إرسال العدل الثقة لا يكون في الغالب إلا مع الجزم، وإلا كان إرساله تلبيساً [6].

ونوقش بعدم التسليم بكون المرسِل قاطعاً فيما يرسله، وإنما تجوز له الرواية عمن عرف عدالته في الظاهر، فلا فرق بين أن يُظهره أو يكتمه، والإرسال لا يتضمن تعديلاً معيّناً، ولذا كان المسند متفقاً على قبوله، والمرسل مختلفاً في حجيته.

المسألة الثامنة: الترجيح بعمل أهل الكوفة.

إذا تعارض خبران، واقترن بأحدهما عمل أهل الكوفة به، منذ عهد الصحابة إلى زمان أبي حنيفة، فاختلف الأصوليون في الترجيح بذلك، على قولين:

القول الأول: عدم الترجيح بعمل أهل الكوفة، وهو قول جمهور الأصوليين [7].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت (٢/٢٠٨)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤٥)، البحر المحيط (٨/١٨٥)، أصول ابن مفلح (٤/١٥٩١).

(٢) انظر: الانتصار في المسائل الكبار (١/٣٤٥).

(٣) انظر: فواتح الرحموت (٢/٢٠٨)، التلويح (٢/٨)، البحر المحيط (٨/١٨٥).

(٤) انظر: العدة (٣/١٠٣٢)، الواضح (٥/٨٦)، المسودة (٣١٠)، أصول ابن مفلح (٤/١٥٩١)، مختصر ابن اللحام (١٧٠)، التحبير (٨/٤١٦٠).

(٥) العدة (٣/١٠٣٢).

(٦) العدة (٣/١٠٣٣)، الواضح (٥/٨٦).

(٧) انظر: المسودة (٣١٣)، البحر المحيط (٨/٢٠٧).

القول الثاني: الترجيح بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة، **وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني** وعزاه إلى الحنفية [1].

قال أبو الخطاب: "وهذا قول الجرجاني من الحنفية" [2].

ومستنده: أن أمراء بني مروان غلبوا على الكوفة، وكان منهم تغييرٌ للسنن وأمور الشريعة [3].

ونوقش بأن الكوفة بلدٌ من البلاد لا تأثير لها في زيادة الظنون، فلا يُرجَّح النقل بأهلها، كسائر البلاد.

* * *

(١) انظر: العدة (٣/ ١٠٥٣)، التمهيد (٣/ ٢٢١)، الواضح (٥/ ١٠١)، المسودة (٣١٣)، أصول ابن مفلح (٤/ ١٦١٢).

(٢) التمهيد (٣/ ٢٢١). وانظر: التحبير (٨/ ٤٢١١).

(٣) انظر: العدة (٣/ ١٠٥٣)، الواضح (٥/ ١٠١).

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على النبي المبعوث بالهدى والبينات، وآله وصحبه وسلّم، وبعد:فلقد أبان البحث عن عددٍ من النتائج يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١ـ كان لعلماء أصول الفقه في القرنين الثالث والرابع الهجريين دورٌ مشهود في النهضة بهذا العلم، وتحرير قواعده، وتهذيب مسائله، وبرز من علماء الحنفية في القرن الرابع الهجري الإمامان أبو بكر الجصاص (ت/٣٧٠هـ)، وتلميذه أبو عبد الله الجرجاني (ت/٣٩٨هـ)، إلا أن شهرة الجصاص وذيوع مصنفاته، أخفت مآثر تلميذه الجرجاني ونتاجه الذي لا يزال مفقوداً.

٢ـ حفظ لنا القاضي أبو يعلى الحنبلي (ت/٤٥٨هـ) جملةً وافرة من آراء الجرجاني الأصولية ؛ نظراً لوقوفه على كتاب الجرجاني في أصول الفقه، وعنه انتشرت آراء الجرجاني في غالب مصنفات الأصول.

٣ـ على الرغم من المنزلة الرفيعة لأبي عبد الله الجرجاني لدى فقهاء الحنفية، والعناية بنقل أقواله الفقهية من قِبَل عددٍ من متقدمي الحنفية وكبارهم، إلا أنه لم تُلحظ العناية الكافية من أصوليي الحنفية بنقل آرائه الأصولية، ولعل من أسباب ذلك عدمَ وقوفهم على مصنَّفه في أصول الفقه.

٤. تفرّد الجرجاني بنقولٍ عن أصحابه الحنفية مما لم نقف عليه في مصنفات الحنفية المطبوعة، وهو ما يزيد من القيمة العلمية لآراء ونقولات هذا الإمام.

٥ـ تمكن الباحث من رصد (٣٤) أربعةٍ وثلاثين قولاً أصولياً لأبي عبد الله الجرجاني، مسألتان في مباحث الحكم الشرعي، وثلاث عشرة مسألة في مباحث الأدلة الشرعية، وإحدى عشرة في مباحث دلالات الألفاظ، ومسألتان في مباحث الاجتهاد، وست مسائل في مباحث الترجيح. ويمكن تصنيفها على النحو الآتي:

أولاً: الأقوال التي وافق فيها جمهور العلماء، وعددها (١٤) أربعة عشر قولاً.

ثانياً: الأقوال التي خالف فيها جمهور العلماء، وعددها كذلك (١٤) أربعة عشر قولاً.

ثالثاً: الأقوال التي خالف فيها عامة الحنفية ، وعددها (١١) أحد عشر قولاً.

رابعاً: الأقوال التي خالف فيها شيخه الجصاص، وعددها (٥) خمسة أقوال.

خامساً: الأقوال التي تفرّد بها، وعددها (٣) ثلاثة أقوال.

وثمة **توصيات** أُجمِلها في الآتي:

١. الدعوة إلى تكثيف الدراسة حول شخصيات علمية في أصول الفقه، كانت لهم جهودٌ في هذا العلم الجليل، غير أنها لم تظهر في دواوين الأصول بشكلٍ ظاهر، فتأتي الدراسات الخاصة لتسلط الضوء على هذه الجهود، بالجمع والتوثيق والدراسة والتحليل.

٢. التأكيد على أصحاب كل مذهبٍ بعدم الاكتفاء بالتوثيق والنقل من كتب المذهب نفسه، فقد تخدم المذاهبُ الأخرى، وخاصة الدواوين المتقدمة منها، وتُقدِّم من النقول والتحريرات ما لا يوجد في غيرها، وفوق كل ذي علم عليم.

أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، صواباً على منهاج شرعه القويم، وأن ينفع به طلبة العلم والباحثين، وبالله العصمة والتوفيق، وله الحمد كله.

* * *

ثبت المصادر

- **القرآن الكريم.**

- **آثار البلاد وأخبار العباد**، لزكريا بن محمد بن محمود القزويني، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

- **آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان**، لإسحاق بن الحسين المنجم، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

- **الإبهاج شرح المنهاج**، لتقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

- **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، لصلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، تحقيق /د.محمد سليمان الأشقر، منشورات مركز المخطوطات والتراث بجمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي، تحقيق / عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

- **أحكام القرآن**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي، تحقيق / محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

- **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق / أحمد شاكر، مكتبة الافاق، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.

- **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.

- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني / تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ.

- **أصول ابن مفلح**، لأبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق / أ.د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٠هـ.

- **أصول السرخسي**، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي الحنفي، تحقيق / أبي الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ.

- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م.
- **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، أبي نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- **الانتصار في المسائل الكبار**، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، تحقيق / د. سليمان بن عبد الله العمير، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ.
- **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، لأبي عبد الله محمد بن علي المازري المالكي، دراسة وتحقيق / أ.د عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- **البحر المحيط**، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، تحقيق / لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لأبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتبالعلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- **البداية والنهاية**، للعماد أبي الفداء ابن كثير، تحقيق / د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات بدار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.
- **بديع النظام الجامع بين كتابَي البزدوي والإحكام**، لأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي الحنفي، تحقيق / د. سعد بن غرير السلمي (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ.
- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، تحقيق / د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
- **بغية الطلب في تاريخ حلب**، لعمر بن أحمد بن العديم العقيلي، تحقيق / د. سهيل زكار، دار الفكر، ، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- **البلدان**، لأحمد بن إسحاق بن جعفر اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

- **البلدان**، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني المعروف بابن الفقيه، تحقيق / يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**، لأبي العدل القاسم بن قطلوبغا الحنفي، تحقيق /إبراهيم صالح، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.
- **تاريخ الإسلام**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق / بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م.
- **تاريخ التراث العربي**، د. فؤاد سزكين، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
- **تاريخ بغداد**، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الشافعي المعروف بالخطيب البغدادي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- **تاريخ جرجان**، لأبي القاسم حمزة بن يوسف السهمي الجرجاني، عناية / محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.
- **التبصرة في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي، تحقيق / د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، لعثمان بن علي الزيلعي الحنفي، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣١٣هـ.
- **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الحنبلي، تحقيق / د. عبد الرحمن الجبرين و د. عوض القرني و د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- **تذكرة الحفاظ**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ (مصورة عن الطبعة الهندية بتحقيق عبد الرحمن المعلمي).
- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، تحقيق / د. سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، مصر، ط١، ١٤١٨هـ.

- **تطور الفكر الأصولي الحنفي:** دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، رسالة ماجستير، إعداد الطالب / هيثم عبد الحميد خزنة، إشراف /د. زيد العابدين العبد محمد النور، جامعة آل البيت، الأردن، ١٩٩٨م.
- **التقريب والإرشاد (جزء من أول الصغير)**، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المالكي، تحقيق /د.عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **التقريب والإرشاد (الجزء الأخير)**، لأبي بكر الباقلاني، تحقيق / د. محمد بن عبد الرزاق الدويش، ١٤١٥هـ.
- **التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي**، لأكمل الدين محمد البابرتي الحنفي، تحقيق / د. عبد السلام صبحي حامد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٢٦هـ.
- **التقرير والتحبير بشرح التحرير**، لابن أمير الحاج، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٦هـ.
- **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، تحقيق / خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، لأبي بكر محمد بن عبد الغني بن نقطة الحنبلي، تحقيق / كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **التلخيص في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، تحقيق / د. عبد الله جولم النيبالي و شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
- **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، لخليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، تحقيق / د. عبد الله بن محمد آل الشيخ (رسالة دكتوراه)، ط١، ١٤٠٣هـ.
- **التلويح على التوضيح**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، (مصورة عن طبعة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٧٧هـ).
- **التمهيد في أصول الفقه**، لأبي الخطاب محفوظ الكلوذاني الحنبلي، تحقيق /د.مفيد أبو عمشة و د.محمد علي إبراهيم، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ومؤسسة الريان، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لأبي عمر ابن عبد البر، تحقيق / جماعة من العلماء بإشراف وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة فضالة، المغرب، ط٢، ١٤٠٢هـ.

- **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير**، لمحمد أمين المعروف بأمير باد شاه الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١هـ.
- **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، لمحمد بن عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي الشافعي، الشهير بابن ناصر الدين، ت /محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، لصلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، تحقيق / حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- **الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية**، لأبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي، تحقيق / د.عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ.
- **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤.
- **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، لمحمد أمين المحبي الحموي الدمشقي، دار صادر، بيروت.
- **ذيل طبقات الحنابلة**، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق /د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٥هـ.
- **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق / أ.د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٤هـ.
- **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
- **شرح تنقيح الفصول**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي المالكي، تحقيق / طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.
- **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي الشيرازي، مراجعة وتصحيح / د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.
- **شرح اللمع**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي، تحقيق / عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

- **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، تحقيق / د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- **صحيح مسلم**، لمسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، إستنبول، ط١، ١٣٧٤هـ.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
- **طبقات الحنابلة**، لأبي الحسين محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء، تحقيق / د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مطبوعات الأمانة العامة للمئوية، الرياض، ١٤١٩هـ.
- **طبقات الحنفية**، لعلاء الدين علي بن أمر الله الحميدي المعروف بابن الحنائي وقنالي زاده، تحقيق / د. محي هلال السرحان، مطبعة ديوان الوقف السني، بغداد، ط١، ١٤٢٦هـ.
- **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الغزي الحنفي، تحقيق / د.عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، بدون تاريخ.
- **طبقات الفقهاء**، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي الشافعي، هذّبه / محمد بن مكرم بن منظور، تحقيق / إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.
- **طبقات الفقهاء**، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشافعي، تحقيق / محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- **طبقات الفقهاء**، لطاش كبرى زاده، مطبعة الزهراء الحديثة، بيروت، ط٢، ١٩٦١م.
- **طلبة الطلبة**، لأبي حفص عمر بن محمد النسفي، المطبعة العامرة، بغداد، ١٣١١هـ.
- **عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥هـ.

- **العدة في أصول الفقه**، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق / د. أحمد ابن علي سير المباركي، ط١، ١٤١٠هـ.
- **غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة**، لأبي الحسين يحيى بن علي العطار، تحقيق / د. سعد بن عبد الله آل حميد، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، تحقيق / محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.
- **فتح القدير للعاجز الفقير**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.
- **الفصول في الأصول**، لأبي بكر الجصاص الرازي الحنفي، تحقيق / د. عجيل بن جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **فصول البدائع في أصول الشرائع**، لمحمد بن حمزة الفناري الحنفي، مطبعة يحيى أفندي، ١٢٨٩هـ.
- **فقه اللغة وسر العربية**، لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، تحقيق / عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
- **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: الفقه وأصوله**، مؤسسة آل البيت، الأردن، عمّان، ١٤٢٠-١٤٢٥هـ.
- **فهرس الفهارس و الأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، باعتناء / د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.
- **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار صادر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.
- **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي، تحقيق /د. عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي و د. علي بن عباس الحكمي، ط١، ١٤١٨هـ.

- **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، لصفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، تحقيق / د. علي عباس الحكمي، مطبوعات مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **القواعد الأصولية**، لعلاء الدين علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللحام، تحقيق /عايض بن عبدالله الشهراني وناصر بن عثمان الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ.
- **الكاشف عن المحصول**، لأبي عبد الله محمد بن محمود الأصفهاني، تحقيق / عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- **الكامل في التاريخ**، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق / عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي المعروف بحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- **اللمع**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٣٧٧هـ.
- **المبسوط**، لشمس الدين السرخسي الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٨هـ.
- **مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع / عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي وابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة، ط١، ١٤١٥هـ (مصورة عن طبعة الحكومة ١٣٩٩هـ).
- **المحصول في علم الأصول**، للفخر الرازي الشافعي، تحقيق / د.طه جابر العلواني، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٣٩٩-١٤٠١هـ.
- **المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول** ﷺ، لشهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة المقدسي الشافعي، تحقيق / أحمد محمد الكويتي، مؤسسة قرطبة، مصر، ط٢، ١٤١٠هـ.
- **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، لأبي المعالي محمود بن أحمد بن مازة البخاري الحنفي، تحقيق / عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

- **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، تحقيق / محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي، دار صادر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.
- **المسودة في أصول الفقه**، لآل تيمية : مجد الدين أبي البركات عبد السلام، وابنه شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم، وابنه تقي الدين أبي العباس أحمد، جمعها : شهاب الدين أبو العباس الحراني الدمشقي الحنبلي، تحقيق / محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، تحقيق / محمد حميد الله و محمد بكر و حسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ.
- **معجم البلدان**، لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، اعتنى به / مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، لعبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
- **المعجم المفهرس**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق / محمد شكور المياديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- **المغني**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ.
- **المقدمة في الأصول**، لأبي الحسن علي بن عمر بن القصّار المالكي، قرأها وعلق عليها / محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق / محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- **منتهى الوصول والأمل علمي الأصول والجدل**، لأبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **المنخول من تعليقات الأصول**، لأبي حامد محمد الغزالي الشافعي، تحقيق / د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- **المنصف شرح كتاب التصريف للمازني**، ألّف الشرح أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، دار إحياء التراث القديم، ط١، ١٣٧٣هـ.
- **الموافقات**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، تحقيق / عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، لأبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي، تحقيق / د. محمد زكي عبد البر.
- **نهاية الوصول في دراية الأصول**، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي الشافعي، تحقيق / د. صالح اليوسف و د. سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ.
- **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، تحقيق / محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.
- **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون**، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- **الواضح في أصول الفقه**، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي، تحقيق / د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **الوافي بالوفيات**، لخليل بن أيبك الصفدي، تحقيق / أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن خلكان، تحقيق / د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

- المصادر الحاسوبية:

- **برنامج المكتبة الشاملة**، الإصدار ٣,٥١.

- الدوريات:

- **مجلة لغة العرب العراقية**، مديرية الثقافة العامة بالعراق، بغداد، المجلد الثامن.

* * *

Electronic References:

- Comprehensive Library (Al-Maktabah Al-Shāmelah) Program, version 3.51.

Periodicals:

- Journal of the Language of the Iraqi Arabs (Majalat Lughat Al-Arab Al-Iraqeyyah), the General Directorate of Culture in Iraq, Baghdad, Volume VIII.

* * *

- Ibn Al-Athīr, A. (1417). *Al-Kāmil fī al-tārīkh*. O. Tadmurī (Ed.). Beirut: Dār Al-Ketāb Al-Arabī.
- Ibn Kathīr, A. (1417). *Al-Bedāyah wa al-nehāyah*. A. Al-Turkī & Markaz Al-BuHūth wa Al-Derāsāt be Dār Hajr (Eds.). Cairo: (n.p.).
- Ibn Taymeyyah. (1415). *Majmū' al-fatāwā le shaīkh al-islām ibn taymeyyah*. Al-Najdī, A & Al-Najdī, M (Eds.). Al-Madinah: King Fahd Complex for printing the Holy Qur'an.
- KaHālah, O. (1414*). Mu'jam al-mu'allefīn*. Beirut: Mu'ssassat Al-Resālah.
- Khalkān, A. (n.d.). *wafeyyātal-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*. E. Abbās (Ed.). Beirut: Dār Sāder.
- Khaznah, H. (1998). *TaTawor al-fikr al-uSūlī al-Hanafī*. Z. Al-Nūr (Ed.). Jordan: Al-Albaīt University.

  Al-Malikī, M. (1418). *Al-Taqrīb wa Al-Irshād*. A. Abu Zunīd (Ed.). Beirut: Mu'ssassatAl-Resālah.

  Al-Malikī, M. (1415). *Al-Taqrīb wa Al-Irshād*. M. Al-Diwīsh. (n.p.).
- Mākūlā, A. (1411). *Al-Ikmāl fī raf' al-Irteyāb an al-mo'talef wa al-mokhtalef fī al-asmā' wa al-kuna wa al-ansāb*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Qur'an.
- Sezkīn, F. (1412). *Tārīkh al-turāth al-arabī*. Riyādh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Zādah, Tāsh. (1961). *Tabaqāt al-fuqahā'* (2nd ed). Beirut: MaTba'at Al-Zahrā' Al-Hadīthah.

Al-Aqīlī, O. (1980). *Bughyat al-Talab fī tārīkh Halab*. S. Zakār (Ed.). Beirut: Dār Al-Fikr.

- Al-Shafi'ī, I. (1403). *Al-Tabsirah fī uSūl al-fiqh*. M. Hītū (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikr.
- Al-Shāfi'ī, M. (1418). *Tashnīf al-masāmi' be jam' al-jawāmi'*. S. Abdulazīz & A. Rabī ' (Eds.). Egypt: Mu'ssassat QurTubah.
- Al-Shafi'ī, A. (1349). *Tārīkh Baghdād*. Cairo: MaTba'at Al-Sa'ādah.
- Al-Shīrāzī, A. (1406). *SharH al-aDHud ala mukhtaSar Ibn Al-Hājeb*. Sh. Ismā'īl (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Kulīat Al-Azharīah.
- Al-Subkī, T. & Al-Subkī, T. (1404). *Al-Ibhāj sharH al-menhāj*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Taymeyyah, A., Al-Taymeyyah, A. & Al-Taymeyyah, A. (n.d.). *Al-Muswadah fī uSūl al-fiqh*. M. Abdulhamīd (Ed.). Beirut: Dār Al-Ketāb Al-Arabī.
- Al-Th'ālibī, A. (1422). *Fiqh al-lughah wa sir al-arabeyyah*. A. Al-Mahdī (Ed.). Beirut: Ihya' Al-Turāth Al-Arabī
- Al-Thahabī, M. (n.d.). *Tadhkerat al-huffādh*. A. Al-Ma'lamī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Ya'qūbī, A. (1422). *Al-Buldān*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Zarkalī, Kh. (1992). *Al-A'lām* (10th ed.). Beirut: Dār Al-Elm le Al-Malayīn.

- Al-Shāfe‘ī, M. (1400). *Al-Mankhūl min ta ʿliqāt al-uSūl* (2nd ed). M. Hītū (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikr.
- Al-Shāfe‘ī, M. (1414). *Al-BaHar Al-MuHīT*. Scientists Committee of Al-Azhar (Ed.). Cairo: Dār Al-Kutbī.
- Al-Shāfe‘ī, M. (1416). *Nehayāt al-woSūl fī derātat al-uSūl*. S. Al-Yousef & S. Al-SuwayyeH (Eds.). Makkah: Al-Maktabah Al-Tejāreyyah.
- Al-Shāfe‘ī, M. (1418). *Qawāti ‘ al-adillah fi uSūlal-fiqh*. A. Al-Hakamī & A. Al-Hakamī (Eds.). (n.p.).
- Al-Shāfe‘ī, O. (1992). *Tabaqāt al-fuqahā’*. M. Najīb (Ed.). Beirut: Dār Al-Bashā’er Al-Islameyyah.
- Al-Shāfe‘ī, R. (1399-1401). *Al-MaHSūl fī elm al-uSūl*. T. Al-Alwānī (Ed.). Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Al-Shāfe‘ī, S. (1377). Al-Talwīh ala Al-TawDHīh. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Shāfe‘ī, S. (1407). *Ijmāl al-eSābah fī aqwāl al-SaHābah*. M. Al-Ashqar (Ed.). Kuwait: Markaz Al-Makhtūtāt wa Al-Turāth be Jam‘eyat IHya’ Al-Turāth Al-Islāmī.
- Al-Shāfe‘ī, S. (1407). *Jāmi ‘ Al-Tahseil fi Ahkām Al-Marāsil* (2nd ed). H. Al-Salafī (Ed.). Beirut: Alam Al-Kutub.
- Al-Shāfi‘ī, A. (1418*). Al-Burhān fī uSūl al-fiqh* (4th ed.). A. Al-dīb (Ed.). Ciro: Dār Al-Wafā’.

- Al-Qurashī, A. (1413). *Al-Jawāhir Al-MuDHī'ah fī Tabakāt Al-Hanafeyyah* (2nd ed). A. Al-Helū. Cairo: Hajr.
- Al-Safadī, Kh. (1420). *Al-Wāfī be al-wafeyyāt*. A. Arnā'uT & T. MuStafā (Eds.). Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth.
- Al-Sakhāwī, M. (n.d.). *Al-DHaw' al-lāme' le ahl al-qarn al-tāse'*. Cairo: Dār Al-Ketāb Al-Islāmī.
- Al-Shāfe'ī, A. (1408). *SharH Al-luma'*. A. Turkī (Ed.). Dār Al-Garb Al-Isālmī.
- Al-Shāfe'ī, A. (1410). *Al-MuHaqiq min elm al-uSūl fema yata'allaq be af'āl al-rasūl* (2nd ed). A. Al-Kūwītī (Ed.). Egypt: Mu'ssassat QurTobah.
- Al-Shāfe'ī, A. (1417). *Al-Talkhīs fī uSūl al-fiqh*. A. Al-Nībalī & Sh. Al-Amrī (Eds.). Beirut: Dār Al-Basha'er Al-Islameyyah.
- Al-Shāfe'ī, A. (n.d.). *Tabaqāt al-shāfe'yyah al-kubrā* (2nd ed). Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Al-Shāfe'ī, I. (1377). *Al-Luma'* (3rd ed). Cairo: Maktabat Al-Bābī Al-Halabī.
- Al-Shāfe'ī, I. (1970). *Tabaqāt al-fuqahā'*. M. Manzhūr & E. Abbās (Eds.). Beirut: Dār Al-Rā'ed Al-Arabī.
- Al-Shāfe'ī, Kh. (1403). *TalqīH al-fuHūm fi tanqīH Seyagh al-umūm*. A. Al-Alsheīkh (Ed.).
- Al-Shāfe'ī, M. (1322). *Al-MustaSfā min elm al-uSūl*. Bulāq: Al-MaTba'ah Al-Amīreyyah & Beirut: Dār Sāder.

- Al-Māleki, M. (2001). *IyDHāH al-maHSūl men burhān al-uSūl.* A. Al-Tālebī (Ed.). Beirut: Dār Al-Garb Al-Islāmi.
- Al-Malekī, O. (1405). *Muntaha al-woSūl wa al-amal elmay al-uSūl wa al-jadal*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al_Mālikī, S. (1415). *Ihkām al-fuSūl fī ahkām al-uSūl* (2nd ed). A. Turkī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Mālikī, M. (n.d.). *AHkām Al-Qur'ān*. M. ATā (Ed.). Beirut:Dār Al-Fikr.
- Al-Manjam, I. (1408). *Akām al-murjān fī thikr al-mdā'en al-mashhūrah fī kul Makān*. Beirut: Alam Al-Kutub .
- Al-MoSelī, O. (n.d.). *Al-Kasā'es* (4th ed.). Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Al-mu'tazilī, A. (1385). *Al-Mughnī*. Cairo: Maktabat Al-Bābī Al-Halabī.
- Al-Mu'tazilī, M. (1384). *Al-Mu'tamad fī uSūl al-fiqh*. M. Hamīdallah, M. Bakr & H. Hanafī (Eds.). Damascus: Al-Ma'had Al-Elmī Al-Faransī le Al-Derāsat Al-Arabeyyah.
- Al-MuSilī, O. (1373). *Al-Munsif sharH kitāb al-taSrīf le Al-Māzinī*. Dār EHyā' Al-Turāth Al-Qadīm.
- Al-Nesafī, O. (1311). *Talabat al-Talabah*. Baghdad: Al-MaTba'ah Al-Aāmirah.
- Al-Nīsābūrī, M. (1374). *SaHīH Muslim*. M. Abdulbāqī (Ed.). Istanbul: Al-Maktabah Al-Islāmeyyah.
- Al-Qazwīnī, Z. (n.d.). *Athār al-belād wa akhbār al-ebād*. Beirut:Dār Sāder.

- Al-Hindī, M. (1324). *Al-Fawā'id al-baheyyah fī tarājim al-Hanafeyyah*. Egypt: MaTba'at Al-Sa'ādah.
- Al-Hnafī, M. (1426). *Al-Taqrīr le uSūl fakhr al-Islām Al-Buzdawī*. A. Hamid (Ed.). Kuwait: Minisry of Islamic Affairs and Endwmens.

  Al-Hāj, I. (1316). *Al-Taqrīr wa al-tahbīr be sharH al-tahrīr*. Egypt: Al-MaTba'ah Al-Kubrā Al-Amīreyyah.
- Al-Jarjānī, H. (1407). *Tārīkh Jarjān* (4th ed.). M. Khān (Ed.). Beirut: Alam Al-Kutub.
- Al-Jawzī, A. (1412). *Al-Muntazhim fī tarīkh al-mulūk wa al-umam*. M. ATa (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Kattānī, A. (1402). *Fahras al-fahāris wa al-athbāt wa m'jam al-ma'ājem wa al-mashīkhāt wa al-musalsalāt* (2nd ed). I. Abbās (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Isālmī.
- Al-Malekī, A. (1414). *SharH tanqīh al-fuSūl* (2nd ed.). T. Sa'ad (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Kuleyāt Al-Az-hareyah.
- Al-Malekī, A. (1996). *Al-Muqaddimah fī al-uSul*. M. Al-Sulaymānī (Ed.). Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Malekī, I. (n.d.). *Al-Mūwāfaqāt*. A. Darrāz (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Al-Mālekī, M. (1415). *AreDHat al-aHwadhī sharH saHīH al-tirmidhī*. Beirut: Dār Ehyā' Al-Turāth Al-Arabī.

- Al-Hanafī, T. (1403). *Al-Tabaqāt al-sunneyyah fi tarājim al-Hanafeyyah*. A. Al-Helū (Ed.). Riyadh: Dār Al-Refā'i.
- Al-Hanbalī, A. (1414). *RawDHat Al-Nāzhir wa janat Al-Manāzher fī uSūl al-fiqh* (2nd ed). A. Al-Namlah (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Hanbalī, A. (1420). *Al-WāDHiH fī uSūl al-fiqh*. A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'ssassat Al-Resālah.
- Al-Hanbalī, A. (1425). *Dhayl Tabaqāt al-Hanabilah*. A. Al-Othaimīn (Ed.). Al-Obaīkān library.
- Al-Hanbalī, M. (1408*). Al-Taqyīd le ma'refat rowat al-sunan wa al-masānīd*. K. Al-Hūt (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanbalī, M. (1410). *Al-Eddah fī uSūl al-fiqh*. A. Al-Mubārakī (Ed.). (n.p.).
- Al-Hanbalī, M. (1413). *Al-InteSār fī al-masā'el al-kebār*. S. Al-Omaīr (Ed.). Maktabat Al-Obīkān.
- Al-Hanbalī, M. (1420). *USūl Ibn MufleH*. F. Al-SadHān (Ed.). Maktabat Al-Obīkān.
- Al-Hanbali, M. (1421). *Al-Tamhīd fī uSūl al-fiqh* (2nd ed.). M. Abu Amshah & M. Ibrāhīm (Eds.). Makkah: Al-Maktabah Al-Makeyyah & Beirut: Mu'ssassat Al-Rayan.
- Al-Hanbalī, S. (1410). *SharHmukhtaSar al-rawDHah*. A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'ssassat Al-Resālah.

Al-Shāfe'ī, M. (1993). *TawDHīh al-mushtabah fī DHabT asmā' al-ruwāt wa ansābuhum wa alqābuhum wa kunāhum.* M. Al-Arkasūsī (Ed.). Beirut: Mu'ssassat Al-Resālah.

- Al-Hanafī, M. (1413). *Kashf al-zhunūn an asāmī al-kutub wa al-funūn*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanafī, M. (1414). *USūl Al-Sarkhasī*. A. Al-Afghānī (Ed.) Lebanon: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanafī, M. (1424). Al-MuHīT al-burhānī fī al-fiqh al-nu'mānī. A. Al-Jundī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanafī, M. (n.d.). *FatH Al-Qadīr le al-aājiz al-faqīr*. Cairo: Maktabat Al-Bābī Al-Halabī.

Al-Hanafī, J. (1405). *Al-FuSūl fi al-uSūl*. O. Al-Nashmī (Ed.). Kuwait: Ministry of Islamic Affairs and Endwmens.

- Al-Hanafī, M. (n.d.). *Mīzān al-uSūl fi natā'ej al-uqūl*. M. Abdulbar (Ed.). (n.p.).
- Al-Hanafī, O. (1313). *Tabyīn al-Haqā'eq sharH kanz al-daqā'eq*. Bulāq: Al-MaTba'ah Al-Amīreyyah.

Al-Hanbalī, A. (1421). *Al-TaHbīr sharH al-taHrīr fī uSūl al-fiqh*. A. Al-jebrīn, A. Al-Qarnī & A. Al-SarraH (Eds.). Riyadh:Maktabat Al-Rushd.

- Al-Hanafī, O. (1421). *Taqwīm al-adellah fī uSūl al-fiqh*. Kh. Al-Mīs (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanafī, Sh. (1398). *Al-MabsūT* (3rd ed). Beirut: Dār Al-Ma'rifah.

- *Al-Fahras al-shāmil le al-turāth al-arabī al-islāmī al-makhTūT: al-fiqh wa uSūluh*. (1420). Amman: Mu'ssassat Al-albayt.
- Al-Farra', M. (1419). *Tabaqāt al-Hanābilah*. A. Al-Othīmīn (Ed.). Riyadh: Al-Amānah Al-Amah le al-me'aweyah.
- Al-Fayūmī, A. (1987). *Al-MiSbāH al-munīr fī gharīb al-sharH al-kabeīr*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- Al-Hamadānī, A. (1416). *Al-Buldān*. Y. Al-Hādī (Ed.). Beirut: Alam Al-Kutub.

  Al-Hanafī, A. (1412). *Tāj Al-Tarājem fī man Sannaf men Al-Hanafeyyah*. I. Saleh (Ed.). Damascus: Dār Al-Ma'mūn le Al-Turath.
- Al-Hamīdī, A. (1426). *Tabaqāt al-Hanafeyah. M. Al-SarHān* (Ed.). Baghdad: Dīwān Al-Waqf Al-Sunnī.
- Al-Hanafī, A. (1418). *Badī' al-nezhām al-jāmi' bayn ketābī Al-Buzdawī wa Al-IHkām*. S. Al-Selmī (Ed.). Umm Al-Qurā University.
- Al-Hanafī, A. (n.d.). *Badā'i' al-Sanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hanafī, A. (n.d.). *Kashf al-asrār an uSūl fakhr al-Islām Al-Buzdawī*. Dār Al-Ketāb Al-Islāmī.
- Al-Hanafī, M. (1289). *FuSūl al-badā'e' fi uSūlal-sharā'e'*. MaTba'at YaHya Afandī.
- Al-Hanafī, M. (1351). *Taysīr al-taHrīr sharH ketāb al-taHrīr*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah & Cairo: Al-Bābī Al-Halabī.

- Al-Ba‘lī, A. (1422). *Al-MukhtaSar fī uSūl al-fiqh alā madh-hab al-Imām Ahmad ibn Hanbal* (2nd ed). M. Baqā (Ed.). Umm Al-Qura University.
- Al-Ba‘lī, A. (1423). *Al-Qawā ‘id al-uSūleyyah*. A. Al-Shahrānī & N. Al-Ghāmdī (Eds.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Bagdadī, A. (1409). *Qawā ‘id al-uSūl wa ma ‘āqid al-fuSūl*. A. Al-Hakamī (Ed.). Umm Al-Qura University.
- Al-Baghdādī, I. (1413). *Hadeyat al-arefīn asmā’ al-mu’alefīn wa āthār al-muSanifīn min kashf al-zhunūn*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Baghdādi, I. (1413). *IyDHāh al-maknūn fī al-dhayl ala kashf al-zhunūn*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Baghdādī, Y. (1995). *Mu ‘jam al-buldān* (2nd ed). Beirut: Dār Sāder.
- Al-Bar, A. (1402). *Al-Tamhīd lima fī al-mowaTa’ men al-ma ‘ānī wa al-asānīd* (2nd ed). Moroccan Ministry of Religious Endowments (Eds.). Morocco: Matba‘at FaDHālah.
- Al-Demashqī, M. (n.d.). *KhulaSat Al-Athar fī A ‘yān al-qarn al-Hādī ashar*. Beirut: Dār Sāder.
- Al-DHahabi, M. (1413). *Sayr a ‘lām al-nobalā’* (9th ed). Sh. Al-Arna’ūt (Ed.). Beirut: Mu’ssassat Al-Resālah.
- Al-DHaHabī, Sh. (2003). *Tārīkh al-Isālm*. B. Ma‘rūf (Ed.). Dār Al-Garb Al-Isālmī.

Brockelman, C. (1990). *Tārīkh al-adab al-arabī*. Cairo: Al-Hay’ah Al-Masreyyah le al-ketāb.

Arabic References

- Al-Amedī, S. (1402). *Al-IHkām fī uSūl al-aHkām* (2nd ed.),A. Afīfī (Ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.

  Al-Shūkānī, M. (1413). *Irshād al-fuHūl ila taHqīq al-Haq men elm al-uSūl*. Sh. Ismā'īl (Ed.). Cairo: Dār Al-Kutbī.
- Al-Andalusī, A. (1403). *Mu'jam ma esta'jam min asmā' al-belād wa al-mawāDHe '* (3rd ed). Beirut: Alam Al-Kutub.
- Al-Andalusī, A. (1404). *Al-IHkām fī uSūl al-aHkām*. A. Shāker (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Afāq.
- Al-AnSāri, A. (1322). *FawātiH al-raHmūt sharH muslim al-thubūt*. Bulāq: Al-MaTba'ah Al-Amīreyyah.
- Al-Asfahānī, M. (1419). *Al-Kāshif an al-maHsūl*. A. Abdulmawjūd & A. Mo'awaDH (Eds.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Asqalānī, A. (1408). *FatH Al-Bārī be SharH SaHīH Al-Bukhārī* (4th ed). M. Al-KhaTīb (Ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Salafeyyah.
- Al-Asqalānī, A. (1408). *Hadī al-sārī muqaddimat fatH al-bārī* (4th ed). M. Al-KhaTīb (Ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Salafeyyah.
- Al-Asqalānī, A. (1418). *Al-Mu'jam al-mufahras*. M. Al-Mayādīnī (Ed.). Beirut: Mu'ssassat Al-Resālah.
- Al-ATār, Y. (1421). *Ghurar al-fawā'id al-majmo'ah fī bayān ma waqa'fī saHīH Muslim min al-asānīd al-maqtu'ah*. S. Al-Humaid (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Ma'ārif.

Fundamentalist Sayings of Abū Abdullah Al-Jarjānī Al-Hanafī(Died in 398 AH) (Collection and Study)

Dr. Hishām MuHammad Suleimān Al-Saʿīd
Department of Fundamentals of Jurisprudence
College of Sharīʿah
Al-Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract:

The second century beginning of the true origination of the science of jurisprudence at the hands of Imam Shafi'i (T / 204 AH), and his message was launched efforts of scientists in their writings fundamentalism, and saw the third and fourth century AD mobility scientifically rapidly evolved with the jurisprudence landmarks in terms of curriculum and content, and emerged In the two centuries and a multitude of asset scientists at the level of doctrines whole, and varied efforts in this regard, and the scientists tap them memorable role in enriching this science and highlight its features, and emerged in this era Fakih fundamentalist Hanafi, Abu Abdullah Muhammad ibnYahyaJarjaani (d. / 398 AH), had a number of views distinctive fundamentalism that interested in transferring some assets scientists, but noted the special attention of the Hanbali scholars transfer the views of the Hanafi world, on the face did not see him when others have to stop researcher at thirty-four word fundamentalist of Gerjani, and he documented the authentic sources, and compare it with the views of fundamentalists in these issues, and to highlight the basing all say, a contribution of a researcher at the service of the views of this imam .

التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين
دراسة وصفية مقارنة

د. ناصر بن عبدالله بن سعيد الودعاني

قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين
دراسة وصفية مقارنة

د. ناصر بن عبدالله بن سعيد الودعاني
قسم الشريعة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يعتقد كثير من المهتمين بهذا الشأن أن دعوات تجديد الاجتهاد أفكار من ابتداع المتأخرين، وأنّ الأوائل من أئمة أصول الفقه حين أسسوا قواعد الاجتهاد أغفلوا هذا الجانب، والحق أن من تعمق في مفهوم مصطلح الاجتهاد عندهم وتأمل ما استقر لديهم من مسائله، يظهر له العلاقة الوطيدة بين أصل الاجتهاد في الشريعة وضرورة التجديد فيه.

أهداف البحث:

ولهذا فإنّ المقصود الأهم من هذا البحث البرهنة على حقيقة هذا الفرض، ببيان التلازم الحتمي بين هذين المصطلحين: الاجتهاد، التجديد، من خلال التأمل العميق في مفهوم هذين المصطلحين والوصف التاريخي لما قرره الأصوليون قديماً وحديثاً من قواعد الاجتهاد ومسائله.

المقدمة

الحمد لله الحكيم الرحمن الذي أكمل لنا الدين وجعلنا مسلمين، والصلاة والسلام على من أرشدنا إلى الحق المبين، محمد بن عبدالله وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الغر الميامين وعلى من سار على نهجه واتبع سبيله إلى يوم الدين وبعد :

فإنّ من خصائص ديننا الخاتم صلاحيته الدائمة للأفراد والجماعات في العاجل والآجل، غير متوقف على أحد بعينه يضل بضلاله أو ينتهي بانتهاء أجله، بل بما أودع الله تعالى فيه من صفات ذاتية وركائز لازمة تجعله خالصاً ومخلّصاً وصالحاً للاستمرارية والفعالية، وإن من أهم ركائزه – بعد النصوص المقدسة – اجتهاد الرأي وعمل العقل المستمد منها[1]، والإيمان ببقاء بابه مفتوحاً متحتم لديمومة النهل من معينه الذي لا ينضب.

ولهذا واكب الاجتهاد – بما أودع الله تعالى فيه من قدرة على المرونة والتجدد الدائم – ما واجهته الأمة – على امتداد تاريخها – من متغيرات فكرية ومشكلات اجتماعية، فكان وسيلتها الناجعة وحلها الأمثل، حتى ابتلي في زمن الركود الفقهي – والذي كان في نهاية القرن الرابع الهجري[2] – بشيوع الجمود والتقليد والعزوف عن الاجتهاد والتجديد، ثم لما قامت دعوات الإصلاح والتحديث – على اختلاف مشاربها وانتماءاتها ومصداقيتها – ظن بعض من لم يتتبع ويحلل وينظر ويتأمل أنّ تجديد وسائل الاجتهاد أفكار من ابتداع المتأخرين، وأنّ الأوائل من الأصوليين حين أسسوا قواعد الاجتهاد أغفلوا هذا الجانب، والحق أن من تعمق في مفهوم الاجتهاد عندهم وتأمل فيما استقر من مسائله لديهم، ظهرت له العلاقة الوطيدة والتلازم الذي لا انفكاك منه بين أصل الاجتهاد في الشريعة وضرورة التجديد فيه.

---

(١) ينظر: الرسالة للشافعي ص ٥٠١.

(٢) ينظر: حجة الله البالغة ١/ ٤٣٩، مناهج الاجتهاد في الإسلام د.محمد سلام مدكور ١/ ٤٧، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د.محمد فوزي فيض الله ص ٨، تعليقات الشيخ عبدالله دراز على الموافقات ١/ ٥.

وحتى لا يكون هذا الرأي ادعاءً بغير دليل قامت هذه الدراسة الموسومة "التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين"، ببرهنة ذلك الفرض، ببيان التلازم الحتمي بين هذين المصطلحين: الاجتهاد، التجديد، من خلال التأمل العميق في دلالة كل منهما وتتبع النصوص الشرعية والتوصيف التاريخي لما قرره الأصوليون قديماً وحديثاً من قواعد الاجتهاد ومسائل التجديد.

ولهذا الموضوع فوائد أخر من بينها:

- إظهار خطورة الاصطلاحات وفهم دلالاتها وبيان تأثيرها، خلافاً لما قد يتبادر من تقرير بعضهم: لا مشاحة في الاصطلاح[1]، فإنّ جواز ذلك مرتبط بضوابط من بينها فهم المعاني وسلامتها ومبانيها من معارضة الشرع المطهر[2]، يقول ابن تيمية: "من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها"[3].

- الوقوف على دلالة هذين المصطلحين لغوياً وأصولياً، وصولاً إلى فهم أدق وتحرير أعمق لمعاني الألفاظ ومعرفة آثارها، قد يشكل دعوة مفتوحة للباحثين لإعادة دراسة ما يماثلها من عبارات واصطلاحات والتأمل في دلالاتها.

- أن باب الاجتهاد مما تعم به البلوى مكاناً وزماناً، لأنه من المسائل الأصولية ذات التأثير المباشر في حياة الناس، ولهذا تتوافر الدواعي على الاهتمام به ودراسته، ومصداق ذلك النظر في عدد ما أُلف فيه من مؤلفات وحرر لأجله من مصنفات.

- أنه من الموضوعات العملية التي تظهر بجلاء تأثير القواعد الأصولية على المكلفين وترد على ادعياء النظرية في علم أصول الفقه.

---

(١) ينظر: المستصفى ٢١٣/١، شفاء الغليل ص ٣٧٦، حاشية التفتازاني على العضد ١/ ١٩٧، البحر المحيط ١/ ١٨٢ و٣/ ٤١٥، إعلام الموقعين ٢/ ٢٤٠، الموافقات ١٩٦/١.

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم ٣٥/١.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٤١٩، و ينظر: إعلام الموقعين ١/ ٢٩.

- أن فكرة إثبات التلازم بين المصطلحين – على أهميتها – لم تحظ بما تستحقها من الدراسة الأكاديمية والبحث العلمي الجاد سوى الإشارة إليها في بعض المقالات والكتابات المقتضبة التي كان موضوعها الأصلي إثبات أهمية تجديد الاجتهاد وأنه مطلوب شرعي وواقعي ملح ، كما في مقال للأستاذ الدكتور عبدالعزيز التويجري بعنوان : الاجتهاد والتجديد والحداثة : رؤية إسلامية في أفق مستقبلي . أو كان هدفها وصف مناهج التجديد في أصول الفقه وتقويمها ، كما في رسالة الدكتوراه للباحث هزاع بن عبد الله الغامدي الموسومة بـ "محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: دراسةً وتقويماً" والتي كانت عرضاً مفصلاً للآراء المختلفة في قضية التجديد الأصولي ، مؤكداً تفرقها في اتجاهات ثلاثة : عقلانية ، وواقعية ، وعصرانية ، شارحاً أهدافها وأصولها الفكرية وخطورة ما قد يؤدي إليه بعضها من هدم الدين بدعوى تجديد أصول الفقه، وصولاً إلى ما رآه منهجاً وسطاً بين تلك المدارس. فهذه الدراسات وأمثالها تختلف موضوعاً وهدفاً عن هذه الدراسة التي بين أيدينا ، فإن هدفها إثبات فرضية التلازم الحتمي بين الاجتهاد والتجديد وأنه لا انفكاك بينهما ، لا في بيان أهمية التجديد ولا في بيان مدارسه ومقاصد روادها . ولهذا رأيت أن من الأولى تخصيصها بدراسة تساهم في سد هذا النقص حسب الوسع والطاقة .

خطة البحث :

وقد انتظمت هذه الدراسة – بعد هذه المقدمة – في : ثلاثة مباحث ، وخاتمة .

أما المبحث الأول : ففي تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد .

والمبحث الثاني : في تحرير المراد بمصطلح التجديد .

والمبحث الثالث : في براهين التلازم بين الاجتهاد والتجديد .

والخاتمة : في تلخيص نتائج الدراسة وأهم توصياتها .

منهج البحث :

وللوصول إلى أفضل النتائج ارتضيت فيه المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على تتبع النصوص الشرعية والتطور التاريخي لمفهومي الاجتهاد والتجديد ثم تحليل معاني هذين المصطلحين ؛ للتحقق من علاقتهما ببعضها واستنتاج ثمرات هذه الدراسة .

كما التزمت في هذه الدراسة بأمور من بينها :

- حرصت على استقراء مصادر الموضوع ومراجعه المتقدمة والمتأخرة ما أمكن ، مع الاعتماد عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل مسألة بحسبها.

- مهّدت لكل مسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك وبحثت المسائل حسب ما يناسب المقام، من غير تطويل ولا إخلال.

- إن كان معتمد الأقوال أحاديث أو آثار، كتبتها كما هي في كتب السنة المعتمدة، لا على وفق نقل أهل الأصول ثم خرّجتها منها ، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

- كتبت معلومات البحث بأسلوبي، إلا عند قصد البرهنة على صحة ما استنبطته عن الأصوليين، فقد نقلت من نصوصهم ما يثبت قولي. فإن لم اضطر إلى ذلك اكتفيت بالإحالة إلى مصادرهم.

- وثقت نسبة الأقوال إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

- بيّنت المعاني اللغوية الغريبة الواردة في البحث، بالرجوع إلى مصادر اللغة المعتمدة.

- وضّحت المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث، بالرجوع إلى كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح.

- تكون الإحالة إلى المصدر – في حالة النقل منه بالنص – بذكر اسمه والجزء والصفحة. أمّا في حالة النقل عنه بالمعنى، فإني اذكر ذلك مسبوقاً بكلمة: ينظر.

- لم أذكر في الهامش المعلومات المتعلقة بالمرجع، كالناشر ورقم الطباعة، ومكانها، وتاريخها، ونحوها؛ مكتفياً بذكرها في فهرس المصادر والمراجع.

- اعتنيت بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض أو إحداث لبس أو احتمال، واعتنيت بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية والإملائية والنحوية، حسب الوسع والطاقة، مع استخدام علامات الترقيم المختلفة في مواضعها؛ لأهميتها في سرعة فهم المعنى وتجليته وبالله التوفيق.

* * *

المبحث الأول

تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد

من أوجه ظهور التلازم بين الاجتهاد والتجديد، التبصر في مفهوم كل منهما منذ كان معنىً لغوياً مجرداً ثم ما طرأ عليه من تغيير لدى متقدمي الأصوليين ومتأخريهم، ولهذا قسمت هذا المبحث – المخصص لتصور المصطلح الأول – إلى ثلاثة مطالب، وهي :

المطلب الأول: في تحرير المراد بالاجتهاد في اللسان العربي .

المطلب الثاني : في تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد لدى متقدمي الأصوليين .

المطلب الثالث : في تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد لدى متأخري الأصوليين .

المطلب الأول

تحرير المراد بالاجتهاد في اللسان العربي

الاجتهاد: افتعال من الجَهْد بفتح الجيم، والضم لغة فصيحة فيه، ويطلق في اللغة على معان أربعة، وهي :

المعنى الأول : الجهد بمعنى المشقة وما يقاربها . وكل ما جَهَد الإنسان من مرض أو أمر شاق فهو مجهود . ومن إطلاقات المجهود : اللبن الذي أخرج زُبده، ولا يكون ذلك إلا بمشقة ونصب[1] .

المعنى الثاني : الجهد بمعنى الطاقة . يُقال: اجهد جُهْدك يعني: طاقتك . وجهد الرجل ومجهوده : أقصى قوته وطوقه[2] . وفي التنزيل : ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [3] قَالَ الفراء : الجُهد: الطَّاقة، تقول: هذا جُهدي، أي: طاقتي[4].

---

(١) ينظر مادة " جهد" في : العين ٣/٣٨٦، مقاييس اللغة ١/٤٨٦-٤٨٧، تهذيب اللغة ٦/٢٦، الصحاح ٢/٤٦٠-٤٦١، المجمل لابن فارس ١/٢٠٠، القاموس المحيط ص٣٥١ .

(٢) ينظر مادة " جهد" في : جمهرة اللغة ١/٤٥٢، المجمل لابن فارس ١/٢٠٠، القاموس المحيط ص٣٥١.

(٣) من الآية (٧٩) من سورة التوبة .

(٤) ينظر مادة " جهد" في : تهذيب اللغة ٦/٢٦، الصحاح ٢/٤٦٠-٤٦١.

المعنى الثالث : الجهد بمعنى الغاية . تقول: جَهَدْتُ جهدي، واجتهدتُ رأيي ونفسي حتّى بلغتُ مجهودي وغاية أمري ومنتهاه. وجهدت فلاناً وأجْهدتُه على أن يفعل كذا إذا حَملته على أن يبلغ مجهوده. وَالرجل جَاهد فِي أمره : إذا كان جاداً فِيهِ. وأجْهَدَ القومُ علينا في العداوة : بلغوا غايتها. وجاهدتُ العدو مجاهدة : قاتلته[1] .

المعنى الرابع : الجهد بمعنى القليل . ومنه جهد العيش ، وهو الشيء القليل الذي يعيش به المقُلّ[2]. قال الأزهري: " قال الله جل وعز : ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ﴾ (٧٩) [3] على هذا المعنى "[4] .

ولا يكاد يظهر فارق كبير بين المعاني الثلاثة الأول ؛ لارتباط ما بينها ، كما أن علاقتها بدلالة الاجتهاد الاصطلاحية ظاهرة أيضاً ؛ فإن الاجتهاد لا يكون إلا ببذل غاية الوسع والطاقة وتحمل المشقة . قال الجوهري:" الاجتهادُ والتَجاهُدُ : بذل الوُسع والمجهود "[5].

المطلب الثاني

تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد لدى متقدمي الأصوليين

من المعلوم أن وصف المتقدمين أمر نسبي تختلف فيه المذاهب والأشخاص والأوقات ، ولذا يصلح أن نطلق المتقدمين على المتأخرين؛ بالنظر إلى من بعدهم ، وأن نطلق المتأخرين على المتقدمين ؛ بالنظر إلى من قبلهم[6]. لكن ذلك لا يمنع أن نقرّ بواقعية طبقات الأصوليين التاريخية ؛ إذ لاشك في تقدم بعضهم على غيره زمناً وسبقاً[1]

---

(١) ينظر مادة " جهد" في : العين ٣/ ٣٨٦ ، تهذيب اللغة ٦/ ٢٦ ، جمهرة اللغة ١/ ٤٥٢ .

(٢) ينظر مادة " جهد" في : العين ٣/ ٣٨٦ ، ، القاموس المحيط ص ٣٥١ .

(٣) من الآية (٧٩) من سورة التوبة .

(٤) ينظر مادة " جهد" في : تهذيب اللغة ٦/ ٢٦ .

(٥) ينظر مادة " جهد" في : الصحاح ٢/ ٤٦٠-٤٦١ .

(٦) ينظر : الكليات ص ٥١١ .

وسبقاً[1]، ويمكننا أن نحدد القرن الرابع الهجري ليكون فصل ما بين العصرين[2]، وهو ما يجعل النظر في معظم المصنفات الأصولية التي بين أيدينا غير كافٍ للتحقق من دلالة مصطلح الاجتهاد عند المتقدمين، وعلينا الرجوع – في سبيل تحرير المراد به عندهم – إلى سياقاته في كلام الشارع الحكيم والصحابة الكرام وما تيسر من مصنفات الأوائل كرسالة الشافعي – رحمه الله – ومن قارب زمنه.

وقد ظهر لي بعد التتبع والتأمل أن الاجتهاد يطلق عندهم ويُراد به أحد معنيين:

أما المعنى الأول للاجتهاد عند المتقدمين: فإطلاقه على بذل المجهود في طلب مقصود ما غير منصوص عليه بدلالة الفهم والعقل.

وهو ما يمكن فهمه في مثل توجيه عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لأبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – حين ولاه قضاء البصرة: "الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله فيما ترى وأشبهها بالحق"[3] فلم يخصّ – رضي الله عنه – نظر المجتهد في موضوع معين، بل عليه – في كل ما لم يجد فيه نصاً – فهم الواقع والفقه

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ١٠١/١، مجموع الفتاوى ٢٦/١٣ و٤٠١/٢٠، البحر المحيط ٦/١ و٢٣٥/٤، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٨١، كشف الظنون ١٢٨١/٢– ١٢٨٣.

(٢) ينظر: كشف الظنون ١٢٨١/٢– ١٢٨٣، الكليات ص ٥١١، علم أصول الفقه للدكتور أحمد الضويحي ٩/١.

(٣) أخرج كتاب – عمر رضي الله عنه – الدار قطني في كتاب الأقضية والأحكام، من سننه ٢٠٦/٤–٢٠٧، وأخرجه البيهقي في باب لا يحيل حكم القاضي على المقضي له والمقضي عليه ولا يجعل الحلال على الواحد منهما حراماً ولا الحرام على الواحد منهما حلالا، من كتاب الشهادات، من السنن الكبرى ١٥٠/١٠، وقد أورده ابن حجر في الدراية ١٧١/٢ وقوى أصله – في تلخيص الحبير ٢١٥/٤ – بتعدد رواياته. وقال عنه ابن القيم في إعلام الموقعين ٧٢/١: "هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه الحكم والشهادة والحاكم، والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه".

فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به، ثم يطبق عليه ما فهمه من حكم الله تعالى في أمثاله[1].

ولمّا سئل الشافعي رحمه الله "كيف الاجتهاد؟" قال: "إن الله – جل ثناؤه – منّ على العباد بعقول، فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة" ومثّل لذلك بأنه سبحانه" نصب لهم البيت الحرام، وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه، وتأخّيه[2] إذا غابوا عنه ... فكانوا يعرفون – بمنّة – جهة البيت، بمعونته لهم، وتوفيقه إياهم ... وكان عليهم تكلّف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم، ليقصدوا قصد التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالها. فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل – بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه – فقد أدوا ما عليهم"[3] فقرر – رحمه الله – بذلك أن الاجتهاد بمعناه العام يشمل كل مُجتهد فيه بالعقل، مثل تحري جهة القبلة الذي هو غرض كل مصلي. وخلص إلى أنه "لا يكون الاجتهاد أبداً إلا على طلب عين قائمة مغيبة بدلالة"[4].

ومن هذه النقول ونظائرها يظهر أن مرادهم بالاجتهاد عام في نظر كل أمر لا نص فيه بدلالة العقل، أثمر حكماً شرعياً أو غيره.

ومما يتناسب مع هذا المراد ما نقله السمعاني من تعريف بعضهم له بقوله: "الاجتهاد هو طلب الحق بقياس وغير قياس. وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن في الحكم المقصود. وقال بعضهم: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه"[5] وقال: "وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء"[6].

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين ص ٧٣.

(٢) تأخّيه بمعنى: تحرّيه. كما في مادة "أخو" في: القاموس المحيط ص ١٦٢٤.

(٣) الرسالة ص ٥٠١ – ٥٠٣.

(٤) الرسالة ص ٥٠١.

(٥) قواطع الأدلة ٢/٣٠٢.

(٦) قواطع الأدلة ٢/٣٠٢.

والمعنى الثاني للاجتهاد عند المتقدمين : إطلاقه على طلب الحق بالقياس ، مثلما قال الشافعي جواباً لمن سأله مناظراً: " فما القياس ؟ أهو الاجتهاد ؟ أم هما مفترقان ؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد . قال: فما جماعهما ؟ قال : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه . وإذا لم يكن فيه بعينه ، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد . والاجتهاد القياس "[1] وقال في موضع آخر:" الاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء ، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هي القياس "[2] .

وهذا المعنى أخص من الأول ؛ إذ كل اجتهاد بالقياس لابد أن يكون بالرأي والعقل ، وليس كل اجتهاد بالعقل لابد أن يكون بالقياس .

فالاجتهاد عند المتقدمين لا يحده موضوع الفقه ولا يختص بمجال الحكم الشرعي ، بل هو اصطلاح شامل متناول لأمور الدين والدنيا من الجوانب الفقهية أو السياسية أو الاقتصادية أو العلمية أو غيرها . وكأن الجرجاني يريد تقرير اصطلاحهم حينما قال: "الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"[3] .

المطلب الثالث

تحرير المراد بمصطلح الاجتهاد لدى متأخري الأصوليين

لما جاء القرن الخامس الهجري بدأ يتشكل – لدى الأصوليين – مفهوم جديد لمصطلح الاجتهاد ، حيث تقيد في موضوعه بطلب الحكم الشرعي خاصة ، وهذا ما يظهر بجلاء عند استقراء تعريفات المتأخرين منهم، والتأمل في اشتراكها موضوعاً وغاية ، وتمايزها من ناحيتي : كنه الاجتهاد وحقيقته ، ونوع المدرك به.

أما اختلافها من جهة حقيقة الاجتهاد :

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧ .

(٢) الرسالة ص ٥٠٥ .

(٣) التعريفات ص ١٠.

فإنّ تنوع تعاريفهم – من ناحيتها – مبني على أن بعضهم يعتقد أن الاجتهاد لا وجود له إلا بقيام المجتهد به بالفعل، ومنهم من رأى أن قدرة المجتهد عليه – بالقوة القريبة واستعداده للمعرفة بالاستدلال[1]– يحقق كنهه.

وأكثر الأصوليين على الأول؛ ولهذا نجدهم يستعملون العبارات الدالة عليه مثل: استنفاد الطاقة وبذل المجهود واستفراغ الوسع ونحوها، منهم ابن حزم الذي عرّف الاجتهاد بأنه: "استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم"[2]، و الشيرازي :"الاجتهاد في عرف الفقهاء : استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[3] والغزالي الذي عرّفه بأنه:"بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة "[4] والآمدي الذي حدّه بأنه:"استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه "[5].

ومن مال إلى الرأي الثاني اختار تعريفه بمثل عبارة " ملكة " كقول بعضهم عنه " إنه ملكة يقدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية "[6] أو " ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية شريعة أو عملية "[7] وقال المناوي :"ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاآته"[8].

---

(١) ينظر : شرح الكوكب المنير ١/٤٢ .

(٢) الإحكام لابن حزم ٨/١٣٣ .

(٣) اللمع ص ١٢٩، وينظر مثله في : المستصفى ٢/٣٥٠ .

(٤) المستصفى ٢/٣٥٠ .

(٥) الإحكام ٤/١٦٢ .

(٦) اجتهاد الرسول للدكتورة نادية العمري ص ٢٦.

(٧) اجتهاد الرسول للدكتورة نادية العمري ص ٢٦.

(٨) فيض القدير بشرح الجامع الصغير ١/٩.

وأما اختلاف تعريفاتهم من جهة نوع المدرك بالاجتهاد:

فمبني على أن بعض الأصوليين قيد الاجتهاد بتحصيل الظن بالأحكام الشرعية – كما في تعريف ابن الحاجب "الاجتهاد: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"[1]. وقيده آخرون بتحصيل العلم بالأحكام الشرعية، كما في تعريف الغزالي آنف الذكر. وغالب الأصوليين على أنه من أجل إدراك الأحكام مطلقاً، كما في تعريف البيضاوي :"استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"[2] وتعريف الكمال ابن الهمام :"بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً أو نقلياً قطعياً كان أو ظنياً"[3].

وعندي أنّ رأي الجمهور في الجهتين هو الأصح ؛ أما في الأولى فلأن الاجتهاد لا يتحقق معناه لفظاً ولا يظهر خارجاً إلا ببذل المجتهد – بالفعل – وسعه في طلب المقصود. والملكة والقدرة – المقيدة في تعريف الفريق الآخر – بيانٌ لحال المجتهد وشرط في الاجتهاد، فلا يدخل في الحد ؛ لأنه خارج عن الماهية.

كما أحسن الأكثرون في اختيارهم في الثانية ؛ لاتفاقه مع واقع الاجتهاد واشتماله على كافة أنواعه وأما غيره فتعاريف غير جامعة مقيدة بالتحكم من غير مستند[4].

ولهذا – وموافقة لما عليه المتقدمون وليكون عمل المجتهد شاملاً لكافة جوانب الحياة الدينية والدنيوية – فإني اختار تعريف الاجتهاد بأنه : بذل الوسع في طلب المقصود بدلالة معتبرة.

* * *

(١) المختصر بشرح الأصفهاني بيان المختصر ٣/ ٢٨٦، وينظر : كشاف اصطلاح الفنون ١/ ١٠١.

(٢) المنهاج بشرح الإبهاج ٣/ ٢٣٦.

(٣) التحرير بشرح التقرير ٣/ ٢٩١.

(٤) ينظر : التقرير والتحبير ٣/ ٢٩١.

المبحث الثاني

تحرير المراد بمصطلح التجديد

إذ قد تبيّن لنا المراد بالاجتهاد وهو أحد شقي علاقة التلازم في هذه الدراسة، فإنّ من المنطقي أن أشرع في هذا المبحث في شرح الشق الثاني لها على مثل الترتيب السابق، ليكون على ثلاثة مطالب وهي:

المطلب الأول: في تحرير المراد بالتجديد في اللسان العربي.

المطلب الثاني: في تحرير المراد بمصطلح التجديد لدى متقدمي الأصوليين.

المطلب الثالث: في تحرير المراد بمصطلح التجديد لدى متأخري الأصوليين.

المطلب الأول

تحرير المراد بالتجديد في اللسان العربي

التجديد مصدر جدد يجدد، من الجدّة وتستعمل في اللغة على وجوه منها:

الوجه الأول: الجدة بمعنى: الطريقة، فكل طريقة تسمى جُدة وجادة حسية كانت أو معنوية. وجمعُها: الجوادّ بتشديد الدال؛ وإنما سُميت جادّةً لِأَنَّهَا خُطَّةٌ مستقيمةٌ. ومن الحسية: إطلاقهم الجُدة على الطريقة في السماء والجبل. ومن المعنوية إطلاقها على اعتناق الأفكار والآراء، فيقال: ركب فلان جُدةً من الأمر. أي: طريقة ورأياً رآه [1].

الوجه الثاني: الجدة، بمعنى: العظمة والحظ والغنى، ومنه: جدَّ فينا أي: جلّ قدره وعظم. وتقول العرب: فلانٌ صاعدُ الجَدّ، بمعنى: صاعد البختِ والحظّ. وفي التنزيل:

(١) ينظر مادة "جدد" في: تهذيب اللغة ١٠/٢٤٥-٢٤٩، الصحاح ٢/ ٤٥٢-٤٥٤، لسان العرب ٣/١٠٨-١٠٩.

وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا [1] أي : جلال ربنا وعظمته . وقيل: غناه . وقولهم: جددْت تجدُّ ، أي: صرْت ذا حظ وغنى[2].

الوجه الثالث : الجدة بمعنى : الجد والاجتهاد في العمل . نقيض الهزل. يُقال: جَدَّ فلانٌ في أمره: إذا كان ذا حقيقةٍ ومضاء . وأجدَّ الرجلُ وجدّ في أمره يجدُّ: إذا بلغ فيه جدّه ، ومنه يقال: جادّ مُجِدٌّ أي: مُجتهد ، وقد أجدَّ يجد : إذا صار ذا جد واجتهادٍ . ويقال للناقة : إنَّها لمجدّةٌ بالرحل : إذا كانت جادّةً في السَّير[3].

الوجه الرابع : الجدة مصدر الجديد ، نقيض البلى ، يستوي فيه الذكر والأنثى ، لأنه فعيل بمعنى مفعول ، فهو جديد بمعنى مجدد . وجدَّ الشيء يجدُّ وتجدَّد – نقيض خَلَقِه – صار جديداً ، وهو بيّن الجدة . ويقال : فلانٌ أجد ثوباً واستجده : صار به إلى البلى . ويقولون للرجل إذا لبس ثوباً جديداً : أَبْلَّ وأَجِدَّ[4] .

ومن الظاهر أن المعنى الرابع هو أصل التجديد المستعمل عند أهل الاصطلاح ، وأن التجديد عملية إصلاحية لترميم الأشياء الحسية والمعنوية البالية وإعادتها إلى حالتها الأولى ، وكأن البلى لم يؤثر فيها ، وليس لإيجاد أشياء وابتداع أفكار من العدم لم تكن موجودة أصلاً .ويفهم من هذا أن المُجَدد يمرّ بثلاثة أحوال :

الأولى : أنه كان في أول أمره موجوداً بحالة صالحة وجديدة .

الثانية : ثم إنه بلي وتأثر بطول الأمد فصار قديماً .

الثالثة : ثم بالتجديد أعيد إلى حالته الأولى قبل البلى .

---

(١) الآية (٣) من سورة الجن .

(٢) ينظر مادة " جدد" في : العين ٦/ ٧–١٠، تهذيب اللغة ١٠/ ٢٤٥ – ٢٤٩ ، الصحاح ٢/ ٤٥٢–٤٥٤، لسان العرب ٣/ ١٠٧ – ١٠٨.

(٣) ينظر مادة " جدد" في : العين ٦/ ٧–١٠، تهذيب اللغة ١٠/ ٢٤٥ – ٢٤٩ ، لسان العرب ٣/ ١٠٧، ١١٣.

(٤) ينظر مادة " جدد" في : العين ٦/ ٧–١٠، تهذيب اللغة ١٠/ ٢٤٥ – ٢٤٩ ، الصحاح ٢/ ٤٥٢–٤٥٤، جمهرة اللغة ١/ ٤٥٢، لسان العرب ٣/ ١١١ .

المطلب الثاني

تحرير المراد بمصطلح التجديد لدى متقدمي الأصوليين

التجديد من طبيعة الأشياء، وهي حقيقة مسلّمة في الإسلام لا يمكن إنكارها؛ لوروده في أحاديث المعصوم عليه الصلاة والسلام، والتي من أصرحها ما رواه أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها))[1] وعلى هذا فلا يلتفت لمن أنكر إطلاق " التجديد " في الدين؛ سداً لذريعة الانحراف به عما لا يقبله الشارع الحكيم [2].

ولذا لم يجد الأصوليون الأوائل ملامة في استعمال هذا المصطلح في مصنفاتهم، وقد ظهر لي – بالتتبع والاستقراء – أنه كان عندهم على ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: تجديد القول، وهو إحداث قول في مسألة لا سابق له فيها.

ونظيره ما جاء في كلام أبي الحسين البصري: " ولقائل أن يقول: لا أسلم أنّ في المنع من إحداث قول ثالث إجماعاً سابقاً، ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك، فأما مسألة الجد فلا يجوز تجديد قول آخر فيها "[3].

وهي مسألة مشهورة عند الأصوليين في باب الإجماع[4]، ولهم فيها أربعة أقوال:

---

(١) رواه أبو داود في باب ما يذكر في قرن المائة، من كتاب الملاحم من سننه ٤/ ١٠٩، والحاكم في كتاب الفتن والملاحم، من المستدرك ٤/ ٥٢٢، وصححه السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٣٧.

(٢) من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا للدكتور يوسف القرضاوي ص ٢٩.

(٣) المعتمد ٢/ ٤٥.

(٤) تنظر في: الفصول ٣/ ٣٢٩–٣٣٠، شرح العمد ٣/ ٢١١–٢١٩، العدة ٤/ ١١١٣–١١١٦، إحكام الفصول ص ٤٩٦–٤٩٩، شرح اللمع ٢/ ٧٣٨–٧٤١، البرهان ١/ ٧٠٦–٧٠٩، أصول السرخسي ١/ ٣١٠–٣١٩، المنخول ص ٣٢٠–٣٢٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٠٨–١١٢، روضة الناظر ٢/ ٤٨٨–٤٩١، شرح المختصر للعضد ٢/ ٣٩–٤٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦–٣٢٨، الإبهاج شرح المنهاج ٢/ ٣٦٩–٣٧٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٦٤–٢٦٩، إرشاد الفحول ص ٨٦–٨٧.

القول الأول : لجمهور الأصوليين الذين منعوا إحداث المجتهد قولاً جديداً في مسألة لم يكن ضمن أقوال مجتهدي العصر قبله ؛ لأنه خرق لإجماعهم المفهوم من أن الحق محصور فيها لا يخرج عنها [1].

والقول الثاني : لبعض الحنفية والظاهرية وكثير من المتكلمين[2] وقياس قول أحمد عند أبي الخطاب[3] ، حيث سوغوا ذلك للمجتهد ، ولم يعدوه خرقاً للإجماع ؛ لأن اختلاف مجتهدي العصر المتقدم في المسألة دليل كونها اجتهادية ، فساغ اجتهاد من بعدهم فيها.

والقول الثالث : لبعض الأصوليين – منهم الآمدي[4] والرازي[5] وابن الحاجب[6] – ومالوا إلى التفصيل ، بالنظر فيما إذا كان القول الجديد رافعاً لما اشتركت فيه أقوال متقدمي المجتهدين فإنه ممنوع . وإن لم يرفع ما اتفقت عليه أقوال العصر السابق – بأن وافق كل واحد منها من وجه وخالفه من وجه – فهو سائغ .

والقول الرابع : وخصّ بعض الحنفية[7] المنع بمن أحدث قولاً جديداً مخالفاً لأقوال الصحابة – رضي الله عنهم – لا غير ؛ لأنه لا يظن بالصحابة الجهل أصلاً بالقول الحادث ، بخلاف غيرهم[8] .

---

(١) ينظر : المعتمد ٢/ ٤٤ ، العدة ٤/ ١١٣٠، إحكام الفصول ص ٤٩٧، المستصفى ١/ ١٩٩، المحصول ٢/ ١/ ١٧٩، بيان المختصر ١/ ٥٩١، الإبهاج شرح المنهاج ٢/ ٣٦٩.

(٢) ينظر : الإحكام لابن حزم ٤/ ١٥٦، المعتمد ٢/ ٤٤، إحكام الفصول ص ٤٩٧، أصول السرخسي ١/ ٣١٠، المستصفى ١/ ١٩٩، التقرير والتحبير ٣/ ١٠٦، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٠ ، شرح السراج الهندي لمغني الخبازي ص ٣٠٣.

(٣) ينظر: التمهيد ٣/ ٣١١ .

(٤) ينظر : الإحكام ١/ ٢٦٩.

(٥) ينظر : المحصول ٢/ ١/ ١٨٠.

(٦) ينظر : المختصر بشرح الأصفهاني ١/ ٥٩٠.

(٧) ينظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٠، تقرير التحبير ٣/ ١٠٦، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٠، وسمّاه سراج الدين الهندي في شرحه لمغني الخبازي – رسالة علمية بتحقيق مصطفى فرغلي جارحي – ص ٣٠١: " ظاهر المذهب" .

(٨) ينظر: شرح سراج الدين الهندي لمغني الخبازي ص ٣٠١ .

ويمكننا أن نستخلص من هذا أن الأصوليين – إجمالاً – لا يسوغون للمجتهد التجديد والابتداع في أصل مجمع عليه.

المعنى الثاني: تجديد الدليل، وهو إحداث دليل أو تأويل لا سابق له أو إعادة طلبه في المسألة مرة أخرى.

ومثاله ما نجده نصاً في كلام ابن حزم عندما قال: "ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كل حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة وعلى صحة نكاحه مع امرأته وعلى صحة ملكه لما يملك"[1].

وقد اتفق الأصوليون على أن الدليل أو التأويل الجديد إن قدح فيما عليه أهل الإجماع، لم يجز إحداثه؛ لما يلزم عليه من تخطئة الأمة. وإن نص أهل الإجماع على صحته، جاز إحداثه؛ إذ لا تخطئة فيه، وإن سكتوا عن الأمرين فهو محل النزاع بينهم على أقوال[2]، أظهرها اثنان:

أحدهما: لجمهور الأصوليين الذين أجازوا للمجتهد أن يستدل بدليل أو تأويل جديد لم يسبق إليه؛ لأنه اجتهاد غير مصادم للإجماع فكان مقبولاً[3].

والقول الثاني: لبعض الشافعية ورأوا أنه ليس للمجتهد أن يخرج باستدلالاته عمن سبقه؛ لأن أهل الإجماع – قبله – أعرضوا عنها، فدل على اتفاقهم على تركها، فكانت باطلة[4].

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٥.

(٢) ينظر في هذه المسألة: شرح العمد ٢٣١/١، المعتمد ٥١/٢–٥٤، الوصول إلى الأصول ١١٣/٢–١١٤، المحصول ٢٢٤/١/٢، ٢٢٨، الإحكام للآمدي ٢٧٣/١–٢٧٤، شرح العضد للمختصر ٤٠/٢–٤١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٣، سلاسل الذهب ص ٣٦٢، شرح الكوكب المنير ٢٦٩/٢–٢٧٢، تيسير التحرير ٢٥٣/٣–٢٥٤.

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي ٢٧٣/١، بيان المختصر ٥٩٨/١، التقرير والتحبير ١٠٨/٣، إرشاد الفحول ص ٨٧.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ٢٧٣/١، إرشاد الفحول ص ٨٧.

فأكثر الأصوليين – بحسب هذا – أصلّوا لمشروعية التجديد والإبداع في إحداث الوسائل والطرق والدلائل الاجتهادية ما دام أنها لا تعارض نصاً ولا إجماعاً .

المعنى الثالث : تجديد الاجتهاد ، وهو إعادة النظر في مسألة لحدوثها مرة أخرى .

وهذا المعنى هو الأكثر استعمالاً – لدى متقدمي الأصوليين – بين بقية معاني التجديد ، وأمثلته مبثوثة في مصنفاتهم ، منها قول أبي الحسين البصري:" ومتى لم يتقدّم من المفتي اجتهاد في المسألة ، وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى ، فإن تقدم منه اجتهاد وقول في المسألة ، وكان ذاكرًا لذلك القول وطريقة الاجتهاد ، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد ؛ لأنّه كالمجتهد في الحال . وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد ، فهو في حكم من لا اجتهاد له ، فالواجب عليه تجديد الاجتهاد"[1] . وقال السمعاني:" لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكراً لذلك القول ، وذاكراً لطريقة الاجتهاد ؛ لأنه كالمجتهد في الحال ، وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد ، فهو في حكم من لا اجتهاد له ، فالواجب عليه تجديد فتواه"[2] ونظائرها أكثر من أن تورد في هذا المقام .

وعلى مسألة تجديد الاجتهاد تبنى مسائل تغيره ؛ فإنها لا تكون إلا لمن جدد النظر في المسألة مرة أخرى ، مع أن تغيره ليس لازماً لتجدد النظر فيها ؛ لإمكان بقائه على نفس حكمه السابق .

وقد حرر الأصوليون محل النزاع فيها بأن المجتهد لا يخلو إما إن يتجدد له ما يوجب تغيُّر اجتهاده أو لا، فإن ظهر له ما يوجب تغيُّر اجتهاده لم يجز له البقاء على القول الأول ، بل يجب عليه أن يجتهد ثانياً بغير خلاف، ولا يجب عليه نقض الاجتهاد الأول . ومحل النزاع فيما إذا لم يظهر له ما يوجب تغيُّر اجتهاده ، وللأصوليين فيه ثلاثة أقوال:

أحدها – يجب عليه تجديد اجتهاده مطلقاً سواء أكان ذاكراً لاجتهاده الأول أم لا، وسواء أكان ذاكراً لدليله أم لا.

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٥٩ .

(٢) قواطع الأدلة ٢/ ٣٦٢ .

والثاني– لا يجب عليه مطلقاً.

والثالث– التفصيل، فيجب إن كان ناسياً لاجتهاده الأول أو لدليله أو لهما معاً، وإلا فلا [1].

المطلب الثالث

تحرير المراد بمصطلح التجديد لدى متأخري الأصوليين

لما تأثرت حركة الاجتهاد – في نهاية القرن الرابع الهجري – بما غرقت به الأمة من نزاعات وحروب، وقصرت الهمم وفترت العزائم، وكثر الجدل والتناقض، وساد التشنيع على من يدعي الاجتهاد في رأيه، ما لم ينسبه إلى أحد ممن سبقه من الأئمة المعتبرين. ثم دعا بعض العلماء إلى غلق باب الاجتهاد؛ سداً لذريعة التلاعب بأحكام الشريعة ، لم يبق أمام الناس سوى التقليد والتعصب للمذاهب، وصار زمنهم في ركود علمي وجمود فقهي [2].

ثم ظهرت دعوات ملحّة بضرورة تجديد الاجتهاد وفتح بابه مرة أخرى، غير أن أصحابها – ومن اقتنع بها بعدهم – تنازعوا في كيفية تحقيقه واختيار الأصح من مسالكه، لاسيما مع امتداد الزمان وتغير الأحوال، فكان ذلك سبباً في اختلافهم في تحديد المراد به على آراء، يمكن جمع أصولها في توجهات ثلاثة:

أحدها – التوجه المحافظ : ممن يرى أن المقصود بتجديد الاجتهاد : إحياء مناهج المتقدمين في الاجتهاد ومسالكهم في الاستنباط، كلما خبت أو تأثرت بطول الزمن

---

(١) ينظر: المعتمد ٢/ ٣٥٩–٣٦٠، قواطع الأدلة ٢/ ٣٥٦، أدب المفتي والمستفتي ١/ ١٦٧–١٦٨، الأحكام للآمدي ٤/ ٣١٢ – ٣١٣، المسودة ص ٥٢٧–٥٢٨، نهاية السول ١/ ٤٠٥–٤٠٦، البحر المحيط ٨/ ٣٥٤–٣٥٧.

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم ٦/ ١٤٢، حجة الله البالغة ١/ ٤٣٩–٤٤٠، الرد إلى من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي ص ٤، مناهج الاجتهاد في الإسلام د.محمد سلام مدكور ١/ ٤٧، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د.محمد فوزي فيض الله ص ٨، تعليقات الشيخ عبدالله دراز على الموافقات ١/ ٥.

وتحولاته ؛ بحجة أن الوحي هو أساس الفقه الإسلامي، فهو معصوم عن الزلل ، فلا يقابل بالتجديدات الحادثة .

واعتقد أن هذا المذهب هو أولها زمناً ؛ لأنّه الأنسب قرباً ومنطقاً من فترة الجمود التي كانت تعاني منها الأمة. ويمثل هذا الرأي أرباب العلوم الشرعية والمدارس الفقهية المذهبية ، وأرى أن من اقتصر في تعريف التجديد على إحياء ما اندرس – دون تمييز في الأحكام الشرعية بين الثابت والمتغير أو مراعاة لتحولات العصر ومستجداته – يساعد في الظاهر– على الأقل – في تدعيم هذا التوجه ، كقول العلقمي:" معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"[1] وقال محمد الصديقي :" التجديد : إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة ، والأمر بمقتضاهما ، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[2] ، ولذا رأى المناوي أن عمل المجدد ، أن يجدد لهذه الأمة :" ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن ، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة"[3] .

فتجديد الاجتهاد عند أصحاب هذا التوجه يكون بالعودة به إلى ما كان في زمن الاجتهاد الأول ، عهد النبي – عليه الصلاة والسلام – وصحبه الكرام والأئمة المجتهدين الأعلام ، وإزالة كل دخيل عليه من المظاهر أو السمات التي ليست منه ، بحيث يبدو وكأنه جديد ، دون تغيير ولا تبديل .

والثاني– التوجه المصلحي: أو التوفيقي[4] ، ممن رأى أن تجديد الاجتهاد يعني : تطوير ما اندرس من أصول التشريع وقواعد الاستنباط ومناهج الفهم لدى السابقين لتناسب عصر اللاحقين ومصلحة الأمة .

---

(١) تعليقات ماجد الحموي على فيض القدير ٢٨١/٢.

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داوود ٢٦٣/١١.

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٩/١.

(٤) أخذاً مما يسمى : فكرة التوفيق بين تعاليم الإسلام وبين أنواع الثقافة والعلوم والحضارة والمدنية . ينظر: الدولة الإسلامية لتقي الدين النبهاني ، كيف نفهم الإسلام للدكتور محمد الغزالي ص ١٣٣.

ولعل هذا المذهب جاء نتيجة طبيعية لتطور التوجه الأول ؛ إذ بعد استقرار فكرة إحياء الاجتهاد من جديد في النفوس ، التفت أصحابه إلى آثاره وثمراته المصلحية وعلاقته بالزمان والمكان ، فنظروا إلى عهد ازدهار الفقه الإسلامي وحركة الاجتهاد العلمي الأول كنبراس ومثال يقتدى به ، دون إضفاء قدسية على اجتهادات السابقين تمنع من تغييرها بتغير متعلقاتها ، ولا يحجرون من الاستفادة من علوم الآخرين ما دام أنه تحت ظل الأصالة الإسلامية لا تصادم نصاً ثابتاً ولا إجماعاً مستقراً . على نحو ما يفهم من قول محمد رشيد رضا: " المراد بتجديد الدين : تجديد هدايته ، وبيان حقيقته وأحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع أو الغلو فيه أو الفتور في إقامته ، ومراعاة مصالح الخلق وسنن الاجتماع والعمران في شريعته "[1].

وعلى هذا المنهج معظم من يؤمن بضرورة تجديد الاجتهاد من المعاصرين . وأرى أننا بالتأمل والنظر إلى المآلات والمقاصد لا نكاد نجد فرقاً ملموساً في هذين الاتجاهين من حيث التنظير والتأصيل ؛ فإن كل منهما نظر إلى التجديد من جهة غير الجهة التي نظر إليها الفريق الآخر ؛ إذ كان همّ الأولين إحياء العمل بالاجتهاد من جديد مع إيمانهم قطعاً بمرونة قواعده وقدرتها على مواكبة المستجدات ، وأراد الآخرون التأكيد على ثمراته في إصلاح الدين والدنيا .

والإشكال – في ظني – من ناحية التطبيق والتنزيل على الوقائع ، فهذا د.محمد الغزالي يقرر أنه : " لم يفهم أحد من العلماء الأولين أو الآخرين أن تجديد الدين يعني: تسويغ البدع ومطاوعة الرغبات ، وإتاحة العبث بالنصوص والأصول لكل متهجم . غير أن عصابة من الناس درجت هذه الأيام على إثارة لغط غريب حول إمكان ما يسمونه تطوير الدين وجعل أحكامه ملائمة للعصر الحديث "[2] ، ويؤكد الدكتور يوسف القرضاوي بأن : " التجديد ليس معناه : تغيير طبيعة القديم ، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر

---

(١) من مقال للكاتب محمد رشيد علي رضا في مجلة المنار ٣٢ / ٤٩ .

(٢) كيف نفهم الإسلام ص ١٢٠ .

مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء ... وكذلك الدين لا يعني تجديده : إظهار طبعة جديدة منه، بل يعني : العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – وصحابته ومن تبعهم بإحسان"[1]، ثم نجدهما – عفا الله عنهما – قد تأثرا بضغوطات الواقع ومتطلبات التجديد فيما أصدراه من أحكام في عدد من القضايا – المستقرة أصلاً في الشريعة – مثل مسائل الربا والمرأة والحريات العامة والسلطة والمساواة ونظائرها من الاجتهادات التي كانت محل أخذ ورد[2].

والثالث– التوجه الحداثي[3] أو العقلاني : ممن يعتقد أن تجديد الاجتهاد يعني : استبدال مناهج المجتهدين الأوائل، ومقاطعة الماضي والموروث الإسلامي، وتلمّس مسالك جديدة للتأصيل والتطبيق؛ بحجة أن الموروث الإسلامي انتهى زمنه وأن مناهج السابقين انقضت صلاحيتها، فلا تقدر على مواكبة العصر وضرورات التطور[4].

وقد خرج هذا المذهب في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي[5]، ويمثله الحداثيون ومن تأثر من المعاصرين بالأفكار الغربية الدخيلة، وأهل المنهج العقلاني، من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان وتلاميذهم ممن تأثر بالفكر الغربي ؛ رغبة في الالتحاق به من جهة وبفكر المعتزلة القديم – الذين حكموا العقول المجردة في المنقول والنصوص المقدسة – من جهة أخرى [6].

---

(١) من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص ٣٠.

(٢) ينظر : التجديد في الفكر الإسلامي د. عدنان محمد أمامة ص ٣٦٠ – ٣٦٤.

(٣) الحداثة : مذهب فكري أدبي مبني على عقائد غربية ونظرية فصل الدين عن الحياة، يهدف إلى إلغاء مصادر الدين والإيمان بالغيبيات وما أخذ عنها من عقيدة وشريعة بحجة أنها قديمة وموروثة. ينظر للمزيد : الحداثة في ميزان الإسلام د. عوض القرني ص ١٧.

(٤) ينظر : الاجتهاد والتجديد والحداثة : رؤية إسلامية في أفق مستقبلي أ.د. عبدالعزيز التويجري ص ٨، بحث : الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوي الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفلت أ.د. محمد بن زين العابدين رستم.

(٥) ينظر : كيف نفهم الإسلام للدكتور محمد الغزالي ص ١٣٣.

(٦) ينظر : التجديد في الفكر الإسلامي د. عدنان محمد أمامة ص ٣٦٠ – ٣٦٤.

وهو اتجاه حادث منكر، لتعارضه أصالة مع معنى التجديد اللغوي، ولتناقضه مع الحقائق الشرعية الثابتة في كمال الدين وصلاحيته لكل زمان ومكان.

والحاصل – من هذين المبحثين – أن مصطلح تجديد الاجتهاد لم يلتزم معنىً ثابتاً، بل مرّ بمراحل في تحديد المراد به عند الأصوليين بين المتقدمين والمتأخرين، ويمكن تلخيص أهم نقاط التمييز بين العصرين، بأنّ المتقدمين نظروا إلى تجديد الاجتهاد الفردي، بأن يحدث المجتهد قولاً أو دليلاً أو يعيد النظر في مسألة مرة أخرى، ولم يتعرضوا إلى تقرير ضرورة إيجاد وسائل مستجدة للنظر وتجديد الاجتهاد بهذا المعنى؛ لاعتقادهم أن الاجتهاد متلازم مع التجديد لا ينفك عنه بحال وأنه صالح له في أصل تكوينه دائماً وأبداً.

وأما المتأخرون فنظروا إلى تجديد الاجتهاد نفسه أسلوباً ومنهجاً وطرقاً؛ لظهور الحاجة إلى ذلك لتغير الأزمان والأحوال والأشخاص والمقاصد.

ومع صلاحية كلا الرأيين لمعاني التجديد الوضعية، إلا أني أرى أن مصطلح المتقدمين أقرب إلى الصواب من الناحية العرفية؛ لأنه يضيف فائدة إلى الاجتهاد بتجديد الأقوال أو الأدلة أو المسائل، أما تجديد الأساليب والمناهج والطرق – التي يراها المتأخرون – فإنها لازمة لمسمى الاجتهاد لا تنفك عنه بحال، كما ستثبته هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

* * *

المبحث الثالث

براهين التلازم بين الاجتهاد والتجديد

علاقة التلازم بين الاجتهاد والتجديد تعني : أنه لا يمكن اكتمال الحديث عن أحدهما منفصلاً عن الآخر ، فلا يتحقق معنى الاجتهاد إلا أن يكون متجدداً ، ولا تتجدد علاقة الناس بالدين وتدوم استفادتهم من تعاليمه في الدنيا بغير الاجتهاد ، فكل منهما يشكل البيئة الضرورية لتحقيق وتجسيد الآخر في الواقع والممارسة .

ولكي لا يكون رأينا هذا تحكماً ودعواً بغير دليل عقدت هذا المبحث ، وجعلته في مطالب ثلاثة ، وهي :

المطلب الأول : في براهين التلازم المبنية على تحليل الألفاظ اللغوية .

المطلب الثاني : في براهين التلازم المبنية على تحليل المعاني الاصطلاحية .

المطلب الثالث : في براهين التلازم المبنية على وصف النصوص الشرعية .

المطلب الأول

براهين التلازم المبنية على تحليل الألفاظ اللغوية

من القرائن الظنية التي تقرّب فكرة التلازم بين الاجتهاد والتجديد النظر في أصلهما اللغوي ، وذلك أنا نلحظ تقارباً لفظياً بين مادتيهما اللغوية ، فإنّ الاجتهاد – كما تقدم في المبحث الأول – من جهد ، والتجديد – كما ظهر في المبحث الثاني – من جدد ، وهو ما يوصلنا إلى الأمور المشتركة التالية :

١– تجتمع المادتان اللغويتان في حرفين من ثلاثة ، هما : الجيم والدال ، فكلاهما من باب واحد وفصل واحد ، أعني: فاء الكلمة ولامها ، ولا تميز بينهما إلا في عينها فحسب . يلاحظ هذا من راجع دلالاتهما ومعانيهما اللغوية في معاجم وقواميس اللغة . ومعرفة أصل المادة اللغوية ومعانيها لها مكانة مهمة في فهم المعاني الشرعية وتصورها ، ولهذا تأتي في المقدمات البحثية المسلّمة قبل النظر في التعاريف الاصطلاحية.

٢- وحتى عين الكلمة – وهي " الهاء " في "جهد " و"الدال في "جدد" – يمكن أن نلتمس اشتراكاً بينهما من جهة مخارج الحروف ، حيث إن من الصفات الصوتية المتفقة بين هذين الحرفين : الاستفال ، الانفتاح ، الإصمات[١] .

٣- وقد بنى ابن جني على التقارب بين الحروف وعلاقتها بالمعاني باباً في كتابه الخصائص اسماه: تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني[٢] ، وقال:" هذا غور من العربية لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به. وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلاً مسهواً عنه . وهو على أضرب: منها اقتراب الأصلين الثلاثيين" إلى أن قال:" لكن من وراء هذا ضرب غيره ، وهو أن تتقارب الحروف ؛ لتقارب المعاني. وهذا باب واسع ، من ذلك قول الله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [٣] أي: تزعجهم وتقلقهم. فهذا في معنى تهزهم هزاً ، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين"[٤] ولعل في كلامه – رحمه الله – ما يسهّل قبول فكرة أن تقارب المادتين اللغويتين الحرفي قد يظهر تلازمهما المعنوي .

٤- ومن أدلة التلازم اللغوي البيّنة بين المادتين اشتراكهما في معان واحدة ، وذلك مثل إطلاق مادة "جدد" على الاجتهاد نفسه ، فجدّ واجتهد في العمل بمعنى واحد، وأجدّ يجد : إذا صار ذا اجتهاد[٥].

---

(١)الاستفال : انخفاض اللسان عن الحنك الأعلى إلى قاع الفم عند النطق بالحرف . والانفتاح : تجافي كلّ من طرف اللسان والحنك الأعلى من بعضهما ، حتى يخرج النفس من بينهما عند النطق بالحرف . والإصمات : عدم انفراد حروف الإصمات في أصول الكلمات العربية الرباعية والخماسية ، بل لا بد أن يوجد فيها حرف أو أكثر من الحروف المذلقة . ينظر : معجم علوم القرآن ص ٤٤ ، ٤٧ ، ٦٩.

(٢) يعني : تقارب الحروف لتقارب المعاني . ومنه: ((الجار أحق بصقبه)) أي: بما يليه ويقرب منه . ينظر مادة "صقب" في القاموس المحيط ص ١٣٥.

(٣) الآية (٨٣) من سورة مريم .

(٤) الخصائص ٢/ ١٤٧-١٤٨.

(٥) ينظر مادة " جدد" في : العين ٦/ ٧-١٠، تهذيب اللغة ١٠/ ٢٤٥ – ٢٤٩ ، لسان العرب ٣/ ١٠٧، ١١٣، المعجم الوسيط ١/ ١٠٩.

٥- كما أن من معاني "جهد" جدّ؛ ففي كليهما: بذل شدة وطاقة، ومنه: جَهَد الرجل في كذا. أي: جدَّ فيه وبالغ[١]. فتطلق جدد على جهد، وتطلق جهد على جدد.

فتحصّل من هذا العرض التحليلي مدى التلازم اللغوي البيّن بين هاتين المادتين، وهو ما انبنى عليه تقاربهما من جهة معانيهما الاصطلاحية.

المطلب الثاني

براهين التلازم المبنية على تحليل المعاني الاصطلاحية

تقدم بنا بيان معاني الاجتهاد والتجديد في الاصطلاح عند المتقدمين والمتأخرين، ويمكننا أن نلحظ التلازم بين المصطلحين من خلال شرح بعض قيود تعاريفهما، وهي:

أولاً- استنباط الحكم: يعّرف الأصوليون الاجتهاد بأنه القدرة على استنباط الأحكام، مثلما نجده في كلام المناوي في تعريفه: "ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاآته"[٢]؛ أخذاً من قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[٣].

والاستنباط هو التحسس والتتبع والتنقير عن الأمور الخفية الدقيقة التي لا تعرف إلا باجتهاد ومعاناة فكر[٤]، مثلما يقول الطبري: "كل مستخرج شيئًا كان مستترًا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب، فهو له مستنبط"[٥]، وإذا قالوا: استنبط الفقيه، فمعناه: أنه "استخرج الفقه الباطن بفهمه واجتهاده"[٦] وهذا لا يتحقق - في غالب

---

(١) ينظر مادة "جهد" في: جمهرة اللغة ٤٥٢/١، المجمل لابن فارس ٢٠٠/١، القاموس المحيط ص ٣٥١، المعجم الوسيط ١٤٢/١.

(٢) فيض القدير بشرح الجامع الصغير ٩/١.

(٣) من الآية (٨٣) من سورة النساء.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٥٧٢/٨، المعجم الوسيط ٨٩٨/٢.

(٥) تفسير الطبري ٥٧١/٨.

(٦) مادة "نبط" في: لسان العرب ٤١٠/٧، القاموس المحيط ص ٨٩٠، المعجم الوسيط ٨٩٨/٢.

الحال – إلا في الأحكام والآراء الجديدة ؛ لأن ما سواها بين الناس معلوم فلا يحتاج إلى استخراج ، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل .

ثانياً– حكم النازلة : بيّن الأصوليون – في حدّ الاجتهاد – أن المجتهد فيه الوقائع المستجدة التي تجدّ في حياة الأمة، كما في صريح تعريف ابن حزم للاجتهاد:" استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم"[1].

ومن المشهور أن "الجدة" من صفات النازلة ، ولهذا قيل في تعريفها هي :" المسألة الواقعة الجديدة ، التي تتطلب اجتهاداً وبيان حكم "[2]، وبهذا يظهر التلازم بين الاجتهاد والمستجدات ، في أن الاجتهاد آلة ووسيلته لمعرفة أحكام الواقعات الجديدة .

ثالثاً– المخاطب بالتجديد المجتهد : وهذا رابط التلازم الثالث من جهة المعاني الاصطلاحية لكل منهما ، فقد قرر الأصوليون أن المجتهد هو القائم بالتجديد ، فلا يلزم به غيره بل لا يكون إلا به .

مثلما يؤخذ من قول السمعاني:" لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكراً لذلك القول ، وذاكراً لطريقة الاجتهاد ؛ لأنه كالمجتهد في الحال ، وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد ، فهو في حكم من لا اجتهاد له ، فالواجب عليه تجديد فتواه"[3]، وقال ابن الصلاح:" إذا استفتى فأفتي ثم حدثت له تلك الحادثة مرة أخرى ، فهل يلزمه تجديد السؤال؟ فيه وجهان: أحدهما يلزمه لجواز تغير رأي المفتي"[4]، ونظائرها مبثوثة في مسائل تجديد الاجتهاد ، جامعها أنا لا نجد فيها خطاباً لغير المجتهدين والمفتين ، مما يؤكد التلازم بين التجديد والاجتهاد.

---

(١) الإحكام لابن حزم ٨/١٣٣.

(٢) منهج السلف في التعامل مع النوازل د.محمد الجيزاني ص ٢٩ ، وينظر : شرح منظومة عقود رسم المفتي ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين ١٧/١، و تراجع في معناها اللغوي مادة "نزل " في : أساس البلاغة ص ٤٥٣، الكليات ص ٩١٠، المعجم الوسيط ٩١٥/٢.

(٣) قواطع الأدلة ٣٦٢/٢ .

(٤) أدب المفتي والمستفتي ١٦٧/٢.

المطلب الثالث

براهين التلازم المبنية على وصف النصوص الشرعية

يمكننا إثبات التلازم بين الاجتهاد والتجديد بتتبع ما جاء من نصوص نقلية – في الكتاب العزيز والسنة المطهرة وما استنبط منهما – عن هذين الأصلين من خلال تصنيفها في مجموعتين :

أولاً- نصوص تقرر لا اجتهاد في غير المستجدات :

حدد الأصوليون مجال الاجتهاد المشروع في النوازل والمستجدات التي لا نص قطعي فيها [1] ، وقد شرح الإمام الشافعي ذلك بقوله:" كل حكم لله أو لرسوله وُجِدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِم به لمعنى من المعاني ، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكمٍ: حُكم فيها حكمُ النازلة المحكومِ فيها، إذا كانت في معناها"[2]، وهو ما عوّل عليه العلماء بعده ، كما قال الشيرازي:" العادة أن النازلة إذا نزلت ، فزع أهل العلم إلى الاجتهاد "[3]. وإنما قرر الأصوليون ذلك إعمالاً للنصوص الشرعية التي وضحت مجال الاجتهاد ، في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [4] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى

---

(١) ينظر : الإحكام لابن حزم ١٣٣/٨، المستصفى ٣٥٤/٢ .

(٢) الرسالة ص ٥١٢ .

(٣) التبصرة ص ٣٩٢ . وينظر : التلخيص لإمام الحرمين ٣٩٨/٣–٣٩٩، قواطع الأدلة ٦/٢ ، المسودة ص ٤٦٤، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص ٤٠ .

(٤) من الآية (٨٣) من سورة النساء .

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ [1] وقوله ﷺ :((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))[2].

فإنّ سياق هذه النصوص ونظائرها يدل على أن النوازل والنزاعات التي تواجهها الأمة هي مجال تحكيم الاجتهاد ، وأن ترتب الأجر على اجتهاد المجتهد – في حالتي الصواب والخطأ – مشروط بكون المجتهد فيه حادثة لم يسبق فيها حكم قاطع .

وأصرح من هذا حديث معاذ – رضي الله عنه – عندما بعثه النبي – ﷺ – قاضياً إلى اليمن وقال له:((كيف تقضي إذا عرض لك أمر؟ قال: أقضي بما في كتاب الله . قال: فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله . قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو . قال فضرب في صدره ، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله))[3]، وبمعناه – في بيان وقت مشروعية الاجتهاد – آثار صحيحة

---

(١) من الآية (٥٩) من سورة النساء .

(٢) هذا حديث متفق عليه من رواية عمرو بن العاص وأبي هريرة رضي الله عنهما ، وقد أخرجه البخاري بلفظه عن عمرو بن العاص في باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، من كتاب الاعتصام بالسنة، من صحيحه ٨/ ١٥٧، وأخرجه عنه مسلم في باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، من كتاب الأقضية، من صحيحه بشرح النووي ١٢/ ١٣.

(٣) هذا الحديث من رواية الحارث بن عمرو، عن ناس من أهل حمص، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، وهو حديث مشهور عند الأصوليين والفقهاء، حتى قال إمام الحرمين في البرهان٢/ ٧٧٢ عنه:" هو مدوّن في الصحاح، وهو متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل " وحكى ابن حجر في تخريج أحاديث المختصر١/ ١٩٩عن جماعة من الفقهاء إطلاق صحته ، كالباقلاني وأبي الطيب الطبري؛ لتلقي الأمة له بالقبول . لكن كثيراً من أئمة الحديث حكموا عليه بالبطلان وعدم الصحة، كالبخاري والترمذي وابن حزم وابن طاهر وغيرهم ؛ بسبب الجهالة في بعض رجاله ، لكن له شواهد صحيحة موقوفة . وقد أخرجه الترمذي في باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، من أبواب الأحكام، من جامعه بشرح التحفة٤/ ٤٦٤، وقال : " وليس إسناده عندي بمتصل " ، وأخرجه أبوداود في باب اجتهاد الرأي في القضاء، من كتاب الأقضية٣/ ٣٠٣، وأخرجه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة، من مقدمة سننه١/ ٧٢، وأخرجه البيهقي في باب ما يقضي به القاضي، من كتاب آداب القاضي، من السنن الكبرى١٠/ ١١٤، وأخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢، وأخرجه ابن أبي شيبة في

موقوفة على عمر وابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم[1]، كلها تفيد أن المجتهد إنما يعمل اجتهاده فيما ورد عليه من الحوادث التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة، ولاشك أن هذا لا يتحقق إلا في النوازل والمستجدات.

ثانياً- نصوص تقرر حتمية تجديد الاجتهاد :

تنوعت نصوص الشرع في بيان ضرورة تجديد الاجتهاد ما بين تصريح وتلميح، فمن أمثلة التصريح ما تقدم إيراده من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – ﷺ – أنه قال :((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)) فإنّ هذا الحديث – وإن اختلف في تفسير المراد به – أثبت أصل التجديد في الإسلام وديمومته.

وأثبتته – تلميحاً – النصوص النقلية التي حثت على مبدأ التفكر والتدبر والفهم وإعمال العقل، في الأحكام الشرعية خاصة وفي الشؤون الكونية عامة، فإنها دعوة –

المصنف١٠/١٧٧، وأخرجه ابن حزم في الإحكام ٦/٢٦، ٣٥ وردّه سنداً ومتناً، وكان مما قال:" وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يرد قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو" ثم نقل قول البخاري : " لا يعرف الحارث إلا بهذا، ولا يصح " وقد أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله٢/٥٥-٥٦ وسكت عنه، وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/٢٧٢-٢٧٣، وقال:" هذا الحديث لا يصح، وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه، ولعمري إن كان معناه صحيحاً، إنما ثبوته لا يعرف، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، وما هذا طريقه فلا وجه لثبوته" . فعلى هذا لا يصح سند هذا الحديث بحال، كما قال أكثر المحدثين، وأما معناه فصحيح بتلك الشواهد الموقوفة، وهو ما يهم الأصوليين والفقهاء . وانظر: تلخيص الحبير ٤/٢٠١-٢٠٢، تخريج أحاديث المنهاج للعراقي ص ١٤٠، تحفة الأحوذي ٤/٤٦٤-٤٦٥، سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٢/٢٧٣-٢٨٦.

(١) قد ذكر ابن حجر – في تخريج أحاديث المختصر١/١١٩ – شواهد حديث معاذ – رضي الله عنه – فقال: " وله شاهد صحيح الإسناد، لكنه موقوف " ثم ذكره، وهو ما أخرجه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة، من مقدمة سننه١/٧١ بطرق عن ابن مسعود موقوفاً . قال ابن حجر: " هذا موقوف صحيح ... وفي الباب عن عمر بن الخطاب نحو حديث ابن مسعود ... وأخرجه الدارمي والبيهقي أيضاً بإسناد صحيح ... وأخرج البيهقي عن زيد بن ثابت ... وإسناده حسن " وذكر الزيلعي في نصب الراية٤/٦٤ أن البيهقي أخرج نحوه عن ابن عباس موقوفاً، وقال: " إسناده صحيح " .

لمن تأملها – إلى التجديد والتطوير المستمرين في الحياة ، كما في قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (١)، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ (٢)، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٣)، وقد رأينا – فيما سبق – إلزام عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لأبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – بإعمال الفهم ، حين ولاه قضاء البصرة وقال له :"الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة " .

وأكدت هذه الحقيقة أيضاً قاعدة كمال الشريعة وشموليتها للزمان والمكان والإنسان ، الثابتة في مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (٥)؛ فإنها تحتم اعتماد التجديد في إصدار الأحكام وملاءمتها تلك المتعلقات ؛ لتواكب صلاحية الشريعة لتغيير ما يمكن تغييره من الأحكام المرتبطة بالمصالح والأعراف المتجددة ، حيث وضع الشرع الحكيم قواعد عامة ، وأبقى لنظر المجتهد مهمة تقدير ما يناسب ما حوله عند تنزيل الجزئيات على تلك الكليات .

* * *

(١) من الآية (١٩١) من سورة آل عمران .

(٢) من الآية (٨٢) من سورة النساء .

(٣) الآية (١٦٤) من سورة البقرة .

(٤) من الآية (٨٩) من سورة النحل .

(٥) من الآية (٢٨) من سورة سبأ .

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للأولين والآخرين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد : فيمكننا تلخيص أهم نتائج هذه الدراسة بالتأكيد على النقاط التالية :

- أن الاجتهاد والتجديد متلازمان مشروعان لا يمكن الاستغناء عنهما .
- أن الوقائع الجديدة محل الاجتهاد ، والاجتهاد آلة التجديد ووسيلته .
- أن الشريعة قادرة على استيعاب كل جديد بالاجتهاد المتجدد القادر على مواكبة المستجدات دون التفريط في الثوابت .
- يطلق الاجتهاد في اللغة على أربعة معان هي : المشقة وما يقاربها ، الطاقة ، الغاية ، القلة . وترابطها بمعناها الاصطلاحي ظاهر ؛ الاجتهاد لا يكون إلا ببذل غاية الوسع والطاقة وتحمل المشقة .
- يطلق الاجتهاد عند المتقدمين على معنيين : أحدهما – بذل المجهود في طلب مقصود ما غير منصوص عليه بدلالة الفهم والعقل . والثاني – القياس .
- مجال عمل الاجتهاد عند المتقدمين واسع غير محصور باستنباط الحكم الشرعي وحده ، بل هو في نظر كل أمر لا نص فيه بدلالة العقل .
- وقد ظهر لي أنه رأي موفق يفتح باب الاجتهاد بضوابطه ، ويمكّن المجتهد من المشاركة في كافة جوانب الحياة الدينية والدنيوية ، ولهذا اخترت تعريف الاجتهاد بأنه : بذل الوسع في طلب المقصود بدلالة معتبرة.
- لما جاء القرن الخامس الهجري بدأ يتشكل – لدى الأصوليين – مفهوم جديد لمصطلح الاجتهاد ، حيث تقيد في موضوعه بطلب الحكم الشرعي خاصة.
- اختلفت تعريفات المتأخرين للاجتهاد بناء على أمرين : كنه الاجتهاد وحقيقته، ونوع المدرك به .

- أما اختلافها من جهة حقيقة الاجتهاد فمبني : على أن بعضهم يعتقد أن الاجتهاد لا وجود له إلا بقيام المجتهد به بالفعل ، ورأى الآخرون أنه يتحقق بقدرة المجتهد عليه .

- وأما اختلافها من جهة نوع المدرك بالاجتهاد: فمبني على أن بعض الأصوليين قيد الاجتهاد بتحصيل الظن. وقيده آخرون بتحصيل العلم . وغالب الأصوليين على أنه من أجل إدراك الأحكام مطلقاً .

- التجديد في اللغة من الجدة ، وهي تطلق على أربعة معان هي : الطريقة ، العظمة والحظ والغنى ، الجد والاجتهاد في العمل ، الجديد نقيض البلى . ومن الظاهر أن المعنى الرابع هو أصل التجديد الاصطلاحي؛ لأنه عملية إصلاحية لترميم الأشياء الحسية والمعنوية البالية وإعادتها إلى حالتها الأولى .

- مرّ التجديد بمراحل في تحديد المراد به عند الأصوليين بين المتقدمين والمتأخرين ، ويمكن تلخيص أهم نقاط التمييز بين العصرين ، بأنّ المتقدمين نظروا إلى تجديد الاجتهاد الفردي ، وأما المتأخرون فنظروا إلى تجديد الاجتهاد نفسه أسلوباً ومنهجاً وطرقاً .

- وذلك لأن التجديد يقصد به عند المتقدمين ثلاثة معان ، وهي : تجديد القول ، وتجديد الدليل ، وتجديد الاجتهاد .

- أما التجديد عند المتأخرين فكان على ثلاثة توجهات : التوجه المحافظ ، والتوجه المصلحي التوفيقي ، والتوجه الحداثي .

- إشكال كثير من المفكرين الذين تحدثوا عن تجديد الاجتهاد في التطبيق لا في التنظير .

- يمكننا إثبات التلازم بين الاجتهاد والتجديد بتحليل الألفاظ اللغوية ، والمعاني الاصطلاحية ، وتتبع النصوص الشرعية .

- من براهين التلازم اللفظية تقارب المادتين اللغويتين : " جهد " و " جدد " في حروفهما بما يتناسب مع قاعدة ابن جني اللغوية : تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ، وكذا اشتراكها في بعض المعاني عند أهل اللغة .
- ومن براهين التلازم الاصطلاحية ملاحظة ثلاثة قيود في تعريف المصطلحين : قيد الاستنباط ، وقيد النازلة، وقيد المجدد .
- ومن براهين التلازم الشرعية تتبع مجموعتين من النصوص الشرعية : إحداهما – نصوص تقرر لا اجتهاد في غير المستجدات . والثانية – نصوص تقرر حتمية تجديد الاجتهاد .

وختاماً نسأل الله تعالى السداد في القول والعمل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبدالكافي السبكي ت ٧٥٦هـ وولده تاج الدين ابن السبكي ت ٧٧١هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ
- اجتهاد الرسول للدكتورة نادية شريف العمري مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد فوزي فيض الله مكتبة دار التراث الفروانية الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .
- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة لصلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي ت٧٦١هـ بتحقيق د. محمد سليمان الأشقر جمعية إحياء التراث الإسلامي الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ت ٤٧٤هـ بتحقيق عبدالمجيد تركي دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
- الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم ت ٤٥٦هـ بتحقيق أحمد شاكر دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ
- الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن محمد الآمدي ت ٦٣١هـ بتحقيق د.سيد الجميلي دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤هـ بتحقيق عبدالفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب – بيروت الطبعة الثانية ١٤١٦هـ
- أدب المفتي والمستفتي لعثمان بن عبدالرحمن الشهرزوردي المعروف بابن الصلاح ت ٦٤٣هـ بتحقيق د.موفق بن عبدالله بن عبدالقادر عالم الكتب الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٥هـ دار المعرفة بيروت لبنان .
- أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ت ٥٣٨هـ بتحقيق عبدالرحيم محمود دار المعرفة بيروت لبنان ١٤٠٢هـ
- أصول السرخسي لمحمد بن أحمد بن سهل السرخسي ت ٤٩٠هـ بتحقيق د.رفيق العجم دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ

- إعلام الموقعين عن رب العالمين لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ دار الحديث القاهرة.
- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي ت ٧٩٤هـ بتحرير عبدالقادر عبدالله العاني الطبعة الثانية ١٤١٣هـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت – طبع دار الصفوة الغردقة مصر.
- البرهان لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني ت ٤٧٨هـ بتحقيق د. عبدالعظيم الديب دار الأنصار القاهرة مصر الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ
- بيان المختصر لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني ت ٧٤٩هـ بتحقيق د. محمد مظهر بقا دار المدني جدة الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- التبصرة لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ بتحقيق محمد حسن هيتو دار الفكر دمشق سوريا ١٤٠٣هـ
- التجديد في الفكر الإسلامي للدكتور عدنان محمد أمامة دار ابن الجوزي الدمام المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ
- تخريج أحاديث المختصر الموسوم موافقة الخبر الخبر لعلي بن أحمد بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ بتحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي وصبحي السيد السامرائي مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى ١٤١٢هـ
- تخريج أحاديث المنهاج للحافظ زين الدين عبدالرحيم العراقي ت ٨٠٦هـ بهامش المنهاج للبيضاوي بتحقيق سليم شعبانية دار دانية دمشق الطبعة الأولى ١٩٨٩م
- التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- تعليقات الشيخ عبدالله دراز على موافقات الشاطبي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١١هـ
- تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ت ٣١٠هـ بتحقيق أحمد شاكر مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ
- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ت ٨٧٩هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ
- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ بتحقيق د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٩هـ

- التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ت ٤٧٨هـ بتحقيق عبدالله النبالي وبشير العمري دار البشائر الإسلامية بيروت لبنان .
- التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن أحمد بن الحسين أبي الخطاب الكلوذاني ت ٥١٠هـ بتحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد علي إبراهيم دار المدني جدة الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ت ٣٧٠هـ بتحقيق د. عبدالسلام سرحان الدار المصرية للتأليف والترجمة مصر .
- تيسير التحرير لمحمد أمين الحسيني المعروف بأمير باد شاه المتوفى في حدود سنة ٩٨٧هـ دار الكتب العلمية بيروت .
- جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي ت ٤٦٣هـ دار الكتب العلمية بيروت .
- جامع الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت ٢٧٩هـ مطبوع بشرح تحفة الأحوذي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ت٣٢١هـ بتحقيق رمزي منير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٨٧م .
- حاشية التفتازاني على شرح العضد للمختصر لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ت ٧٩١هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ
- حجة الله البالغة لشاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم بن وجيه الدين الدهلوي ت ١١٧٦هـ بتعليق محمد شريف سكر دار إحياء العلوم بيروت الطبعة الثانية ١٤١٣هـ
- الحداثة في ميزان الإسلام للدكتور عوض بن محمد القرني هجر للطباعة والنشر القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي ت٣٩٢ه الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الرابعة .
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ بعناية عبدالله هاشم اليماني مكتبة ابن تيمية القاهرة مصر .
- الرد إلى من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة مصر .

- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤هـ بتحقيق أحمد محمد شاكر المكتبة العلمية بيروت .
- روضة الناظر وجنة المناظر للموفق عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠ هـ بتحقيق د/ عبدالكريم بن علي النملة الطبعة الأولى ١٤١٣هـ مكتبة الرشد الرياض .
- سلاسل الذهب لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي ت ٧٩٤هـ بتحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي مكتبة ابن تيمية القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤١١هـ
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لمحمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي بيروت دمشق الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ
- سنن أبي داود : لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ت ٢٧٥هـ بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد دار إحياء السنة النبوية .
- سنن الدار قطني لعلي بن عمر الدار قطني ت ٣٨٥هـ عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ
- سنن الدارمي لأبي عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ت ٢٥٥هـ بتحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد العلمي دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
- السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت ٤٥٨هـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ
- شرح المغني في أصول الفقه لسراج الدين عمر بن إسحاق الهندي ت ٧٧٣هـ بتحقيق مصطفى فرغلي جارحي وهي رسالة علمية مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ١٤١٠هـ
- شرح العمد لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب ت ٤٣٦هـ بتحقيق د. عبدالحميد أبو زنيد مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف ابن النجار ت ٩٧٢هـ بتحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد دار الفكر دمشق سوريا ١٤٠٠هـ
- شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ بتحقيق عبدالمجيد تركي دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- شرح العضد للمختصر لعضد الدين الايجي ت ٧٥٦هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ

- شرح تنقيح الفصول لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤هـ بتحقيق طه عبدالرؤوف سعد دار عطوة للطباعة القاهرة مصر الطبعة الثانية ١٤١٤هـ
- شرح مختصر الروضة لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي ت ٧١٦هـ بتحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٩هـ
- شرح منظومة عقود رسم المفتي ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين لمحمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين – دون بيانات .
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ بتحقيق د. حمد الكبيسي مطبعة الإرشاد بغداد العراق ١٣٩٠هـ
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت ٣٩٣هـ بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين بيروت لبنان الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ
- صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ المكتبة الإسلامية استانبول تركيا ١٩٨١م
- صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري ت ٢٦١هـ مطبوع بشرح النووي دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان .
- العدة في أصول الفقه لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ت ٤٥٨هـ بتحقيق د.أحمد ابن علي سير المباركي الطبعة الثانية ١٤١٠هـ
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية لعبدالرحمن بن علي بن الجوزي ت ٥٩٧هـ بتحقيق إرشاد الحق الأثري مطبعة المكتبة العلمية لاهور باكستان الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ
- علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري للدكتور أحمد بن عبدالله الضويحي طباعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ
- عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي العظيم آبادي ت ١٣٢٩ه دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٥ه
- العين لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ت ١٧٥هـ بتحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- الفصول في الأصول لأحمد بن علي الجصاص ت ٣٧٠هـ بتحقيق د. عجيل النشمي مطبعة الموسوعة الكويتية الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ

- فيض القدير شرح الجامع الصغير لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي ت ١٠٣١هـ المكتبة التجارية الكبرى مصر الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ
- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت ٨١٧هـ مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ
- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني ت ٤٨٩هـ بتحقيق محمد حسن محمد حسن / الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ دار الكتب العلمية بيروت – لبنان .
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي ت ١١٥٨ هـ بتحقيق د. علي دحروج مكتبة لبنان بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٦م
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لمصطفى بن عبدالله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة ت ١٠٦٧هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٣هـ
- الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت ١٠٩٤هـ بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد مصري مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٩هـ
- كيف نفهم الإسلام للدكتور محمد الغزالي نهضة مصر للطباعة والنشر القاهرة مصر الطبعة الثالثة ٢٠٠٥م
- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور دار صادر بيروت لبنان .
- اللمع لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ مع تخريج أحاديث الغماري عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ
- مجمل اللغة لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ت ٣٩٥هـ بتحقيق زهير عبد المحسن سلطان مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ
- مجموع فتاوى ابن تيمية جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ
- المحصول في علم الأصول لفخر الدين محمد بن عمر الحسين الرازي ت ٦٠٦هـ بتحقيق د. طه جابر العلواني مطابع الفرزدق الرياض الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ
- المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري ت ٤٠٥هـ بعناية د. يوسف المرعشلي دار المعرفة بيروت لبنان .

- المستصفى لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية .
- المسند للإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل ت ٢٤١هـ المكتب الإسلامي بيروت دمشق الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ
- المسودة لآل تيمية بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد مطبعة المدني القاهرة مصر .
- المصنف في الأحاديث والآثار للحافظ أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة ت ٢٣٥هـ بتحقيق عبدالخالق الأفغاني الدار السلفية الهند الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري ت ٤٣٦هـ بتحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ
- المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة المكتبة الإسلامية استانبول تركيا .
- معجم علوم القرآن لإبراهيم محمد الجرمي دار القلم دمشق سوريا الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ
- المقاصد الحسنة لشمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي ت ٩٠٢هـ بتحقيق عبدالله بن محمد الصديق دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
- مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس ت ٣٩٥هـ بتحقيق عبدالسلام محمد هارون دار الفكر بيروت لبنان .
- من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا للدكتور يوسف القرضاوي دار الشروق القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤٢١هـ
- مناهج الاجتهاد في الإسلام د.محمد سلام مدكور نشر جامعة الكويت الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ
- المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ بتحقيق د. محمد حسن هيتو دار الفكر دمشق سوريا الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ
- منهج السلف في التعامل مع النوازل د.محمد بن حسين الجيزاني بحث منشور في مجلة الأصول والنوازل العدد الأول محرم ١٤٣٠هـ
- نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين أبي محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي ت ٧٦٢هـ المكتبة الإسلامية الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ
- نهاية السول لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي ت ٧٧٢ هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ

- الوصول إلى الأصول لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي ت ٥١٨هـ بتحقيق د. عبدالحميد بن علي أبو زنيد مكتبة المعارف الرياض المملكة العربية السعودية ١٤٠٣هـ

* * *

- Ibn Hanbal, A. (1398). *Al-Musnad* (2nd ed.). Beirut\ Damascus: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Ibn Manzhūr, J. (n.d). *Lesān al-arab (The arab's tongue)*. Beirut: Dār Sāder.
- Ibn Taymeyyah. (1403). *Majmū'at al-rasā'el wa al-masā'el*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Madkūr, M. (1393). *Manāhej al-ejtihād fī al-islām*. Kuwait: Kuwait University.
- Mujama' Al-Lughah Al-Arabeyyah be Al-Qāhirah. (n.d). *Al-Mu'jam al-wasīT*. Istanbul: Al-Maktabah Al-Islāmeyyah.
- Omāmah, A. (1424). *Al-Tajdīd fī al-fikr al-islāmī*. Dammam: Dār Ibn Al-Jawzī.

* * *

- Al Taymeyyah. (n.d). *Al-Muswadah (The Draft)*. M. Abdull-Hamīd (Ed.). Cairo: MaTba‘at Al-Madanī.
- Al-Taftāzānī, M. (1403). *Hāsheyat al-taftāzānī ala sharH al-aDHd* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Tahānwī, M. (1996). *Kashāf eSTelāHāt al-funūn wa al-olūm*. A. DaHrūj (Ed.). Beirut: Maktabat Lebnān.
- Al-Tayyeb, M. (1410). *SharH al-omad*. A. Abū Zunaid (Ed.). Madinah: Maktabat Al-Olūm wa Al-Hekam.
- Al-Termidhī, M. (1410). *Jāme‘ al-termidhī*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Tufī, S. (1419). *SharH mukhtaSar al-rawDHah* (2nd ed.). A. Al-Turkī (Ed.). Beirut: Mo’ssassat Al-Resālah.
- Al-Zaila‘ī, A. (1393). *NaSb al-rāyah le aHādīth al-hidāyah* (2nd ed.). Al-Maktabah Al-Islāmeyyah.
- Al-Zamakhsharī, M. (1402). *Asās al-balāghah (Basis ofrhetoric)*. A. MaHmūd (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma‘refah.
- Al-Zarkashī, M. (1411). *Salāsel al-dhahab (The gold chains)*. M. Al-ShanqīTī (Ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymeyyah.
- Al-Zarkashī, M. (1413). *Al-BaHar Al-MuHīT fī oSūl al-fiqh* (2nd ed.). A. Al-Aānī (Ed.). Egypt: Dār Al-Safwah.
- Darrāz, A. (1411). Muwāfaqāt al-shāTibī. Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- FaiDH-Allah, M. (1404). *Al-Ejtihād fī al-sharī‘ah al-islāmeyyah (The diligence in the Islamic law)*. Kuwait: Dār Al-Turāth Al-Furwāneyyah.
- Fāres, A. (n.d). *Mu‘jam maqāyīs al-lughah*. A. Hārūn (Ed.). Beirut: Dār Al-fikr.
- Hazm, A. (1403). *Al-EHkām fī oSūl al-aHkām* (2nd ed.). A. Shāker (Ed.). Beirut: Dār Al-Aāfāq Al-Jadīdah.
- Ibn Al-Qayyem, M. (n.d). *E‘lām al-mūwaqe‘īn an rab al-aālamīn*.Cairo: Dār Al-Hadīth.

- Al-QusTanTīnī, M. (1413). *Kashf al-zhunūn an asāmī al-kutub wa al-funūn*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Rāzī, A. (1406). *Mujmal al-lughah* (2nd ed.). Z. Sultaān (Ed.). Beirut: Mo'ssassat Al-Resālah.
- Al-Rāzī, M. (1399). *Al-MaHSūl fī elm al-oSūl*. T. Al-Alwānī (Ed.). Riyadh: MaTābe' Al-Farazdaq.
- Al-Sabkī, A., & Al-Sabkī, T. (1404). *Al-Ebhāj fī sharH al-minhāj*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Sajestānī, S. (n.d). *Sunan abī dawūd*. M. Abdull-Hamīd (Ed.). Dār EHyā' Al-Sunnah Al-Nabaweyyah.
- Al-Sakhāwī, M. (1407). *Al-MaqāSed al-Hasanah*. A. Al-Sidīq (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Sam'ānī, M. (1418). *QawāTe' al-adelah fī al-oSūl*. M. Hasan (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Sarkhasī, M. (1418).*OSūl al-sarkhasī (Al-Sarkhasī)*. R. Al-Ajam (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma'refah.
- Al-Shāfi'ī, M. (n.d). *Al-Resālah (The message)*. A. Shāker (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-Elmeyyah.
- Al-Shahrazūrdī, O. (1407). *Adab al-muftī wa al-mustaftī*. M. Abdull-Qāder (Ed.). Aālam Al-Kutub.
- Al-Shawkānī, M. (n.d). *Irshād al-fuHūl ela taHqīq al-Haq mn elm al-oSūl*. Beirut: Dār Al-Ma'refah.
- Al-Shīrāzī, I. (1403).*Al-TabSirah*. M. Hītū (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikr.
- Al-Shīrāzī, I. (1405). *Al-Lumma'*. Beirut: Aālam Al-Kutub.
- Al-Shīrāzī, I. (1408). *SharH al-lumma'*. A. Turkī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-SuyūTī, A. (n.d). *Al-Rad ela mn akhlad ela al-arDH wa jahal anna al-ejtihād fī kul aSr farDH*. Cairo: Maktabat Al-Thaqāfah Al-Dīneyyah.

- Al-Kafawī, A. (1419). *Al-Kuleyat* (2nd ed.). A. Darwīsh & M. MaSrī (Eds.). Beirut: Mo'ssassat Al-Resālah.
- Al-Kulūdhānī, M. (1406).*Al-Tamhīd fī oSūl al-fiqh*. M. Abū Amshah & M. Ibrāhīm (Eds.). Jeddah: Dār Al-Madanī.
- Al-Manāwī, A. (1356). *FaiDH al-qadīr sharH al-Jāme' al-saghīr*. Egypt: Al-Maktabah Al-Tejāreyyah Al-Kubra.
- Al-Maqdisī, A. (1413). *RawDHat al-nāzher wa Jannat al-manāzher*. A. Al-Namlah (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-MawSelī, O. (n.d). *Al-KhaSā'eS* (4th ed.).The General Egyptian Association for the Book.
- Al-Najdī, A. (n.d). *Majmū' fatāwa ibn taimeyyah*. The General Presidency of The tow Holy Mosques' Affairs.
- Al-Nīsābūrī, M. (n.d). *Al-Mustadrak ala al-SaHīHain*. Y. Al-Mar'ashlī (Ed.). Beirut: Dār Al-Ma'refah.
- Al-Omarī, N. (1405). *Ejtihād al-rasūl (Prophet's diligence)* (3rd ed). Beirut: Mo'ssassat Al-Resālah.
- Al-QaraDHāwī, Y. (1421). *Mn ajl SaHwah rāshedah tujaded al-dīn wa tanhaDH be al-duniā*. Cairo: Dār Al-Shurūq.
- Al-Qarāfī, A. (1414). *SharH tanqīH al-fuSūl* (2nd ed.). T. Sa'ad (Ed.). Cairo: Dār OTwah.
- Al-Qarāfī, A. (1416). *Al-EHkām fī tamyīz al-fatāwa an al-aHkām wa taSarufāt al-qāDHī* (2nd ed.). A. Abū Ghuddah (Ed.). Aleppo\ Beirut: Maktab Al-MaTbū'at Al-Islameyyah.
- Al-Qarnī, A. (1408). Al-Hadāthah fī mīzān al-islām. Cairo: Hajer le Al-Tebā'ah wa Al-Nasher.
- Al-QurTubī, Y. (n.d). *Jāme' bayān al-elm wa faDHleh*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Qushīrī, M. (n.d). *SaHīH muslim*. Beirut: Dār EHyā' Al-Turāth Al-Arabī.

- Al-FutūHī, M. (1400). *SharH al-kawkab al-munīr*. M. Al-ZuHailī & N. Hammād (Eds.). Damascus: Dār Al-Fikr.
- Al-Ghazālī, M. (1390). *Shefā' al-ghalīl fī bayān al-shabah wa al-makhīl wa masālek al-ta'līl*. H. Al-Kubaisī (Ed.). Baghdad: MaTba'at Al-Irshād.
- Al-Ghazālī, M. (1400). *Al-Mankhūl mn ta'līqāt al-oSāl* (2nd ed.). M. Hītū (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikr.
- Al-Ghazālī, M. (2005). *Kaif nafham al-islām (How to understand islam)* (3rd ed.). Cairo: NahDHat MaSr.
- Al-Ghazālī, M. (n.d). *Al-MustaSfa* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-elmeyyah.
- Al-Hāj, I. (1403). *Al-Taqrīr wa al-taHbīr* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Hindī, O. (1410). *SharH al-mughnī fī oSūl al-fiqh*. M. JāreHī (Ed.). Al-Az-har University.
- Al-Hussīnī, M. (n.d). *Taysīr al-taHrīr*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Irāqī, A. (1989). *Takhrīj aHādīth al-minhāj*. S. Sha'bāneyyah. Damascus: Dār Dāneyyah.
- Al-Jaizānī, M. (1430). Manhaj al-salaf fī al-ta'āmul ma' al-nawāzel. *Majalat Al-oSūl wa Al-Nawāzel*, issue(1).
- Al-Jarjānī, A. (1408). *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-JaSāS, A. (1408). *Al-FuSūl fī al-oSūl*. O. Al-Nashmī (Ed.). Kuwait: MaTba'at Al-Mawsū'ah Al-Kuwaiteyyah.
- Al-Jawzī, A. (1399). *Al-Elal al-mutanāheyah fī al-aHādīth al-wāheyah*. I. Al-Atharī (Ed.). Lahore: MaTba'at Al-Maktabah Al-Elmeyyah.
- Al-Jurmī, I. (1422). *Mu'jam olūm al-Qur'an*. Damascus: Dār Al-Qalam.
- Al-Juwīnī, A. (1400). *Al-Burhān (The proof)* (2nd ed.). A. Al-Dīb (Ed.). Cairo: Dār Al-AnSār.
- Al-Juwīnī, A. (n.d). *Al-TalkhīS fī oSūl al-fiqh*. A. Al-Nibālī & B. Al-Amrī (Eds.).Beirut: Dār Al-Bashā'er Al-Islāmeyyah.

- Al-Baghdādī, A. (1403). *Al-WuSūl ela al-oSūl*. A. Abū Zunaid (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Ma'āref.
- Al-Bājī, A. (1407). *EHkām al-fuSūl fī aHkām al-oSūl*. A. Turkī (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-BaSrī, M. (1403). *Al-Mu'tamad fī oSūl al-fiqh*. Kh. Al-Mais (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Bayhaqī, A. (1352). *Al-Sunan al-kubra*. Haidar Abad Al-Dakin: Dā'erat Al-Ma'āref Al-Othmāneyyah.
- Al-Bukhārī, M. (1981). *SaHīH Al-Bukhārī*. Istanbul: Al-Maktabah Al-Islameyyah.
- Al-Dahlawī, A. (1413). Hujjat Allah al-bāleghah (2nd ed.). M. Sukar (Ed.). Beirut: Dār EHyā' Al-Olūm.
- Al-Dārmī, A. (1407). *Sunan al-dārmī*. F. Zumorlī & Kh. Al-Aalmī (Eds.). Beirut: Dār Al-Ketāb Al-Arabī.
- Al-Dār-QuTnī, A. (1406). *Sunan al-dār-quTnī* (4th ed.). Beirut: Aālam Al-Kutub.
- Al-DHūwaiHī, A. (1427). *Elm oSūl al-fiqh mn al-tadwīn ela nehayat al-qarn al-rābe' al-hijrī*. Riyadh:Imam Mohammad Bin Saud Islamic University.
- Al-Eījī, A. (1403). *SharH al-aDHd le al-mukhtaSar* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Fairūz-Aābādī, M. (1407). *Al-Qāmūs al-mūHīT* (2nd ed.). Beirut: Mo'ssassat Al-Resālah.
- Al-Fārābī, I. (1407). *Al-SeHāH tāj al-lughah wa SeHāH al-arabeyyah* (4th ed.).A. ATār (Ed.). Beirut: Dār Al-Elm le Al-Malayīn.
- Al-Farāhīdī, A. (1408). *Al-Ain (The eye)*. M. Al-Makhzūmī & I. Al-Sāmerā'ī (Eds.). Beirut: Mo'ssassat Al-A'lamī.
- Al-Farrā', M. (1410). *Al-Oddah fī oSūl al-fiqh* (2nd ed.). A. Al-Mubārakī (Ed.). (n.p).

Arabic References

- Abi Shaibah, A. (1399). *Al-MuSanaf fī al-aHādīth wa al-aāthār* (2nd ed.). A. Al-Afghānī (Ed.). India: Al-Dār Al-Salafeyyah.
- Afandī, M. (n.d). *SharH manzhūmat oqūd rasm al-muftī*. (n.p).
- Al-Amedī, A. (1406). *Al-EHkām fī oSūl al-aHkām* (2nd ed.).S. Al-Jamīlī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī.
- Al-Amilī, M. (1420). Tafsīr al-Tabarī jāme‘ al-bayān fī Ta’wīl al-Qur’an. A. Shāker (Ed.). Beirut: Mo’ssassat Al-Resālah.
- Al-Alā’ī, Kh. (1407). *Ejmāl al-eSābah fī aqwāl al-SaHābah*. M. Al-Ashqar. (Ed.). Kuwait: Jam‘eyyat Ehyā’ Al-Turāth Al-Islāmī.
- Al-Albānī, M. (1398). *Selselat al-aHādīth al-DHa ‘īfah wa al-mawDHū ‘ah* (4th ed.). Beirut\ Demasqus: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-ASfahānī, M. (1406).*Bayān al-mukhtaSar*. M. Baqa (Ed.). Al- Jeddah: Dār Al-Madanī.
- Al-Asnawī, A. (1420). *Nehāyat al-su ’l*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- Al-Asqalānī, A. (1399). *TalkhīS al-Habīr fī takhrīj aHādīth al-rāfi ‘ī al-kabīr*. Sh. Ismā’īl (Ed.). Maktabat Al-Kuleyyah Al-Az-hareyyah.
- Al-Asqalānī, A. (1412). Takhrīj aHādīth al-mukhtaSar al-mawsūm muwāfaqat al-khabar al-khabar.H. Al-Salafī &S. Al-Sāmerrā’ī (Eds.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Asqalānī, A. (n.d). *Al-Derāyah fī takhrīj aHādīth al-hedāyah*. A. Al-Yamānī (Ed.).Cairo: Maktabat Ibn Taymeyyah.
- Al-Azdī, M. (1987). *Jamharat al-lughah*. R. Ba‘labakī (Ed.).Beirut: Dār Al-Elm le Al-Malāyīn.
- Al-Az-harī, M. (n.d).*Tahdhīb al-lughah*. A. Sarhān (Ed.). Egypt: Dār Al-MaSreyyah.
- Al-Azhīm-Aābādī, M. (1415). *Awn al-ma ‘būd sharH sunan abī dāwūd* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Elmeyyah.

Correlation between Independent Opinion (Ijtihad) and Renewal AmongRecent andOld Fundamentalists

A Descriptive Comparative Study

Dr.Nasser Abdullah Saeed Alwad'ani
College of Sharia'a and Islamic Studies in Al-Ahsa
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

Research idea:

Many of those who are interested in this matter believe that calls for renewal ofijtihad were ideas invented by late Muslim scholars and when senior imams of fiqh established the rules ofIjtihad, they overlooked this point. In fact, if one studies thoroughlythe term *ijtihad* and considers carefully its issues which were already settled, one will seethe close relationship between the origin of *ijtihad* in Sharia, and the necessity forsome changes.

Research objectives:

The primary purpose of this research is to prove this hypothesis by demonstrating the close relationship between these two terms: ijtihad and renewal bya thorough understanding oftheir meanings as well as the historical description of rules and issues of ijtihad which wereadopted by fundamentalists in the past and nowadays.

إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال القانون الدولي الإنساني (النطاق الشخصي)

د. ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي

قسم السياسة الشرعية - معهد الدراسات الدبلوماسية

إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال القانون الدولي الإنساني (النطاق الشخصي)

د. ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي
قسم السياسة الشرعية – معهد الدراسات الدبلوماسية

ملخص البحث:

تناول هذا البحث التعريف بالقانون الدولي الإنساني ، وخصائصه، ومصادره، ونطاق تطبيقه، وآليات تنفيذه ، كما تناول إسهامات الشريعة الإسلامية في هذه المجالات وبخاصة النطاق الشخصي فيما يخص معاملة الأسرى، والجرحى والقتلى، والمدنيين، والجواسيس ، وفيما يلي أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

١. يخير ولي الأمر في شان الأسرى بين أربعة أمور هي : القتل أو الفداء أو المن أو السبي . وله الاقتصار على المن والفداء وفقا لقاعدة تقييد المباح.

٢ـ المدنيون في الشريعة الإسلامية هم الأطفال، والنساء ، والرسل ، والشيوخ، والرهبان، والزمنى والسوقة. وهذا أوسع من معنى المدنيين الوارد في اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م .

٣. لا يجوز قتل المدنيين في الإسلام إلا في حالتين:الأولى : أن يكون لهم رأي وتدبير في القتال ، أو مشاركة فيه ، أو تحريض عليه .الثانية : إذا تترّس العدو بهم .

٤. قد يكون بعث الجاسوس من قبل الدولة الإسلامية لجمع معلومات عن العدو وهذا حكمه الجواز. وقد يكون إرسال الجاسوس من قبل دولة العدو وهذا حكمه القتل بالإجماع ولا يعامل في الشريعة الإسلامية معاملة الأسرى . وأما الجاسوس المعاهد فحكمه القتل أيضا لأنه نقض العهد . وهذا ما قررته اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م كما تقدم. ومن فعل هذا الأمر من المسلمين لصالح العدو فهو مرتكب لجريمة عظمى هي الخيانة وحكمها القتل أو التعزيز بما دونه .

٥. لا يجوز التمثيل بجرحى العدو في المعركة ولا حرقهم .

٦. مهاجمة الأهداف المدنية أثناء الحرب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصون الأعداء ويمنع من قتالهم ، أو يستترون به ، أو يحتاج إلى هدمه ، فهذا يجوز هدمه وإتلافه . وقسم يتضرر المسلمون بقطعه وإتلافه لكونهم ينتفعون به ، أو لم تجر العادة بذلك بين المسلمين والعدو ، فهذا يحرم إتلافه . وما عدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه على المسلمين ولا نفع سوى غيظ العدو فالصحيح من أقوال أهل العلم بأنه لا يجوز إتلافه بحال من الأحوال .

المقدمة

سنتحدث في هذه المقدمة عن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأسئلة البحث وأهدافه، والمناهج المستعملة فيه، وأهم الدراسات السابقة. وفيما يلي تفصيل لذلك:

أولا: أهمية البحث:

كثرت في الآونة الأخيرة الحروب في العالم المعاصر وبخاصة في منطقتنا العربية والإسلامية، سواء كانت حروبا دولية، أو حروبا أهلية، أو حروب تحرر وطني. وشاهدنا فظائع هذه الحروب وآثارها المدمرة على الإنسان والممتلكات، مع وجود الاعتداء الصريح على الفئات التي ليس لها مشاركة في تلك النزاعات المسلحة كالأطفال والنساء والشيوخ وهدم المساكن والمستشفيات وغيرها من الممتلكات. وبناء عليه، تكمن أهمية هذا البحث في الكشف عن معاملة الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني لهذه الفئات والممتلكات، وبيان أنجع الطرق لإعمال الأحكام الشرعية والقانونية في هذا المجال.

ثانيا: أسباب اختيار الموضوع:

١- تركيز الدراسات الشرعية على الجانب الشرعي دون الموازنة والتوسع في الجانب القانوني بالنسبة للنطاق الشخصي وربطه بالواقع.

٢- ضعف التأصيل الشرعي في دراسات القانون الدولي الإنساني التي وقفت عليها فيما يخص النطاق الشخصي.

٣ـ الحاجة إلى وجود دراسة تأصيلية متكاملة مختصرة في هذا الموضوع؛ لتكون مرجعا سهلا للمهتمين به.

٤ـ وجود نقص في دراسات السياسة الشرعية المعاصرة التي تنزل الأحكام الشرعية على الواقع، وتربط بين التأصيل الفقهي لعلمائنا الأوائل وواقعنا المعاصر.

ثالثا: أسئلة البحث:

١. ما أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني ؟

٢ـ ما أهم إسهامات الشريعة الإسلامية في النطاق الشخصي للقانون الدولي الإنساني ؟

رابعا: أهداف البحث:

١. بيان أهم أحكام القانون الدولي الإنساني على وجه العموم.

٢. بيان أهم إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال النطاق الشخصي للقانون الدولي الإنساني.

خامسا: مناهج البحث :

سنستعمل المنهج الوصفي لبيان أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني في النطاق الشخصي فيما يخص معاملة الأسرى والمدنيين وغيرهما من الموضوعات، وكذلك المنهج المقارن للموازنة بين إسهامات الشريعة الإسلامية وإسهامات القانون الدولي الإنساني في مجال النطاق الشخصي.

سادسا: مراجعة أهم الدراسات السابقة:

أهم الدراسات التي وقفت عليها في هذا الموضوع دراستان:

الدراسة الأولى: دراسة وهبة الزحيلي بعنوان: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة.[١] وهي رسالة دكتوراه صادرة عن قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٣٨٢هـ (١٩٦٣م) نشرتها دار الفكر بدمشق، ولم أعثر على نسخة ورقية لها لكنها موجودة بكاملها على الإنترنت. وفي الباب الأول من الرسالة بعنوان: الآثار المترتبة عل قيام الحرب، تحدث في الفصل الرابع منه عن الأسرى والجرحى والقتلى، وفي الفصل الخامس تحدث عن أثر الحرب في الأشخاص والأموال. وقد جمع الباحث شتات الموضوع وتوسع في الموازنة بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، لكنني أرى أن بحثه لمسألتي الأسرى والجواسيس يحتاج إلى مزيد من التأصيل من الناحية الشرعية

---

١) الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤١٩هـ (١٩٩٨م).

بالرجوع إلى أقوال علماء الأمة المتقدمين الذين قرروا أحكام هذه المسائل وفقا للدليل. وهو ما سأحال فعله في هذا البحث إن شاء الله.

الدراسة الثانية: دراسة عثمان بن جمعة ضميرية بعنوان "أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة "وهي رسالة دكتوراه صادرة عن جامعة الأزهر في عام ١٤١٩هـ (١٩٩٩) م نشرت في جزأين من قبل دار المعالي، ولم أعثر على نسخة ورقية لها لكنها موجودة بكاملها على الإنترنت [١]. وفي الفصل الرابع من الباب الثاني من رسالته، أجاد الدكتور ضميرية في إبراز جهود الإمام محمد بن الحسن في كتابه السير فيما يخص معاملة الأسرى والمدنيين ونحو ذلك، ووازن بينه وبين المذاهب الفقهية الأخرى، لكنه لم يوازن بين إسهامات الشريعة والفقهاء المسلمين والقانون الوضعي وبخاصة القانون الدولي الإنساني مع أهميته وكونه هو المطبق الآن في أرض الواقع، وهو ما سأحاول استكماله في هذا البحث.

وقد قسمت هذا البحث إلى مبحثين تحدثت في الأول منهما عن أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني، وتحدثت في المبحث الثاني عن إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال النطاق الشخصي من هذا القانون.

وفي الختام أشكر سعادة الدكتور متعب بن صالح العشيوي أستاذ القانون الدولي بمعهد الدراسات الدبلوماسية، وسعادة السفير الدكتور زهير بن محمد الإدريسي مدير عام الإدارة العامة للأمم المتحدة بوزارة الخارجية المتعاون مع المعهد، على الملحوظات القيمة التي أبدياها على الجانب القانوني من هذا البحث (٢).

* * *

---

١) ضميرية ، عثمان بن جمعة ، أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني، دار المعالي، ط ١، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م) ، منشور على الإنترنت .

٢) استعملت بعض الرموز للاختصار على النحو التالي : ع : العدد ، م : المجلد ، ج : الجزء ، ص : الصفحة ، ب ط : بلا طبعة، ب ت : بلا تاريخ .

المبحث الأول

القانون الدولي الإنساني

يشتمل هذا المبحث على تعريف القانون الدولي الإنساني وخصائصه، وبيان مصادره، ونطاق تطبيقه، وآليات تنفيذه. وفيما يلي تفصيل لذلك:

أولا: تعريف القانون الدولي الإنساني وخصائصه:

القانون الدولي الإنساني هو أحد فروع القانون الدولي العام، وكان يسمى "قانون الحرب" عندما كانت الحرب وسيلة مشروعة لفض النزاعات الدولية، ثم بعد إبرام ميثاق الأمم المتحدة الذي حظر الحرب من ناحية المبدأ أصبح هذا القانون يسمى "قانون النزاعات المسلحة" ثم أخيرا أطلق عليه تسمية "القانون الدولي الإنساني". ويمكن تعريفه بعدة تعريفات منها:

"جملة من القواعد الدولية العرفية والتعاقدية أو الاتفاقية أو المكتوبة التي تهدف في حالة نزاع مسلح إلى حماية أشخاص من جهة وممتلكات من جهة أخرى". فالهدف من هذه القواعد هو حماية فئات محددة من الأشخاص وفئات محددة من الممتلكات، كما أنه يشمل نوعين من النزاعات المسلحة: النزاعات المسلحة الدولية والنزاعات المسلحة غير الدولية[1].

"مجموعة من القواعد الرامية إلى الحد من آثار النزاعات المسلحة لدوافع إنسانية"[2].

---

١) الزمالي، عامر بن محمد، تعريف القانون الدولي الإنساني وتاريخه، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، ص ٢٢.

٢) العناني، إبراهيم بن محمد، مجالات تطبيق القانون الدولي الإنساني، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، ص ٣٩.

ـ "مجموعة القواعد القانونية المكتوبة والعرفية التي ترمي إلى حماية الأشخاص الذين يعانون من جراء النزاعات المسلحة، كما يهدف إلى حماية الأعيان التي ليس اتصال مباشر بالعمليات القتالية "[1].

ـ "مجموعة القواعد والمبادئ التي تضع قيودا على استخدام القوة في وقت النزاع المسلح من أجل:

١ـ الحد من الآثار التي يحدثها العنف على المحاربين بما يتجاوز القدر اللازم الذي تقتضيه الضرورات الحربية.

٢ـ تجنيب الأشخاص الذين لا يشتركون بشكل مباشر في الأعمال الحربية "[2].

وهذا التعريف أشمل من التعريفات السابقة ؛ لأنه اشتمل على أهم مصدرين للقانون الدولي الإنساني وهما: قانون جنيف لحماية الأشخاص والأعيان، وقانون لاهاي لتقييد استعمال القوة في النزاعات المسلحة كما سيأتي تفصيلهما، بخلاف التعريفات الثلاثة السابقة التي اقتصرت على قانون جنيف.

ويختلف القانون الدولي الإنساني عما يسمى بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، فمجال القانون الدولي الإنساني هو وقت الحرب، ومجال القانون الدولي لحقوق الإنسان هو وقت السلم [3].

وأما خصائص القانون الدولي الإنساني فمن أهمها [4]:

---

١) العشيوي، متعب بن صالح، القانون الدولي الإنساني : الأهداف والمبادئ، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع ١٩، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ص ١٠و١١.

٢) عبد السلام، جعفر، القانون الدولي الإنساني في الإسلام، ، بحث مقدم إلى الدورة الرابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد بقطر في ١١ـ ١٦ / ١/ ٢٠٠٣م، ص ١.

٣) هنداوي، حسام بن أحمد، الفرق بين القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، مرجع سابق، ص ٩٤.

٤) الدسوقي، محمد، القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، بحث مقدم إلى الدورة الرابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد بقطر في ١١ـ ١٦ / ١/ ٢٠٠٣م، ص ٩.

- تفرده بالنزعة الإنسانية ومراعاة القيم الإنسانية في الصراعات المسلحة.
- تضييق نطاق هذه الصراعات وحصرها في الأهداف العسكرية.
- عدم تجاوز هذه الصراعات إلى غير المقاتلين.
- أن كل الحقوق الممنوحة وفقا لمبادئ هذا القانون لا يجوز التنازل عنها.
- أن الذين لا ينفذون قواعده ويرتكبون جرائم ضد الإنسانية يخضعون للملاحقة والتحقيق والمحاكمة.

ثانيا: أهم مصادر القانون الدولي الإنساني:

تتمثل أهم مصادر القانون الدولي الإنساني في الأعراف الدولية، والشرائع السماوية، والاتفاقيات الدولية. فقد كانت البشرية في نزاعاتها المسلحة تتقيد ببعض الأعراف والتقاليد الإنسانية كقواعد الشرف والوفاء، ومقتضيات الفروسية والنبل، ودعا بعض الفلاسفة إلى الأخذ ببعض المثل الإنسانية كالدعوة إلى الرفق وعدم شن الحروب[1]. يقول جان بكتيه في مؤلفه القانون الإنساني وحماية ضحايا الحرب "إن القانون الإنساني في المقام الأول لا يتألف من قواعد مكتوبة وحسب، بل أيضا من قواعد عرفية سوف تدخل في مدونة القانون المكتوب تباعا، وليس هذا القانون كله في واقع الأمر إلا تأكيدا جديدا لقواعد عرفية قديمة تم تطويرها وتوسيع نطاقها عند تدوينها"[2].

كما أسهمت الشرائع السماوية إسهامات كبيرة في مجال القانون الدولي الإنساني، ومن أهمها إسهامات الشريعة الإسلامية في مجال معاملة الأسرى، والمدنيين، وعدم التمثيل بالقتلى، ونحو ذلك مما سيأتي تفصيله في المبحث الثاني إن شاء الله.

أما أهم مصادر القانون الدولي الإنساني في هذا العصر فهي الاتفاقيات الدولية. ومن أهم هذه الاتفاقيات ما يسمى بقانون جنيف وقانون لاهاي وفيما يلي تفصيل لهما :

---

١) العشيوي، مرجع سابق، ص ١١و١٢.

٢) نقلا عن العناني، مرجع سابق، ٤٣.

أولاً: قانون جنيف [1]:

يتكون قانون جنيف من الاتفاقيات التي تهتم أساساً بحماية الأشخاص الذين يقعون في أيدي الأعداء نتيجة سوء استعمال القوة، ولذلك فإن هذا القانون يستهدف حماية العسكريين العاجزين عن القتال (الجرحى والمرضى وأسرى الحرب)، والأشخاص الذين لا يشتركون في الأعمال العدائية (المدنيون من النساء والأطفال، والمسنون..). وقد بدأت هذه الاتفاقيات باتفاقية جنيف لعام ١٨٦٤م بشأن "تحسين حال الجرحى العسكريين في الميدان "التي كانت رد فعل لأوضاع إنسانية غير مقبولة، ثم تتابعت بعد ذلك الاتفاقيات الدولية حيث أبرمت في عام ١٩٠٦م اتفاقية جنيف، ثم حلت محلها بعد ذلك اتفاقية جنيف الأولى لعام ١٩٢٩م، وأعقبها إبرام اتفاقية جنيف الثانية لعام ١٩٢٩م، ثم توحدت باتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة في ١٢ أغسطس عام ١٩٤٩م وهي:

١. اتفاقية تحسين حال الجرحى والمرضى من أفراد القوات المسلحة في الميدان.

٢. اتفاقية تحسين حال الجرحى والمرضى والغرقى من أفراد القوات المسلحة في البحار.

٣. اتفاقية معاملة أسرى الحرب.

٤. اتفاقية حماية الأشخاص المدنيين وقت الحرب.

وتضمنت هذه الاتفاقيات الأربع القسم الأكبر من قوانين الحرب والقواعد الخاصة بالأشخاص، وحماية الجرحى والمرضى من المدنيين وحماية المستشفيات المدنية ووسائل النقل المدنية.

وفي عام ١٩٧٧م اعتمد مؤتمر القانون الدولي الإنساني بروتوكولين إضافيين للاتفاقيات المذكورة لتوضيحها واستكمالها وهما:

البروتوكول الإضافي الأول المتعلق بحماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة.

---

١) الإدريسي، زهير بن محمد، القانون الدولي الإنساني، مذكرة غير منشورة، ص ٨.

البروتوكول الإضافي الثاني المتعلق بحماية ضحايا النزاعات المسلحة غير الدولية (الداخلية) التي تدور فوق إقليم إحدى الدول بين قواتها المسلحة وقوات مسلحة منشقة أو جماعات نظامية مسلحة أخرى.

ثم تبنت الدول الأطراف في اتفاقيات جنيف بروتوكولا إضافيا ثالثا في المؤتمر الدبلوماسي الذي انعقد في جنيف عام ٢٠٠٥م، وبناء على هذا البروتوكول فقد وضعت شارة جديدة أطلق عليها "شارة البروتوكول الثالث "وهي تشبه الكريستالة الحمراء، وأصبحت شارة مميزة معترفا بها إلى جانب شارتي الصليب الأحمر والهلال الأحمر، واعتمد هذا البروتوكول بغالبية المشاركين في المؤتمر.

ثانياً: قانون لاهاي [1]:

يتكون قانون لاهاي من مجموعة الاتفاقيات الدولية والعرف الدولي، التي تستهدف فرض قيود على استعمال القوة في النزاعات المسلحة، أو تحريم استعمال بعض الأسلحة في القتال. وتتمثل هذه القواعد أساساً في اتفاقيات لاهاي عام ١٨٩٩م، التي عدلت عام ١٩٠٧م، باستبعاد النصوص التي تتعلق بالوضع القانوني لأسرى الحرب، والوضع القانوني للجرحى والغرقى في العمليات الحربية البحرية، والوضع القانوني للسكان المدنيين في الأراضي المحتلة، ونقلها إلى قانون جنيف. ويشتمل قانون لاهاي على اتفاقيات من أهمها ما يلي:

١. اتفاقية حظر استحداث وإنتاج وتخزين الأسلحة البيولوجيه وتدمير تلك الأسلحة. (١٠إبريل ١٩٧٢م).

٢. اتفاقية حظر استعمال تقنيات التغير في البيئة لأغراض عسكرية أو لأية أغراض عدائية أخرى (١٩٧٦م).

٣. بروتوكول بشأن حظر استعمال الغازات الخانقة والسامة أو ما شابهها والوسائل الجرثومية في الحرب، (١٧ يونيه ١٩٢٥م).

---

١) الإدريسي، مرجع سابق، ص ١٥.

٤. اتفاقية حظر أو تقييد استعمال أسلحة تقليدية معينة يمكن اعتبارها مفرطة الضرر أو عشوائية الأثر (١٠ اكتوبر ١٩٨٠م). ويلحق بها: البروتوكول الأول المتعلق بالشظايا التي لا يمكن الكشف عنها (١٠ أكتوبر ١٩٨٠م). والبروتوكول الثاني بشأن حظر استعمال الألغام (١٩٨٠م). والبروتوكول الثاني المعدل لاتفاقية عام ١٩٨٠م لحظر استعمال الألغام (١٩٩٦م). والبروتوكول الثالث بشأن حظر أو تقييد استعمال الأسلحة المحرقة (١٠ أكتوبر ١٩٨٠م). والبروتوكول الرابع بشأن أسلحة الليزر التي تصيب بالعمى (١٣ أكتوبر ١٩٩٥م). والبروتوكول الخامس المعدل لاتفاقية حظر استعمال بعض الأسلحة التقليدية (٢٠٠٣م).

٥. تعديل البروتوكول الأول المتعلق بالشظايا (٢٠٠١م).

٦ـ اتفاقية حظر استحداث وصنع وتخزين واستعمال الأسلحة الكيميائية وتدمير هذه الأسلحة (١٣ يناير ١٩٩٣م).

٧. اتفاقية أوتاوا بشأن حظر استعمال أو تخزين أو إنتاج أو نقل الألغام المضادة للأفراد وتدميرها (١٩٩٧م).

٨. اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (١٩٤٨م).

ثالثا: نطاق تطبيق القانون الدولي الإنساني:

ينقسم نطاق تطبيق القانون الدولي الإنساني إلى قسمين: النطاق المادي (الموضوعي) والنطاق الشخصي. وفيما يلي بيان لذلك:

أ. النطاق الموضوعي:

نصت المادة الثانية من اتفاقية جنيف الأولى لعام ١٩٤٩م على ما يلي[١]

١. علاوة على الأحكام التي تسري في وقت السلم, تنطبق هذه الاتفاقية في حالة الحرب المعلنة أو أي اشتباك مسلح آخر ينشب بين طرفين أو أكثر من الأطراف السامية المتعاقدة, حتى لو لم يعترف أحدها بحالة الحرب.

---

١) اتفاقية جنيف الأولى لعام ١٩٤٩م ، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت .

٢ـ تنطبق الاتفاقية أيضاً في جميع حالات الاحتلال الجزئي أو الكلي لإقليم أحد الأطراف السامية المتعاقدة, حتى لو لم يواجه هذا الاحتلال مقاومة مسلحة.

٣. وإذا لم تكن إحدى دول النزاع طرفاً في هذه الاتفاقية, فإن دول النزاع الأطراف فيها تبقى مع ذلك ملتزمة بها في علاقاتها المتبادلة, كما أنها تلتزم بالاتفاقية إزاء الدولة المذكورة إذا قبلت هذه الأخيرة أحكام الاتفاقية وطبقتها".

وبناء عليه فإن النطاق الموضوعي لقواعد القانون الدولي الإنساني ـ كما جاءت في اتفاقيات جنيف عام ١٩٤٩م والبروتوكولين الملحقين بها عام ١٩٧٧م يشمل ما يلي[١]:

١. النزاعات المسلحة التي تحدث بين دولتين أو أكثر حتى لو كانت إحدى الدولتين لا تعترف بالأخرى وسواء كانت الحرب مشروعة أو غير مشروعة. وقد أكدت المادة الثانية أعلاه في فقرتها الأولى على انطباق أحكامها على كل حالات النزاع المسلح التي تنشب بين الدول الأطراف فور اندلاع العمليات الحربية سواء أعلنت الحرب أم لم تعلن، وسواء اعترفت الدول أطراف هذا النزاع بحالة الحرب أم لا . ومعنى الفقرة الثالثة من المادة أعلاه هو أن الالتزام باحترام أحكام الاتفاقية غير متوقف على كون جميع الدول المتحاربة الأطراف بمراعاتها في علاقتها المتبادلة، ومراعاتها أيضا في علاقاتها مع الدولة المتحاربة غير الطرف في حالة قبول الأخيرة لأحكامها صراحة أو ضمنا ويكون قبولها ضمنيا إذا قامت بتطبيقها بالفعل[٢].

٢. حالات الاحتلال الحربي سواء كان جزئيا أم كليا ولو لم تصحبه مقاومة مسلحة. والاحتلال الحربي هو استيلاء على إقليم الدولة الخصم في الحرب كله أو جزء منه، بقصد الاستحواذ عليه بصفة مؤقتة، على أي حال من الأحوال، وتقيم سلطة الاحتلال نوعا من أنواع الإدارة .

---

١) العناني، مرجع سابق، ص٤١، ٤٩ . والعشيوي، مرجع سابق، ص ١٦ـ ٢٠، والإدريسي، مرجع سابق، ص ١٨.

٢) العناني، مرجع سابق، ص ٤٢ .

٣. حروب التحرر الوطني وهي الأعمال القتالية التي تشنها الحركات المسلحة ضد الاستعمار وأنظمة الفصل العنصري. تضمن البروتوكول الإضافي الأول عام ١٩٧٧م المتعلق بحماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة نصا صريحا يقرر أن حالات النزاع المسلح الدولي التي تطبق عليها اتفاقيات جنيف وهذا البروتوكول، تشمل النزاعات المسلحة التي تناضل بها الشعوب لتقرير مصيرها ضد التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي والأنظمة العنصرية.

٤. وكان هناك جدل في شمول تلك القواعد عمليات حفظ السلام التي تنفذها أو تشرف عليها منظمة الأمم المتحدة. فقيل لا تشملها بوصفها منظمة دولية وليست طرفا في اتفاقيات جنيف، وقيل إن وحدات الأمم المتحدة إنما تمثل دولا لها جيوش نظامية فيجب خضوع عمليات حفظ السلام الأممية لقواعد القانون الدولي الإنساني.

وقد حصلت اللجنة الدولية للصليب الأحمر على تأكيد بأن يتضمن كل اتفاق بشأن تكوين قوات للأمم المتحدة مع أي دولة، ما يفيد أن هذه القوات ستطبق أحكام اتفاقية جنيف فيما تقوم به من أعمال عسكرية. وقد طبق ذلك ابتداء من تشكيل قوات الأمم المتحدة في قبرص. ثم تضمنت الاتفاقية الخاصة بسلامة موظفي الأمم المتحدة والأفراد المرتبطين بها التي أقرتها الجمعية العامة عام ١٩٩٤م ما يفيد انطباق قواعد القانون الدولي الإنساني على أي عملية للأمم المتحدة يأذن بها مجلس الأمن بوصفها إجراء من إجراءات حفظ السلام والأمن الدوليين وفق ميثاق الأمم المتحدة.

٥. وأخيرا تشمل هذه القواعد النزاعات المسلحة غير الدولية وهي المسماة الحروب الأهلية التي تنشب بين قوات السلطة الحاكمة في الدولة وقوات الثوار المناهضين لهذه السلطة، وأحيانا تنشب بين طوائف مختلفة من أفراد شعب الدولة وتفقد السلطة سيطرتها عليها.

والأصل أن القانون الواجب التطبيق في هذه النزاعات هو القانون الداخلي لكن في حالات معينة يطبق القانون الدولي الإنساني. ووفقا للشرح الصادر عن اللجنة الدولية

للصليب الأحمر للفقرة الثانية من المادة الأولى من البروتوكول الثاني فإن النزاع المسلح غير الدولي هو الذي تتوافر فيه الشروط التالية [1]:

١ـ أن يكون للطرف المناهض للحكومة المركزية تنظيم عسكري فيه قيادة مسؤولة عن سلوك مرؤسيها، وله نشاط في أرض معينة، ويكفل احترام الاتفاقيات.

٢. لجوء الحكومة الشرعية إلى القوات العسكرية لمحاربة الثوار.

٣. اعتراف الحكومة بصفة المحاربين للثوار.

٤. أن يكون للثوار نظام تتوافر فيه خصائص الدولة بالنسبة للجزء الخاضع لهم.

ب. النطاق الشخصي:

يحمي القانون الدولي جميع الأشخاص الذين لا يشاركون مباشرة في النزاع المسلح أو توقفوا عن المشاركة فيه سواء كانوا أفرادا أو فئات. ويشمل هذا النطاق ما يلي:

١. معاملة الأسرى في القانون الدولي الإنساني:

الأسرى جمع الأسير وهو كل شخص يقع في يد العدو بسبب عسكري لا بسبب جريمة ارتكبها. والقاعدة العامة في القانون الدولي توجب منح حق الأسر للشخص الذي يتمتع بصفة المقاتل، وحجبه عن الشخص الذي لا يتمتع بهذه الصفة [2]. وفيما يلي تفصيل لذلك:

أ. فئات الأشخاص الذين يتمتعون بحقوق الأسير:

أسرى الحرب بالمعنى المقصود في هذه الاتفاقية هم الأشخاص الذين ينتمون إلى إحدى الفئات التالية ويقعون في قبضة العدو وهم [3]":

---

١) الإدريسي، مرجع سابق، ص ٢١.

٢) الطهراوي، هاني بن علي، أحكام أسرى الحرب: دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٣٣هـ (٢٠١٢م)، ص ٢٩.

٣) المادة الرابعة من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

١.أفراد القوات المسلحة لأحد أطراف النزاع، والمليشيات أو الوحدات المتطوعة التي تشكل جزءاً من هذه القوات المسلحة.

٢ـ أفراد المليشيات الأخرى والوحدات المتطوعة الأخرى، بمن فيهم أعضاء حركات المقاومة المنظمة الذين ينتمون إلى أحد أطراف النزاع ويعملون داخل أو خارج إقليمهم، حتى لو كان هذا الإقليم محتلاً،على أن تتوفر الشروط التالية في هذه المليشيات أو الوحدات المتطوعة بما فيها حركات المقاومة المنظمة المذكورة:

أ - أن يقودها شخص مسئول عن مرؤوسيه.

ب -أن تكون لها شارة مميزة محددة يمكن تمييزها من بعد.

ج - أن تحمل الأسلحة جهراً.

د - أن تلتزم في عملياتها بقوانين الحرب وعاداتها

٣ـ أفراد القوات المسلحة النظامية الذين يعلنون ولاءهم لحكومة أو سلطة لا تعترف بها الدولة الحاجزة.

٤ـ الأشخاص الذين يرافقون القوات المسلحة دون أن يكونوا في الواقع جزءاً منها، كالأشخاص المدنيين الموجودين ضمن أطقم الطائرات الحربية، والمراسلين الحربيين، ومتعهدي التموين، وأفراد وحدات العمال أو الخدمات المختصة بالترفيه عن العسكريين، شريطة أن يكون لديهم تصريح من القوات المسلحة التي يرافقونها

٥.أفراد الأطقم الملاحية، بمن فيهم القادة والملاحون ومساعدوهم في السفن التجارية وأطقم الطائرات المدنية التابعة لأطراف النزاع، الذين لا ينتفعون بمعاملة أفضل بمقتضى أي أحكام أخرى من القانون الدولي.

٦ـ سكان الأراضي غير المحتلة الذين يحملون السلاح من تلقاء أنفسهم، عند اقتراب العدو لمقاومة القوات الغازية، دون أن يتوفر لهم الوقت لتشكيل وحدات مسلحة نظامية، شريطة أن يحملوا السلاح جهرا وأن يراعوا قوانين الحرب وعاداتها".

كما نصت الاتفاقية على أنه يعامل الأشخاص المذكورون فيما يلي بالمثل بوصفهم أسرى حرب بمقتضى هذه الاتفاقية:"

١. الأشخاص الذين يتبعون أو كانوا تابعين للقوات المسلحة للبلد المحتل، إذا رأت دولة الاحتلال ضرورة اعتقالهم بسبب هذا الانتماء، حتى لو كانت قد تركتهم أحراراً في بادئ الأمر أثناء سير الأعمال الحربية خارج الأراضي التي تحتلها، وعلى الأخص في حالة قيام هؤلاء الأشخاص بمحاولة فاشلة للانضمام إلى القوات المسلحة التي يتبعونها والمشتركة في القتال، أو في حالة عدم امتثالها لإنذار يوجه إليها بقصد الاعتقال.

٢. الأشخاص الذين ينتمون إلى إحدى الفئات المبينة في هذه المادة، الذين تستقبلهم دولة محايدة أو غير محاربة في إقليمها وتلتزم باعتقالهم بمقتضى القانون الدولي".

وتنص اتفاقية جنيف الثالثة على أن يعامل الأسير معاملة حسنة بحيث يظل محتفظا بأهليته القانونية ولا يفرق بين الأسرى دون مسوغ كالتفريق على أساس السن أو المعتقد ولا يجبر على الإدلاء بمعلومات عن الوضع العسكري لفريقه، ويوفر له جميع ما يحتاجه من رعاية صحية وبدنية ودينية والاتصال بأهله وتوفير المأوى والمسكن والملبس والمأكل، وفي المقابل يجب على الأسير التزام قوانين الدولة الآسرة وعدم مخالفتها. وتنتهي حالة الأسر وفقا للاتفاقية بإحدى الحالات التالية: إعادة الأسير إلى وطنه، أو ترحيل الأسير إلى بلد ثالث محايد بسبب عدم إمكان بقائه في الأسر لكبر سنه أو تدهور حالته الصحية، أو الهروب من السجن، أو الوفاة [١].

٢. معاملة الجرحى والمرضى والغرقى والمفقودين في القانون الدولي الإنساني:

الجرحى والمرضى هم الأشخاص العسكريون أو المدنيون الذين يحتاجون إلى مساعدة أو رعاية طبية بسبب الصدمة أو المرض أو أي اضطراب أو عجز سواء كان بدنيا

---

١) العشيوي، المرجع السابق، ص ٢٢.

أم عقليا الذين يحجمون عن أي عمل عدائي بما في ذلك حالات الوضع والأطفال حديثو الولادة وذوي العاهات والحوامل. أما الغرقى أو المنكوبون في البحار فهم الأشخاص العسكريون أو المدنيون الذين يتعرضون للخطر في البحار أو أية مياه أخرى، نتيجة لما يصيبهم أو يصيب السفينة أو الطائرة التي تقلهم من نكبات والذين يحجمون عن أي عمل عدائي.كما تمتد الحماية إلى الأعيان الطبية كالمستشفيات العسكرية ووسائط النقل الطبية كالطائرات والسفن المعدة لهذا الغرض الإنساني وليس لها علاقة بالعمل العسكري [1].

ويعد الجرحى والمرضى والغرقى الذين يقعون في يد العدو أسرى حرب تسري عليهم أحكام القانون الدولي الإنساني [2].

أما المفقودون فهم الذين انقطعت أخبارهم أثناء النزاعات المسلحة ولم يثبت أمر وفاتهم. هؤلاء يحظون بالاهتمام في اتفاقيات جنيف والبروتوكولين الملحقين بها، حيث تسجل معلوماتهم بعد الإبلاغ عنهم وتضطلع اللجنة الدولية للصليب الأحمر والجمعيات المحلية بجهد كبير في هذا الشأن. كما يحظى القتلى بالتدابير اللازمة في تلك الاتفاقيات من أهمية مواراة أجسادهم الثرى وفق ما تقضي به أديانهم وتبادل شهادات الوفاة الخاصة بهم عبر مكاتب المعلومات الوطنية [3].

ب. الأشخاص الذين لا ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب:

ليس كل من شارك في النزاع المسلح يمكن وصفه بالمقاتل، وتمتعه في حال وقوعه في الأسرى بأحكام اتفاقية معاملة الأسرى، بل هناك ثلاث فئات لا تحظى بوضع أسير ولو شاركت في القتال، ويعد أحدها مجرم حرب وهي:

---

١) المادة الثامنة من البروتوكول الملحق الأول.

٢) الإدريسي، مرجع سابق، ص ٢٦.

٣) العشيوي، مرجع سابق، ص ٢٥.

الفئة الأولى: المرتزقة وهم جمع المرتزق. والمرتزق هو "أي شخص[1]:

أ) يجرى تجنيده خصيصاً، محلياً أو في الخارج، ليقاتل في نزاع مسلح،

ب) يشارك فعلاً ومباشرة في الأعمال العدائية،

ج) يحفزه أساساً إلى الاشتراك في الأعمال العدائية، الرغبة في تحقيق مغنم شخصي، ويبذل له فعلاً من قبل طرف في النزاع أو نيابة عنه وعد بتعويض مادي يتجاوز بإفراط ما يوعد به المقاتلون ذوو الرتب والوظائف المماثلة في القوات المسلحة لذلك الطرف أو ما يدفع لهم،

د) وليس من رعايا طرف في النزاع ولا متوطناً بإقليم يسيطر عليه أحد أطراف النزاع،

هـ) ليس عضواً في القوات المسلحة لأحد أطراف النزاع،

و) وليس موفداً في مهمة رسمية من قبل دولة ليست طرفاً في النزاع بوصفه عضواً في قواتها المسلحة".

الفئة الثانية: الجواسيس. الجواسيس جمع الجاسوس وهو من يجمع المعلومات عن العدو. ويسمى الجاسوس عينا وجمعه عيون. وقد نصت المادة (٤٦) من البروتوكول الإضافي الأول على ما يلي: "

١- إذا وقع أي فرد في القوات المسلحة لطرف في النزاع في قبضة الخصم أثناء مقارفته للتجسس، فلا يكون له الحق في التمتع بوضع أسير الحرب، ويجوز أن يعامل كجاسوس وذلك بغض النظر عن أي نص آخر في الاتفاقيات وهذا الملحق "البروتوكول".

٢- لا يعد مقارفا للتجسس فرد القوات المسلحة لطرف في النزاع الذي يقوم بجمع أو يحاول جمع معلومات لصالح ذلك الطرف في إقليم يسيطر عليه الخصم إذا ارتدى زي قواته المسلحة أثناء أدائه لهذا العمل.

---

١) البروتوكول الإضافي الأول، الفقرة الثانية، المادة ٤٧، جنيف، ١٩٧٧م.

٣- لا يعد مقارفا للتجسس فرد القوات المسلحة لطرف في النزاع الذي يقيم في إقليم يحتله الخصم، والذي يقوم لصالح الخصم الذي يتبعه بجمع أو محاولة جمع معلومات ذات قيمة عسكرية داخل ذلك الإقليم، ما لم يرتكب ذلك عن طريق عمل من أعمال الزيف أو تعمد التخفي".

الفئة الثالثة: الخونة، ويقصد بهم الوطنيون الذين يلتحقون بقوات الأعداء للقتال ضد أبناء وطنهم. وتنص قوانين العقوبات في معظم دول العالم على أنه في حالة انضمام أحد رعاياها إلى قوات دولة معادية فإنه يعد خائنا، وإذا وقع في يدها، فإن لها الحق في أن توقع عليه العقوبة المقررة لهذه الجريمة [١].

٣. معاملة المدنين في القانون الدولي الإنساني:

عرّفت اتفاقية جنيف الرابعة المدنيين بأنهم [٢] "أولئك الأشخاص الذين لا ينتمون إلى القوات المسلحة ويجدون أنفسهم في لحظة ما وبأي شكل كان في حالة قيام نزاع مسلح أو احتلال، تحت سلطة طرف في النزاع ليسوا من رعاياه أو دولة احتلال ليسوا من رعاياها". كما نصت المادة (٢٧) من الاتفاقية على ما يلي: "للأشخاص المحميين في جميع الأحوال حق الاحترام لأشخاصهم وشرفهم وحقوقهم العائلية وعقائدهم الدينية وعاداتهم وتقاليدهم. ويجب معاملتهم في جميع الأوقات معاملة إنسانية، وحمايتهم بشكل خاص ضد جميع أعمال العنف أو التهديد، وضد السباب وفضول الجماهير.

ويجب حماية النساء بصفة خاصة ضد أي اعتداء على شرفهن، ولاسيما ضد الاغتصاب، والإكراه على الدعارة وأي هتك لحرمتهن.

---

١) الطهراوي، مرجع سابق، ص ٤٩.

٢) اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م الخاصة بمعاملة المدنيين، المادة الرابعة، الفقرة الأولى، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت.

ومع مراعاة الأحكام المتعلقة بالحالة الصحية والسن والجنس، يعامل جميع الأشخاص المحميين بواسطة طرف النزاع الذي يخضعون لسلطته، بنفس الاعتبار دون أي تمييز ضار على أساس العنصر أو الدين أو الآراء السياسية. على أن لأطراف النزاع أن تتخذ إزاء الأشخاص المحميين تدابير المراقبة أو الأمن التي تكون ضرورية بسبب الحرب".

٤. موظفو الخدمات الإنسانية[١] وهذه الفئة تشمل ما يلي:

١. أفراد الخدمات الطبية: وهم الأفراد المتفرغون تماماً للبحث عن الجرحى والمرضى والغرقى، ونقلهم وعلاجهم، أو المتفرغون لإدارة الوحدات والمنشآت الطبية، أو العسكريون المدربون خصيصاً للعمل عند الحاجة في الأعمال الطبية المساعدة. فهؤلاء الأشخاص يحميهم القانون الدولي الإنساني من حيث ضرورة عدم استعمال العنف ضدهم، كما أنهم في حالة وقوعهم في يد العدو لا يعدون أسرى حرب ويجب إطلاق سراحهم فوراً.

٢. أعضاء فرق الدفاع المدني: يقوم أفراد الدفاع المدني ببعض المهام الإنسانية التي تهدف إلى حماية السكان المدنيين من أخطار الأعمال العدائية أو الكوارث مثل الإنذار، والإجلاء، وتهيئة المخابئ، والإنقاذ، والخدمات الطبية، ومكافحة الحرائق، وتوفير المأوى، والإصلاحات العاجلة للمرافق العامة. لذلك فإن قواعد القانون الدولي الإنساني توفر لهم الحماية التي تمكنهم من القيام بالمهام الموكلة إليهم شريطة ألا يقوموا بأعمال ضارة بالعدو.

٣ـ أعضاء الخدمات الدينية: وهم الأشخاص العسكريون أو المدنيون الملحقون بالقوات المسلحة للقيام بأعمال التوعية الدينية كالوعظ والإرشاد. وتطبق عليهم المعاملة نفسها المطبقة على أفراد الخدمات الطبية من حيث ضرورة حمايتهم، كما أنهم لا يعدون أسرى حرب ويجب إطلاق سراحهم فوراً عند وقوعهم في يد العدو.

---

١) الإدريسي، مرجع سابق، ص ٢٧.

٤. أفراد جمعيات الإغاثة التطوعية: وفي مقدمتها الجمعيات الوطنية للهلال الأحمر والصليب الأحمر، حيث تضطلع الأخيرة منذ إنشائها عام ١٨٦٣م بدور محوري في حماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة وتقوم بجهود ملموسة في مجال حمايتهم وتقديم العون والمساعدة لهم.

رابعا: آليات تنفيذ القانون الدولي الإنساني:

آليات تنفيذ القانون الدولي الإنساني هي: الأطراف المتعاقدة نفسها، والدول الحامية، وأجهزة الصليب الأحمر والهلال الأحمر. وفيما يلي تفصيل لذلك [١]:

١. الأطراف المتعاقدة: تتعهد هذه الأطراف باحترام هذه الوثائق في جميع الأحوال، واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لتنفيذ التزاماتها بمقتضى هذه الوثائق، وأن تصدر الأوامر الكفيلة بتحقيق ذلك، ونشر هذه الوثائق على أوسع قدر ممكن، وبخاصة ضمن مناهج الكليات العسكرية.

٢ـ الدول الحامية: وهي طرف محايد يختارها طرف النزاع بموافقة الطرف الآخر يكون من واجبها ضمان مصالح أطراف النزاع ويجوز لها أن تعين مندوبين من رعاياها أو من رعايا دولة محايدة. ومن أمثلة الدول الحامية: سويسرا حيث كانت الدولة الحامية لأكثر من خمسين دولة في الحرب العالمية الثانية. ويجوز أن يحل محل الدولة الحامية هيئة دولية تتمتع بكل ضمانات الحيدة والفعالية.

٣ـ الحركة الدولية للصليب الأحمر والهلال الأحمر: تتكون هذه الحركة من ثلاثة أجهزة هي: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، والاتحاد الدولي لجمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر، والجمعيات الوطنية للصليب الأحمر والهلال الأحمر ويبلغ عددها (١٨٦) جمعية وطنية. ومهمة اللجنة الدولية هي المحافظة على احترام القانون الدولي الإنساني في وقت النزاعات المسلحة والعمل على تطوير آليات ذلك القانون والاعتراف

---

١) هنداوي، مرجع سابق، ص١٠١. والزمالي، عامر بن محمد، وسائل وطرق القتال في الحرب، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، مرجع سابق، ص ٧٢ و٧٣.

بالجمعيات الوطنية الناشئة، في حين أن مهمة الاتحاد الدولي (يمثل الجهاز الأعلى للجمعيات) هي دعم نشاطات الجمعيات الوطنية وبخاصة في أوقات الكوارث الطبيعية وتشجيع إنشاء الجمعيات الوطنية [1].

وتعترف وثائق القانون الدولي الإنساني بمهمة هذه الأجهزة في وضع نصوصها موضع التنفيذ، ويجوز لها أن تقوم بدور الدولة الحامية، وزيارة الأماكن التي يوجد بها أسرى حرب أو معتقلون مدنيون [2].

ما الذي يترتب على انتهاك أحكام القانون الدولي الإنساني ؟

يترتب على ذلك عدة أمور طبقا لاتفاقيات جنيف الأربع منها ما يلي [3]:

١ـ إمكانية مساءلة طرف النزاع الذي انتهك تلك الأحكام، عن دفع تعويض إذا اقتضت الحال ذلك. وأن هذا الطرف مسؤول عن كافة الأعمال التي يقترفها الأشخاص الذين يشكلون جزءا من قواته المسلحة.

٢. استنكار واستهجان الرأي العالمي وإدانة أجهزة الأمم المتحدة وبخاصة مجلس الأمن، وفي حال أصدر المجلس قرارا بهذا الخصوص، فمن المفترض أن يتابع تنفيذ قراراته وإيقاع العقوبة على الدولة التي ترفض الامتثال لتلك القرارات.

٣. مبدأ المسؤولية الجنائية للأشخاص الذين ينتهكون قواعد هذا القانون الأساسية. حيث ألزم الدول الأطراف أن تتخذ التشريعات اللازمة لفرض العقوبات الفعالة على أولئك الأشخاص والبحث عنهم وتقديمهم للمحاكمة.

المحكمة الجنائية الدولية:

أقر النظام الأساسي لهذه المحكمة في روما عام ١٩٩٨م ودخلت اتفاقية إنشاء المحكمة حيز التنفيذ في أول يوليو عام ٢٠٠٢ م. "وبدخول النظام الأساسي للمحكمة

---

١) الإدريسي، مرجع سابق، ص ١٢ و ١٥.

٢) هنداوي، مرجع سابق، ص ١٠١.

٣) هنداوي، مرجع سابق، ص ١٠٣.

الجنائية الدولية حيز التنفيذ، فإنه يمكن القول إن القانون الدولي الإنساني قد دخل مرحلة جديدة من المؤمل أن تقطف الإنسانية ثمارها، سيما أن هذه المحكمة قد أعطيت صلاحيات غير مسبوقة من بينها النظر في الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني أي جرائم الحرب "[1].

وقد حددت المادة الخامسة من النظام الأساسي الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة وهي: جريمة الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، وجريمة العدوان. وفيما يلي أهم المبادئ التي قامت عليها المحكمة [2]:

١. أنها نشأت باتفاقية دولية وليست بقرار من سلطة أو جهاز معين، فهي تخضع لقواعد القانون الدولي للمعاهدات.

٢. أنها هيئة دولية دائمة مما يغني عن إنشاء محاكم خاصة، ومستقلة أي بعيدة عن سيطرت الهيئات السياسية.

٣. مبدأ التكاملية، بمعنى أن المحكمة لا تستطيع ممارسة اختصاصها إلا في حالة عدم تمكن القضاء الوطني من أداء عمله.

٤. عدم رجعية الأثر على الأشخاص. أي لا جريمة إلا بنص، ولا عقوبة إلا بنص.

٥. مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية. أي أن اختصاص المحكمة ينحصر في محاكمة الأفراد مهما كانت مناصبهم في دولهم. وليس لها أن تحاكم الدول التي ينتمي إليها أولئك الأفراد.

٦. مبدأ التعاون الدولي في المساعدة القضائية. أي لا تعمل إلا عن طريق تعاون الدول، وقد يمتد التعاون إلى أشخاص ينتمون إلى دول غير أطراف فيها.

---

١) العشيوي، مرجع سابق، ص ٣٠.

٢) الحافظ، معن بن سليمان، المحكمة الجنائية الدولية: طموح القانون وتحديات الواقع، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع ١٩، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ص٧٧ و ٨٨.

لكن نظام المحكمة لم يسلم من الانتقاد بسبب إعطاء مجلس الأمن ـ وهو جهاز سياسي ـ صلاحية التدخل مباشرة في عمل المحكمة لإيقاف التحقيق أو المقاضاة لمدة اثني عشر شهرا قابلة للتجديد ؛ مما قد يؤدي إلى تعطيل عملها. وقد استغلت الولايات المتحدة الأمريكية ـ التي رفضت الانضمام للمحكمة ـ هذه الثغرة لإعفاء جنودها في عمليات حفظ السلام من الخضوع للمحكمة، كما استطاعت إقناع أكثر من خمسين دولة حتى نهاية سبتمبر ٢٠٠٣م لإبرام اتفاقيات ثنائية تنص على عدم تسليم أي من رعاياها للمحكمة الجنائية الدولية أو لأي دولة ثالثة في حال ارتكابهم لإحدى الجرائم المنصوص عليها في النظام الأساسي للمحكمة[١].

وقد بلغ عدد الدول الموقعة على قانون إنشاء المحكمة (١٢٢) دولة حتى ٢٠١٤م [٢]. وقد تعرضت المحكمة لانتقادات من عدد من الدول منها الصين والهند وأمريكا وروسيا، وهي من الدول التي تمتنع عن التوقيع على ميثاق المحكمة.[٣]

* * *

١) الحافظ ، المرجع السابق ، ص ٨٩ و ٩٠ .

٢) موقع المحكمة.http://www.icc-cpi.int/en_menus/icc/Pages/default.aspx

٣) موسوعة وكيبيديا الموسوعة الحرة .

المبحث الثاني

إسهامات الشريعة الإسلامية

في مجال النطاق الشخصي

تقدم أن اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩م تمثّل أهم مصادر القانون الدولي الإنساني فيما يخص النطاق الشخصي حيث تناولت مجالات منها: معاملة المدنيين، والأسرى، والجرحى والقتلى في الحرب، والجواسيس. فإذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية وجدناها قد اعتنت بهذه المجالات عناية فائقة منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، فتكون بذلك قد سبقت القانون الدولي الإنساني في هذه المجالات بل وفي معظم مجالات القانون الدولي عموما كما شهد به الغربيون أنفسهم.

وبالرغم من موافقة القانون الدولي الإنساني للشريعة الإسلامية في كثير من الأحكام إلا أن هناك بعض الفروق بينهما يمكن إيجازها فيما يلي[١]:

١. أن مصادر القانون الدولي الإنساني من صنع البشر، أما مصادر الشريعة الإسلامية في هذا المجال فهي إلهية.

٢ـ أن أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المجال ملزمة ديانة وقضاء، ولها صفة النظام العام ولا يجوز مخالفتها بحال من الأحوال، فهي بذلك أقوى في الإلزام من قواعد القانون الدولي الإنساني المعاصر.

٣. أن العقوبة على مخالفة قواعد القانون الدولي الإنساني المعاصر دنيوية فقط، أما الإسلام فقد رتب عقوبة أخروية على مخالفة أحكامه في هذا الخصوص إلى جانب العقوبة الدنيوية.

---

١) حماد، علي بن حسنين، القيم الإسلامية الموجهة للقانون الدولي الإنساني، مذكرة غير منشورة، ص ٢٦و٢٧.

وسنستعرض فيما يلي باختصار أهم إسهامات الشريعة الإسلامية في النطاق الشخصي للقانون الدولي الإنساني ومن أهمها: معاملة الأسرى، ومعاملة الجرحى والقتلى، ومعاملة الجواسيس والخونة، ومعاملة المدنيين أثناء الحروب والنزاعات المسلحة.

أولا: معاملة الأسرى في الشريعة الإسلامية: الأسرى في الشريعة الإسلامية هم الرجال الأحرار العقلاء المقاتلون، إذا أخذهم المسلمون قهرا. فيخرج من هذا التعريف النساء والصبيان والأرقاء والمجانين والشيوخ الذين لا قتال منهم ولا رأي لهم [1].

وقد جاءت نصوص كثيرة تحث على حسن معاملة الأسرى منها ما يلي:

١. ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [2].

٢ـ حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "فكوا العاني ـ يعني الأسير ـ وأطعموا الجائع وعودوا المريض" [3].

٣. حديث أبي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: هل عندكم كتاب ؟ قال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت فما في هذه الصحيفة ؟ قال: العقل "أي الدية"، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر [4].

٤. حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جُذيمة، فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم، أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره. حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فذكرناه. فرفع النبي

---

١) الطهراوي، مرجع سابق، ص ٥٧.

٢) سورة الإنسان، الآية ٨.

٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، باب فكاك الأسير، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م)، ص ٥٠٤.

٤) البخاري، المرجع السابق، باب فكاك الأسير، ص ٥٠٤.

صلى الله عليه وسلم يده فقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد "مرتين[1]. أي أنه لم يقر خالدا على قتلهم.

ويخير ولي الأمر في الأسرى بين أمور أربعة تحقيقا للمصلحة الشرعية كما يلي[2]:

١. القتل: ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

. قوله تعالى في سورة الأنفال:

﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٦٧ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٦٨ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٦٩ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ إِن يَعۡلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمۡ خَيۡرٗا يُؤۡتِكُمۡ خَيۡرٗا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٧٠ وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدۡ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ فَأَمۡكَنَ مِنۡهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[3].

وقد نزلت هذه الآيات في معركة بدر في السنة الثانية للهجرة، وهي أول معركة يكون فيها أسرى في أيدي المسلمين. وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد شاور صحابته في أولئك الأسرى، فأشار عليه أبو بكر وغيره بأخذ الفداء وأشار عمر بقتلهم، فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم برأي أبي بكر، فعاتبه الله على أخذ الفداء، وبيّن أن النبي ينبغي أن يقتل أولئك الأسرى، حتى تقوى شوكته، ويظهر الله دينه، ويصبح للمسلمين هيبة،

---

١) البخاري، المرجع السابق، باب بعث النبي خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، ص ٧٣٤.

٢) الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي بن محمد بن معوض وعادل بن أحمد بن عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ (١٩٩٧م)، ج ٩ ص ٤٨٠. والقرطبي، محمد بن أحمد "ابن رشد"، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط١، ١٤٠٦هـ (١٩٩٥م) ج ٢، ص ٧٣٧. والشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق: علي بن محمد وعادل بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط، ١٤٢٢هـ (٢٠٠١م)، ج ١٠، ص ١٨. والمقدسي، عبد الله بن أحمد "ابن قدامة"، المغني، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٣، ١٤١٧هـ (١٩٩٧م)، ج ١٣، ص ٤٤.

٣) سورة الأنفال، الآيات ٠٦٧-٠٧١

وعندئذ لا مانع من أخذ الفداء. فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: فلما أسروا الأسارى - أي في معركة بدر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر: "ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ترى يا ابن الخطاب ؟ قال عمر: قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم، فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكني من فلان - نسيبا لعمر- فأضرب عنقه ؛ فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت. فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدين يبكيان. قلت يا رسول الله، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك ؟ فإن وجدت بكاء بكيت وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم - وأنزل الله عز وجل﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾إلى قوله: ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾[1] فأحل الله الغنيمة لهم [2].

وجه الدلالة أن عرض العذاب يدل على أن الواجب هو قتل الأسرى، وليس أخذ الفداء مقابل إطلاق سراحهم.

- أمر النبي عليه الصلاة والسلام بقتل بعض أسرى بدر ممن كان لهم سوابق عداء وإضرار بالمسلمين كعقبة بن أبي معيط. فقد سئل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن أشد ما صنع المشركون برسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: رأيت عقبة بن أبي معيط جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي، فوضع رداءه في عنقه

---

١) سورة الأنفال، الآية ٦٧-٦٩.

٢) القشيري، مسلم، المرجع السابق، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، ص ٧٨٢.

فخنقه خنقا شديدا، فجاء أبو بكر رضي الله عنه حتى دفعه عنه فقرأ قول الله تعالى: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾[1] "[2].

وفي فتح مكة أمر بقتل هؤلاء المجرمين وإن وجدوا تحت أستار الكعبة [3] بوصفهم مجرمي حرب. فعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة. فقال: اقتلوه "[4].

استثناءات تمنع قتل الأسير:

هذه القاعدة العامة في جواز قتل الأسير يرد عليها استثناءات أربع يمتنع فيها قتله هي [5]:

أ. إسلام الأسير. فمن أسلم من الأسرى حرم قتله.

ب. عقد الأمان للأسير. فإذا طلب الأسير الأمان فأمن فإنه يحرم قتله.

ج. وجود معاهدة بين المسلمين والحربيين يشترط فيها عدم قتل الأسرى.

د. إذا قسم الإمام الأسرى أو باعهم حرمت دماؤهم.

٢. أخذ الفداء[6]: وله صور منها:

أ. أن يأخذ من الأسرى مبلغا من المال مقابل إطلاق سراحهم. فعن أنس رضي الله عنه أن رجالا من الأنصار استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله،

---

١) سورة غافر، الآية رقم ٢٨.

٢) البخاري، المرجع السابق، باب قول النبي لو كنت متخذا خليلا، ص ٦١٨.

٣) الدمشقي، محمد بن أبي بكر "ابن القيم"، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٤١٢هـ، ج ٣، ص ٤١١.

٤) البخاري، المرجع السابق، باب قتل الأسير وقتل الصبر، ص ٥٠٣.

٥) ضميرية، مرجع ساق، ج ٢، ص ١٢١٢– ١٢١٥.

٦) لكن أخذ الفداء عند الحنفية لا يجوز إلا للضرورة. انظر ضميرية، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢٣٩.

ائذن لنا فنترك لابن أختنا[1] عباس فداءه ؟ فقال: "لا تدعون منه درهما واحدا ". وعنه رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي بمال من البحرين، فجاءه العباس فقال: يا رسول الله، أعطني، فإني فاديت نفسي وفاديت عقيلا ـ أي يوم بدر ـ فقال: خذ. فأعطاه في ثوبه.[2]

ب ـ أو مقابل تقديم خدمة للمسلمين كما فعل النبي عندما فادى بعض أسرى معركة بدر بتعليم عشرة من أبناء المسلمين ومثله الاستفادة من خبرة الأسرى الهندسية أو الطبية [3].

ج ـ أو مقابل إطلاق سراح أسرى المسلمين لدى العدو، وهو ما يسمى تبادل الأسرى. فعن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: غزونا فزارة وعلينا أبو بكر أمره رسول الله – صلى الله عليه وسلم – علينا، فلما كان بيننا وبين الماء ساعة، أمرنا أبو بكر فعرّسنا، ثم شن الغارة، فورد الماء فقتل من قتل عليه وسبى، وأنظر إلى عنق من الناس فيهم الذراري، فخشيت أن يسبقوني إلى الجبل، فرميت بسهم بينهم وبين الجبل، فلما رأوا السهم وقفوا، فجئت بهم أسوقهم، وفيهم امرأة من بني فزارة، عليها قشع من أدم – قال القشع: النطع – معها ابنة لها من أحسن العرب، فسقتهم حتى أتيت بهم أبا بكر، فنفلني أبو بكر ابنتها، فقدمنا المدينة وما كشفت لها ثوبا، فلقيني رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فى السوق، فقال:"يا سلمة، هب لي المرأة". فقلت: يا رسول الله، والله لقد أعجبتني، وما كشفت لها ثوبا، ثم لقيني رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من الغد في السوق، فقال لى: " يا سلمة، هب لى المرأة لله أبوك". فقلت: هى لك يا رسول الله، فو الله

---

١) قالوا ذلك لأن الأنصار أخوال أبيه عبد المطلب ، وأخوال الأب أخوال لابنه .

٢) البخاري ، المرجع السابق ، باب فداء المشركين ، ص ٥٠٤ .

٣) الطهراوي ، مرجع سابق ،ص ١٤٤.

ما كشفت لها ثوبا، فبعث بها رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى أهل مكة، ففدى بها ناسا من المسلمين كانوا أسروا بمكة.[1].

وكما روى عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت ثقيف حلفاء لبني عقيل، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأسر أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رجلا من بني عقيل، وأصابوا معه العضباء، فأتى عليه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وهو في الوثاق، قال: يا محمد، فأتاه، فقال: " ما شأنك؟". فقال: بم أخذتني ؟ وبم أخذت سابقة الحاج ؟ فقال: إعظاما لذلك " أخذتك بجريرة حلفائك ثقيف". ثم انصرف عنه فناداه فقال: يا محمد يا محمد. وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم– رحيما رقيقا، فرجع إليه فقال: " ما شأنك ؟«. قال: إني مسلم. قال:" لو قلتها وأنت تملك أمرك أفلحت كل الفلاح" ثم انصرف، فناداه فقال: يا محمد يا محمد،فأتاه فقال: " ما شأنك؟«. قال: إني جائع فأطعمني وظمآن فاسقني. قال:" هذه حاجتك". ففدي بالرجلين "[2].

٣. المن: وهو أن يعفو الإمام عن الأسرى، ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

. منّ النبي صلى الله عليه وسلم في معركة بدر على بعض الأسرى. فعن جبير بن المطعم بن عَدي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في أسارى بدر: "لو كان المطعم بن عَدي حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له"[3].

أي أنه لو كان حيا وطلب إطلاق سراحهم لأطلقهم، ردا لجميل المطعم عندما أجار النبي عليه الصلاة والسلام وأمّنه ومكّنه من دخول مكة بعد عودته من الطائف قبل أن يهاجر إلى المدينة.

---

١) القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب التنفيل وفداء المسلمين بالأسارى، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤١٩هـ، ص ٧٧٧.

٢) القشيري، مسلم، مرجع سابق، باب لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك العبد ٧٢٠.

٣) البخاري، المرجع السابق، باب ما منّ النبي على الأسارى من أن يخمس، ص ٥٢١.

- في فتح مكة منّ على من قاتله منهم وعفا عنهم. حيث قال عليه الصلاة والسلام: يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا: خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم. فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء [1].

- ومن أدلة المن على الأسرى ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم خيلا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ما عندك يا ثمامة ؟ فقال: عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فَتُرِك حتى كان الغد، ثم قال له: ما عندك يا ثمامة ؟ قال: ما قلت لك، إن تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: ما عندك يا ثمامة ؟ فقال: عندي ما قلت لك، فقال: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إلي من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إلي، والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إلي، والله ما كان من بلد أبغض إلي من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إلي، وإن خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة فما ذا ترى ؟ فبشره رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة، قال له قائل: صبوت ؟ قال: لا والله، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة، حبة حنطة حتى يأذن فيها النبي صلى الله عليه وسلم "[2].

---

١) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب ط، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩) م، ج ٩، ص ٢٠٠. والمعافري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: عادل بن أحمد بن عبد الموجود وعلي بن محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ (١٩٩٨م)، ج ٤، ص ٢٧.

٢) البخاري، المرجع السابق، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن أثال، ص ٧٤١.والقشيري، مسلم، المرجع السابق، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه، ص ٧٨٢.

فنلحظ من هذا الحديث حسن معاملة النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الأسير والمن عليه؛ مما جعله يعتنق الإسلام ويتحول إلى الصف الإسلامي بسرعة، ويصبح داعية لدينه الجديد، بل ويستعمل سلطته بوصفه زعيما لليمامة لفرض عقوبة اقتصادية على كفار مكة!

- وفي شأن المن والفداء نزل قوله تعالى:

﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾[1].

قال ابن جرير رحمه الله بعد ذكر الأقوال في هذه الآية: "والصواب من القول عندنا في ذلك أن هذه الآية محكمة غير منسوخة". وقال رحمه الله بعد ذكر الأقوال في معنى هذه الآية: "والصواب من القول عندنا في ذلك أن هذه الآية محكمة غير منسوخة, وذلك أن صفة الناسخ والمنسوخ ما قد بينا في غير موضع في كتابنا إنه ما لم يحز اجتماع حكميهما في حال واحدة, أو ما قامت الحجة بأن أحدهما ناسخ الآخر, وغير مستنكر أن يكون جعل الخيار في المن والفداء والقتل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم, وإلى القائمين بعده بأمر الأمة, وإن لم يكن القتل مذكورا

في هذه الآية, لأنه قد أذن بقتلهم في آية أخرى, وذلك قوله:﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[2] بل ذلك كذلك, لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك كان يفعل فيمن صار أسيرا في يده من أهل الحرب, فيقتل بعضا, ويفادي ببعض, ويمن على بعض, مثل يوم بدر قتل عقبة بن أبي معيط وقد أتي به أسيرا, وقتل بني قريظة, وقد نزلوا على حكم سعد, وصاروا في يده سلما, وهو على فدائهم, والمن عليهم قادر, وفادى بجماعة أسارى المشركين الذين

---

١) سورة محمد، الآية ٤.

٢ سورة التوبة، الآية رقم ٥.

أسروا ببدر, ومن على ثمامة بن أثال الحنفي, وهو أسير في يده, ولم يزل ذلك ثابتا من سيره في أهل الحرب من لدن أذن الله له بحربهم, إلى أن قبضه إليه صلى الله عليه وسلم دائما ذلك فيهم, وإنما ذكر جل ثناؤه في هذه الآية المن والفداء في الأسارى, فخص ذكرهما فيها, لأن الأمر بقتلهما والإذن منه بذلك قد كان تقدم في سائر آي تنزيله مكررا, فأعلم نبيه صلى الله عليه وسلم بما ذكر في هذه الآية من المن والفداء ما له فيهم مع القتل"[1].

٤. الاسترقاق والسبي:

تقدم أن ولي الأمر يخير في شأن الأسرى من الرجال المقاتلين بين أربعة أمور منها الرق. وقد جاءت إباحة الرق في كثير من النصوص، منها:

- ما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد معركة هوازن حيث سبى عددا كبيرا من الأسرى وبخاصة النساء والأطفال [2].

- في السنة الخامسة للهجرة وقع عدد كبير من يهود بني قريظة أسرى في أيدي المسلمين بعد محاصرة النبي عليه الصلاة والسلام لهم بسبب نقضهم لعهودهم مع المسلمين، وطعن المسلمين من الخلف في غزوة الأحزاب التي تحزبت وجاءت من كل مكان للقضاء على الإسلام وأهله في المدينة. وقد طلب أولئك الأسرى أن يُحَكّم فيهم سعد بن معاذ رضي الله عنه سيد الأوس وكان حليفا لهم قبل الإسلام، فحكم فيهم بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد حكمت فيهم بحكم الله "[3].

---

١) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٢٢هـ(٢٠٠١م).

٢) البخاري، المرجع السابق، ص ٥١٩.

٣) البخاري، المرجع السابق، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، ص ٥٠٣.

منع قتل الأسرى وإلغاء الرق في هذا العصر:

اتفقت معظم دول العالم في هذا العصر على منع قتل الأسير حيث لم يذكر ضمن حالات انتهاء وضع الأسير في اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩م، كما اتفقت الدول على منع الرق عموما سواء كانوا أسرى حرب أم لا. تمثل هذا في الإعلانات والمواثيق الدولية التي صدرت عن منظمة الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان الدولية. كما صدر أمر من الملك فيصل بن عبد العزيز رحمه الله بإلغاء الرق في المملكة العربية السعودية في الستينات الميلادية من القرن العشرين.

ومعلوم أنه لا يوجد نص من القرآن أو السنة يأمر بالرق أو ينهى عنه، وإنما كان عرفا اجتماعيا ونظاما دوليا سائدا وقت ظهور الإسلام فأقره، لكنه ضيق مصادره فحصرها في مصدر واحد هو الجهاد، ووسع أبواب العتق فجعلها منها كفارة قتل الخطأ وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الجماع في نهار رمضان، بل جعل عتق الرقاب من مصارف الزكاة التي هي أحد أركان الإسلام العظام.

ومن المعلوم أيضا أن لولي الأمر في الإسلام تقييد المباح أو منعه إذا كان فيه تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة كما فعل عمر رضي الله عنه في مسألة الطلاق بالثلاث، ومن ذلك منع الملك فيصل للرق ومثله منع قتل الأسرى ؛ لأنه مخير في ذلك ويتأكد ذلك إذا دخلت الدولة الإسلامية في اتفاقية دولية تمنع ذلك، فإنه ينبغي عليها الالتزام بها والوفاء بها ؛ لأنها من العقود التي أمر الله بالوفاء بها، ما لم تحتو الاتفاقية على نص يحل حراما أو يحرم حلالا أو يخالف نصا من نصوص القرآن والسنة. وحيث إن الرق والقتل بالنسبة للأسرى من الأمور المباحة ؛ فإن الالتزام بمنعه في هذه الاتفاقيات لا يخالف الشريعة الإسلامية وليس فيه أي محذور.

قال الإمام محمد بن الحسن: "وإن شرطوا ألا نأسر منهم أحدا، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم، لأن القتل أشد من الأسر، إلا أن تظهر منهم الخيانة، بأن كانوا التزموا ألا يقتلوا ولا يأسروا منا أحدا ثم فعلوا ذلك، فحينئذ يكون هذا منهم نقضا للعهد،

فلا بأس بأن نقتل أسراهم وأن نأسرهم كما كان ذلك قبل العهد "[1]. وقال ضميرية تعليقا عليه: "وهذا يعني أنه إذا امتنع الأسر لوجود هذا الاتفاق في معاهدة دولية، فإن الرق في هذه الحال يكون ممتنعا ؛ لعدم وجود سببه وهو الأسر "[2].

إذن معاملة الأسرى في الشريعة الإسلامية توافق ما جاء في القانون الدولي الإنساني في اشتراط المشاركة في القتال في عمل عسكري، وتخالف ما جاء في القانون الدولي الإنساني الذي لم يفصل في جنس الأسير أو عمره أو حريته، أما الشريعة الإسلامية فقد راعت أحوال بعض الفئات الضعيفة التي لا تشارك في القتال. كما أن الشريعة الإسلامية خيرت ولي الأمر في مصير الأسرى يختار ما يراه مناسبا من الخيارات الأربعة السابقة: (القتل، أو المن، أو الفداء، أو الاسترقاق) وفقا للمصلحة الشرعية، أما القانون الدولي الإنساني فليس فيه إلا المن أو الفداء.

ثانيا: معاملة الجرحى والقتلى في الشريعة الإسلامية:

جاء الإسلام بتحريم المثلة وهي تشويه جثث القتلى والعبث بها في أرض المعركة حتى ولو كان ذلك على سبيل المعاملة بالمثل. والدليل على ذلك ما يلي:

١. حديث بُرَيْدَةَ بن الحصيب رضي الله عنه قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم، إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ ؛ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنْ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ ،اغْزُوا، وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيداً "[3].

---

١) الشيباني، محمد بن الحسن، شرح السير الكبير، إملاء : محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق : محمد حسن شافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ (١٩٩٧م).

٢) ضميرية، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢٢٩.

٣) القشيري، مسلم، المرجع السابق ،باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ص ٧٦٨.

٢. حديث عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ رضي الله عنه عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنْ النهبى وَالْمُثْلَة [١].

٣ـ ما رواه أُبي بن كعب رضي الله عنه قال: "لما كان يوم أحد، أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلا، ومن المهاجرين ستة منهم حمزة، فمثلوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوما مثل هذا لنُربينّ عليهم. قال: فلما كان يوم فتح مكة، أنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [٢]، فقال رجل: لا قريش بعد اليوم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كفوا عن القوم إلا أربعة". [٣]. ومعنى لنربين عليهم أي لنزيدن عليهم في التمثيل.

قال ابن كثير [٤]: "وهذه الآية الكريمة لها أمثال في القرآن، فإنها مشتملة على مشروعية العدل والندب إلى الفضل، كما في قوله تعالى﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ثم قال ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [٥]،وقال ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ ثم قال﴿ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴾[٦]، وقال في هذه الآية﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ ثم قال ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾ [٧].

٤. حرم الإسلام التحريق بالنار لما رواه أبو هريرة – رضي الله عنه – أنه قال بعثنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في بعث فقال: " إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما

---

١) البخاري، المرجع السابق، باب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجثّمة، ص ٩٨٢.

٢) سورة النحل، الآية رقم ١٢٦.

٣) الشيباني، أحمد بن حنبل، المسند، شرحه ووضع فهارسه: أحمد شاكر وحمزة بن أحمد الزين، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ (١٩٩٥م)، ج ١٥، ص ٤٥٥، ورواه الترمذي في جامعه في تفسير سورة النحل وحكم عليه بقوله حسن غريب. أنظر: الترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩م)، ص ٧٠٧.

٤) الدمشقي "ابن كثير"، تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة النحل.

٥) سورة الشورى، الآية رقم ٤٠.

٦) سورة المائدة، الآية رقم ٤٥.

٧) سورة النحل، الآية رقم ١٢٦.

بالنار" ثم قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حين أردنا الخروج: " إني أمرتكم أن تحرّقوا فلانا وفلانا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"[1].

يقول السفير عبد القادر سلامة: "وكانت هذه المبادئ أساس اتفاقية جنيف الخاصة بمعاملة الأسرى والقتلى ومنع الثأر"[2].

أي أن الشريعة الإسلامية توافق القانون الدولي الإنساني في احترام جثث القتلى وعدم العبث بها.

ثالثا: معاملة الجواسيس والخونة في الشريعة الإسلامية :

الحديث في ذلك يتناول استعمال الجواسيس من قبل الدولة الإسلامية، وكذلك من قبل دولة العدو. وفيما يلي تفصيل لذلك:

أ. بعث الجواسيس من قبل الدولة الإسلامية:

حكم بعث الجاسوس من قبل الدولة الإسلامية هو الجواز. فقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم الجواسيس في غزواته ومنها غزوة الأحزاب. فعن حذيفة رضي الله عنه قال: لقد رأيتنا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم– ليلة الأحزاب وأخذتنا ريح شديدة وقر. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" ألا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة". فسكتنا فلم يجبه منا أحد ثم قال:"ألا رجل يأتينا بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة". فسكتنا فلم يجبه منا أحد ثم قال:" ألا رجل يأتينا بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة". فسكتنا فلم يجبه منا أحد فقال: " قم يا حذيفة فأتنا بخبر القوم". فلم أجد بدا إذ دعاني باسمي أن أقوم قال "اذهب فأتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي". فلما وليت من عنده جعلت كأنما أمشى فى حمام حتى أتيتهم فرأيت أبا سفيان يصلى ظهره بالنار، فوضعت سهما فى كبد القوس فأردت أن أرميه، فذكرت قول رسول

---

١) البخاري، المرجع السابق، باب لا يعذب بعذاب الله، ص ٤٩٨.

٢) سلامة، عبد القادر، قواعد السلوك الدبلوماسي في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ب ط، ١٩٩٧م، ص ٤٨.

الله –صلى الله عليه وسلم–" ولا تذعرهم علي". ولو رميته لأصبته. فرجعت وأنا أمشي في مثل الحمام، فلما أتيته فأخبرته بخبر القوم وفرغت قررت، فألبسني رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها، فلم أزل نائما حتى أصبحت، فلما أصبحت قال: "قم يا نومان"[1].

ب ـ بعث الجواسيس من قبل العدو:

ـ الجاسوس المسلم: قد يكون تجنيد الجاسوس من المسلمين لنقل معلومات خطيرة للعدو وهذا يعد منافقا أو خائنا في التعبير المعاصر. ومما يدل على ذلك ما رواه علي رضي الله عنه قال[2]: بعثنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أنا والزبير والمقداد فقال: " ائتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة معها كتاب فخذوه منها". فانطلقنا تعادى بنا خيلنا فإذا نحن بالمرأة فقلنا أخرجي الكتاب. فقالت ما معي كتاب. فقلنا: لتخرجن الكتاب أو لتلقين الثياب. فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فإذا فيه: من حاطب بن أبى بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم. فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم:" يا حاطب ما هذا". قال: لا تعجل علي يا رسول الله، إني كنت امرأ ملصقا في قريش – قال سفيان: كان حليفا لهم ولم يكن من أنفسها – وكان ممن كان معك من المهاجرين، لهم قرابات يحمون بها أهليهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ فيهم يدا يحمون بها قرابتي، ولم أفعله كفرا ولا ارتدادا عن ديني، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام. فقال النبي –صلى الله عليه وسلم:" صدق". فقال عمر: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق. فقال: " إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله اطلع

---

١) القشيري، مسلم، مرجع سابق، باب غزوة الأحزاب، ص ٧٩٧.

٢) البخاري، مرجع سابق، باب الجاسوس، ص ٤٩٦ .والقشيري، مسلم، مرجع سابق، باب فضائل حاطب بن أبي بلتعة وأهل بدر رضي الله عنهم، ص ١٠٩٨.

على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم" فأنزل الله عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾[1].

وحاطب رضي الله عنه لم يكن منافقا ولا خائنا لتزكية النبي صلى الله عليه وسلم له، وإنما فعل ذلك خوفا على قرابته، لكن كلام عمر رضي الله عنه يفهم منه أنه من المتقرر لديهم أن من فعل هذا الأمر فهو مرتكب لجريمة عظمى حكمها القتل، وقيل بل يعاقب أو يعزر.

- الجاسوس الحربي: قد يكون إرسال الجاسوس من قبل دولة العدو وهذا حكمه القتل بالإجماع [2] ولا يعامل في الشريعة الإسلامية معاملة الأسرى. وهذا ما قررته اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م كما تقدم. ومما يدل على ذلك ما رواه سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم عين (جاسوس) من المشركين وهو في سفر فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انفتل (انصرف). فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اطلبوه واقتلوه "فقتلته، فنفلني سلبه [3]. أي أعطاه ما معه من مال.

- الجاسوس المعاهد أو الذمي أو المستأمن: وهذا يقتل لأنه نقض العهد أو الأمان [4]. قال أبو يوسف: "وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس يوجدون وهم من أهل الذمة أو أهل الحرب أو من المسلمين، فإن كانوا من أهل الحرب أو من أهل الذمة... فاضرب

---

١) سورة الممتحنة، الآية رقم ١.

٢) النووي، ، محي الدين بن يحيى، المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ (٢٠٠٢م) ص ١٣٥٠.

٣) البخاري، مرجع سابق، باب الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان، ص ٥٠٤. والقشيري، مسلم، مرجع سابق، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، ص ٧٧٦.

٤) الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ(٢٠٠٠م)، ص ١٥٨.

أعناقهم، وإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأوجعهم عقوبة وأطل حبسهم حتى يحدثوا توبة "[1].

إذن تتفق الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني في عدم اعتبار الجاسوس الذي يقبض عليه في حكم الأسرى، بل يمكن إيقاع العقوبة المناسبة عليه سواء بالقتل أو غيره.

رابعا: معاملة المدنيين في الشريعة الإسلامية:

المدنيون هم الحربيون الذين لا يمارسون الأعمال الحربية وينبغي للعدو احترامهم. ويطلق عليهم في الفقه الإسلامي غير المقاتلين، أو غير المقاتلة، أو غير المحاربين، أو من لا يحل قتله من الكفرة الحربيين كالأطفال، والنساء، والرسل(الدبلوماسيين)، والشيوخ، والرهبان (العباد)، والزمنى (المعاقين) والسوقة (التجار والمزارعين والعمال والمستخدمين)[2].

وهذا المعنى أوسع من معنى المدنيين في اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م. وكانت الأمم السابقة على الإسلام، تسرف في حروبها فتقتلهم، فلما جاء الإسلام حرم قتل المدنيين في حال الحرب ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

١ـ حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي عليه الصلاة والسلام فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان "[3].

---

١) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة بيروت، ب ط، ب ت، ص ١٨٩–١٩٠. ولمزيد من التفصيل انظر: ضميرية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٦٧–١١٨١.

٢) الحراني "ابن تيمية"، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الجيل، بيروت، ط ٨، ١٤٠٨هـ (١٩٨٨م)، ص ١٠٦. وأبو غدة، حسن بن عبد الغني، قضايا فقهية في العلاقات الدولية: حال الحرب، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م)، ص ١٨٣.

٣ البخاري، المرجع السابق، باب قتل الصبيان في الحرب وباب قتل النساء في الحرب، ص ٤٩٨.

٢. حديث بُرَيْدَةَ بن الحصيب رضي الله عنه المتقدم وفيه قَول رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم "وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيداً "[٣].

٣ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث جيوشه قال: "اخرجوا باسم الله، تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا الولدان، ولا أصحاب الصوامع "(٢).

لكن في هذا العصر تجند بعض الدول النساء في قواتها المسلحة، وتعد بعض السوقة قوة احتياطية يعتمد عليها في حال ما يطلق عليه النفير العام أو التعبئة العامة، وبعض القساوسة الذين يحرضون على القتال، وهؤلاء يتأتي منهم القتال فلا يعدون – في الظاهر – من المدنيين ؛ لما هو مقرر أن الحكم يتغير بتغير علته [٣].

إذن، من تقدم من أصناف المدنيين لا يجوز قتلهم والاعتداء عليهم في الإسلام إلا في حالتين [٤]:

الأولى: أن يكون لهم رأي وتدبير في القتال، أو مشاركة فيه، أو تحريض عليه.

الثانية: إذا تترّس العدو بهم. لحديث الصعب بن جَثّامة رضي الله عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار يُبَيَّتون من المشركين فيصاب من نسائهم وذراريهم ؟ قال: "هم منهم "[٥].

---

١) القشيري، مسلم، المرجع السابق، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ص ٧٦٨.

٢) الشيباني، أحمد، المرجع السابق، ج ٣، ص ٢١٨، وقال أحمد شاكر: إسناده حسن.

٣) أبو غدة، مرجع سابق، ص ١٨٥.١٨٦.

٤) الخضير، يوسف بن عبد الله، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).ص ٣٤.

٥) البخاري، المرجع السابق، باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذراري، ص ٤٩٧.

وهذا المقصود به ذرية الأعداء المحاربين الذين لا يمكن قتل الأقوياء إلا بقتلهم معهم تبعا لا استقلالا. قال ابن حجر في شرح هذا الحديث: "هم منهم: أي في الحكم في تلك الحالة، وليس المراد إباحة قتلهم بطريق القصد إليهم، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم "[1].

وهذا كما في قاعدة "يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع "[2] أو يجوز تبعا ما لا يجوز استقلالا، ففي حال قتال الحربيين يجوز قتل المدنيين تبعا لهم لكن لا يجوز قصد قتلهم ابتداء.

بقيت مسألة أخيرة نختم بها وهي حكم مهاجمة الأهداف المدنية وإتلافها في الحرب وهذه فيها تفصيل على ثلاثة أقسام [3]:

- القسم الأول: ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصون الأعداء ويمنع من قتالهم، أو يستترون به، أو يحتاج إلى هدمه لتوسعة طريق أو نحو ذلك مما لا يمكن الوصول إلى تحقيق الهدف إلا بإتلافه، ويفعله الأعداء، فيفعل بهم معاملة بالمثل، فهذا يجوز هدمه وإتلافه. والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[4].

- القسم الثاني: ما يتضرر المسلمون بقطعه وإتلافه لكونهم ينتفعون به، أو لم تجر العادة بذلك بين المسلمين والعدو، فهذا يحرم إتلافه لما فيه من الضرر على المسلمين.

- القسم الثالث: ما عدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه على المسلمين ولا نفع سوى غيظ العدو فالصحيح من أقوال أهل العلم بأنه لا يجوز إتلافه بحال من الأحوال، لأنه داخل

---

١) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ (١٩٨٩م) ، ج ٦، ص ١٨١.

٢) الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٩هـ (١٩٨٩م)، ص ٢٩١.

٣) الخضير، يوسف، مرجع سابق، ص ٣٥ .ولمزيد من التفصيل انظر: أبو غدة، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

٤) سورة الحشر، الآية رقم ٥.

في عموم قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾[1].

* * *

١) سورة البقرة، الآية رقم ٢٠٥.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أوجز أهم النتائج التي توصلت إليها:

١ـ يخير ولي الأمر في شأن الأسرى بين أربعة أمور هي: القتل أو الفداء أو المن أو السبي. وله الاقتصار على المن والفداء وفقا لقاعدة تقييد المباح.

٢. المدنيون في الشريعة الإسلامي هم الأطفال، والنساء، والرسل(الدبلوماسيون)، والشيوخ، والرهبان (العباد)، والزمنى (المعاقون) والسوقة (التجار والمزارعون والعمال والمستخدمون). وهذا أوسع من معنى المدنيين الوارد في اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م.

٣. لا يجوز قتل المدنيين في الإسلام إلا في حالتين:الأولى: أن يكون لهم رأي وتدبير في القتال، أو مشاركة فيه، أو تحريض عليه.الثانية: إذا تترّس العدو بهم.

٤. قد يكون بعث الجاسوس من قبل الدولة الإسلامية لجمع معلومات عن العدو وهذا حكمه الجواز. وقد يكون إرسال الجاسوس من قبل دولة العدو وهذا حكمه القتل بالإجماع ولا يعامل في الشريعة الإسلامية معاملة الأسرى. وأما الجاسوس المعاهد فحكمه القتل أيضا لأنه نقض العهد. وهذا ما قررته اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م كما تقدم. ومن فعل هذا الأمر من المسلمين لصالح العدو فهو مرتكب لجريمة عظمى هي الخيانة وحكمها القتل أو التعزيز بما دونه.

٥. لا يجوز التمثيل بجرحى العدو في المعركة ولا حرقهم.

٦ـ مهاجمة الأهداف المدنية أثناء الحرب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصون الأعداء ويمنع من قتالهم، أو يستترون به، أو يحتاج إلى هدمه لتوسعة طريق أو نحو ذلك مما لا يمكن الوصول إلى تحقيق الهدف إلا بإتلافه، ويفعله الأعداء، فيفعل بهم معاملة بالمثل، فهذا يجوز هدمه وإتلافه. وقسم يتضرر المسلمون بقطعه وإتلافه لكونهم ينتفعون به، أو لم تجر العادة بذلك بين المسلمين والعدو، فهذا يحرم إتلافه. وما عدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه على

المسلمين ولا نفع سوى غيظ العدو فالصحيح من أقوال أهل العلم بأنه لا يجوز إتلافه بحال من الأحوال.

* * *

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
- اتفاقية جنيف الأولى لعام ١٩٤٩م، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت .
- اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت .
- اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت .
- البروتوكول الإضافي الأول، جنيف، ١٩٧٧م، موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر على الإنترنت .
- الإدريسي، زهير بن محمد، القانون الدولي الإنساني، مذكرة غير منشورة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب ط، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩) م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، ، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩م).
- الحراني "ابن تيمية "، أحمد بن عبد السلام، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الجيل، بيروت، ط ٨، ١٤٠٨هـ (١٩٨٨م).
- الحافظ، معن بن سليمان، المحكمة الجنائية الدولية: طموح القانون وتحديات الواقع، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع ١٩، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض.
- حماد، علي بن حسنين، القيم الإسلامية الموجهة للقانون الدولي الإنساني، مذكرة غير منشورة.
- ابن حنبل، أحمد، المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد بن محمد شاكر وحمزة بن أحمد الزين، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ (١٩٩٥م).
- الخضير، يوسف بن عبد الله، الإسلام والقانون الدولي الإنساني، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).
- الدسوقي، محمد، القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، بحث مقدم إلى الدورة الرابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد بقطر في ١١. ١٦ / ١/ ٢٠٠٣م.

ـ الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤١٩هـ (١٩٩٨م).

ـ الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٩هـ (١٩٨٩م).

ـ الزمالي، عامر بن محمد، تعريف القانون الدولي الإنساني وتاريخه، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).

ـ الزمالي، عامر بن محمد، وسائل وطرق القتال في الحرب، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).

ـ سلامة، عبد القادر، قواعد السلوك الدبلوماسي في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ب ط، ١٩٩٧م.

ـ الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق: علي بن محمد وعادل بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط، ١٤٢٢هـ (٢٠٠١م).

ـ الشيباني، محمد بن الحسن، شرح السير الكبير، إملاء: محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن شافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ (١٩٩٧م).

ـ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠١م).

ـ الطهراوي، هاني بن علي، أحكام أسرى الحرب: دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٣٣هـ (٢٠١٢م).

ـ ضميرية، عثمان بن جمعة، أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني، دار المعالي، ط ١، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م)، منشور على الإنترنت.

ـ عبد السلام، جعفر، القانون الدولي الإنساني في الإسلام، بحث مقدم إلى الدورة الرابعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد بقطر في ١١ـ ١٦ / ١/ ٢٠٠٣م.

- العناني، إبراهيم بن محمد، مجالات تطبيق القانون الدولي الإنساني، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).
- العشيوي، متعب بن صالح، القانون الدولي الإنساني: الأهداف والمبادئ، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع ١٩، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ (١٩٨٩م).
- أبو غدة، حسن بن عبد الغني، قضايا فقهية في العلاقات الدولية: حال الحرب، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م).
- الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ(٢٠٠٠م).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢٥، ١٤١٢هـ (١٩٩١م).
- القرطبي، محمد بن أحمد "ابن رشد"، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٠٦هـ (١٩٩٥م).
- القشيري،مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار السلام، ط ١، الرياض، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م).
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ، تحقيق: علي بن محمد بن معوض وعادل بن أحمد بن عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ (١٩٩٧م).
- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ (١٩٩٣م).
- المعافري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: عادل بن أحمد بن عبد الموجود وعلي بن محمد بن معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ (١٩٩٨م).
- المقدسي، عبد الله بن أحمد "ابن قدامة"، المغني، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٣، ١٤١٧هـ (١٩٩٧م).
- موسوعة وكيبيديا الموسوعة الحرة.

- موقع محكمة الجنايات الدولية على الإنترنت.

http://www.icc-cpi.int/en_menus/icc/Pages/default.aspx

- النووي، محي الدين بن يحيى، المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ (٢٠٠٢م).

- هنداوي، حسام بن أحمد، الفرق بين القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، حلقتا القانون الدولي الإنساني واتفاقية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لعام ١٩٥١م، معهد الدراسات الدبلوماسية، الرياض، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م).

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة بيروت، ب ط، ب ت.

* * *

- DHamīrīyah, U. *Usūl Al ʻelāqāt Al-Dawlīyah fī Fiqh Al-Imām Muhammad Ibn Hasan Al-Shaibanī*. 1st. ed. Dār Al-Ma'āli, 1999. Web.
- Hammād, A. *Islamic Values Directed to the International Humanitarian Law*, Unpublished Research.
- Hindāwi, H. *The Difference between the International Humanitarian Law and the International Law of Human Rights.* The Two Workshops on the International Humanitarian Law and United Nations Convention on Refugees Affairs 1951. Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Ibn Al-Qayyim, M. *Zād Al-Ma ʻād fī Hadī Khayr Al ʻebād*. Ed. Shu'ayb Al-Arnā'uT & Abdulqādir Al-Arnā'uT. 25th ed. Mu'assasat Al-Risālah, 1991. Print.
- Ibn Hanbal, A. *Almusnad*. Ed. AHmad Shākir & Hamzah Al-Zain. 1st ed. Cairo: Dār Al-Hadīth, 1995. Print.
- Alma'āfri, A. *The Prophet's Biography.* Ed. Adel Abdulmaujūd & Ali Mu'awwDH. 1st ed. Riyadh: Obeikan Library, 1998. Print.
- Ibn Khathīr, I. *Interpretation of the Great Quran*. 1st ed. Riyadh: Obeikan Library, 1993. Print.
- Ibn Taymīyyah, A. *Alsiyāsah Alshar ʻiyah fī ISlāH Alrā ʻī wa Al-Ra ʻīyah*. 8th ed. Beirut: Dār Al-Jīl, 1988. Print.
- Salāmah, A. *Rules of Diplomatic Behavior in Islam*. Cairo: Dār Al-NahDHah Al-Arabiyyah, 1997. Print.
- The First Geneva Convention of 1949. *The International Committee of the Red Cross Website*. Web.
- The Fourth Geneva Convention of 1949. *The International Committee of the Red Cross Website*.Web.
- *The Site of the International Criminal Court on the Internet*: http://www.icc-cpi.int/en_menus/icc/Pages/default.aspx. Web.
- The Third Geneva Convention of 1949. *The International Committee of the Red Cross Website*.Web.
- *Wikipedia the Free Encyclopedia*. Web.

* * *

Convention on Refugees Affairs 1951. Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.

- Al-Maqdisī, A. *Al-Mughnī*. Ed. Abdullah AL-Turkī & Abdulfattāh Al-Hulū. 3rd ed. Riyadh: Dār Alam Al-Kutub, 1997. Print.
- Al-Nawawī, M. *Al-Minhāj bi SharH SaHīH Muslim Ibn Al-Hajjāj*. 1st ed. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002. Print.
- Al-Qāsānī, A. *Badā 'i Al-Sanā 'i ' fi Tartīb Al-Sharā 'i '*. Ed. Ali Muhammad & Adel Ahmad. 1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmīyyah, 1997.Print.
- Al-Qurtubī, M. Bidayat Al-Mujtahid wa Nihayat Al-Muqtasid. Ed. Mājid Al-Hamawī. 1st ed. Dār Ibn Hazm, 1995. Print.
- Al-Qushayrī, M. *SaHīH Muslim*. 1st ed. Riyadh: Dār Al-Salām, 1999. Print.
- Al-Shāfi'ī, M. *Kitab Al-Um*. Ed. Ali Muhammad & Adel Ahmad. Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-Arabī, 2001. Print.
- Al-Shaibanī, M. *Sharh Al-Sair Al-Kabīr*. Ed. Muhammad Shāfi'ī. 1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmīyah, 1997. Print.
- Al-Tabarī, M. Jami' Al-Bayān 'an Ta'wīl Aye Al-Quran. Ed. Abdullah Al-Turkī. 1st ed. Cairo: Dār Hijr, 2001. Print.
- Al-Tahrāwī, H. *Provisions of War Captives: A Comparative Study between Man-made Law and Islamic Law*. Naif Arab University for Security Sciences, 2012. Print.
- Al-Tirmidhī, M. *Jāmi ' Al-Tirmidhī*. 1st ed. Riyadh: Dār Al-Salām, 1999. Print.
- Al-Zamālī, A. *Definition and History of the International Humanitarian Law*. The Two Workshops on the International Humanitarian Law and United Nations Convention on Refugees Affairs 1951. Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Al-Zamālī, A. *Means and Methods of Fighting in the War*. The Two Workshops on the International Humanitarian Law and United Nations Convention on Refugees Affairs 1951. Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Al-Zarqā, A. *Explaining Jurisprudential Rules*. 2nd ed. Damascus: Dār Al-Qalam, 1989. Print.
- Al-Zuhailī, W. *The Effects of War in IslamicJurisprudence: A Comparative Study*. 3rd ed. Damascus: Dār Al-Fikr, 1998. Print.

Arabic References

- Abdulghanī, H. *Jurisprudential Issues in International Relations: During War.* 1st ed. Riyadh: Obeikan Library, 2000. Print.
- Abdulsalām, J. *The International Humanitarian Law in Islam*. A Research Presented to the Fourteenth Session of the International Islamic Fiqh Academy. Qatar: (n.p), 2003. Print.
- Ebrahīam, Y. *Al-Kkharāaj*.Beirut: Dāar Al-Mma'ariefah, (n.d.). Print. Beirut.
- Additional Protocol I: Geneva, 1977. *The International Committee of the Red Cross Website*. Web.
- Al-Anānī, E. *The Areas of Application of the International Humanitarian Law*. The Two Workshops on the International Humanitarian Law and United Nations Convention on Refugees Affairs 1951. Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Al-Asqalānī, A. *FatH Al-Bārī SharH SaHīH Al-Bukhārī.* 1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmīyyah, 1989. Print.
- Al-Bayhaqī. A. *Al-Sunan Al-Kubr*ā. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmīyyah, 1999. Print.
- Al-Bukhārī, M. *Sahīh Al-Bukhārī.* 1st ed. Riyadh: Dār Al-Salām, 1999. Print.
- Al-Dusūqī, M. *The International Humanitarian Law from an Islamic Perspective*. A Research Presented to the Fourteenth Session of the International Islamic Fiqh Academy. Qatar: (n.p.), 2003. Print.
- Al-Farrā', M. *Al-AHkām Al-Sultānīyyah*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmīyyah, 2000. Print.
- Al-Hāfizh, M. The International Criminal Court: The Ambition of Law and Reality Challenges. *The Journal of Diplomatic Studies*, Issue (19). Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Al-Idrīsī, Z. *The International Humanitarian Law*, Unpublished Research.
- Al-Ashiwī, M. The International Humanitarian Law: Goals and Principles. *Journal of Diplomatic Studies*, Issue (19). Riyadh: The Institute of Diplomatic Studies, 2004. Print.
- Al-Khudair, Y. *Islam and the International Humanitarian Law*. The Two Workshops on the International Humanitarian Law and United Nations

Contributions of Islamic Shari'a in the Field of International Humanitarian Law (Individuals' Rights)

Dr. NāsiH Al-Buqami
Institute of Diplomatic Studies

Abstract:

This research Promoting international humanitarian law, and its properties, and its sources, and its scope of application, and implementation mechanisms, also addressed the contributions of Islamic law in these areas, especially the personal scope with respect to the treatment of prisoners, the wounded and the dead, and civilians, and spies, the following are the most important findings of the research:

1-The Islamic government has the freedom to determine the fate of prisoners among four things :killing them or release them or take a ransom and get them free or make them slaves . The Islamic government can also limit the choices to only two things : releasing or taking a ransom according to a rule of restricting permissible in Islam.

2-Civilians in Islam are: the children, women, the apostles, the olders , the monks, the disabled and the workers and this is the widest meaning of the civilians according to the Geneva Convention of 1949.

3- It is not allowed to kill civilians and abuse the in Islam except in two cases: first when they participate in the fighting. Second: when the enemy use them as human shields.

4- While It is allowed to send a spy to gather information about the enemy , if a spy from the enemy's side is caught he should be killed and not to be treated as a prisoner.

5- Distortion of the bodies of the dead or burning them after the battle is not allowed in Islam.

6-attacking the civilian spots during the war, is divided into three sections in Islam : first is the one that needed to be destroyed like places which are so close to the enemy's defense line . Second are places which Muslims benefit from and it is forbidden to be destroyed . Apart from these two sections are places which do not harm the Muslims and only disturb the enemy , the correct view of scholars is that it should not be destroyed in any way.

نسخ التلاوة بين المجيزين والمانعين

د. علي بن جريد العنزي

قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية

جامعة الحدود الشمالية

نسخ التلاوة بين المجيزين والمانعين

د. علي بن جريد العنزي
قسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية
جامعة الحدود الشمالية

ملخص البحث:

هذا بحث بعنوان: "نسخ التلاوة بين المجيزين والمانعين". دار الكلام فيه على نسخ التلاوة، وبيان وقوعه في القرآن الكريم.كان البحث مقسماً على ثلاثة فصول، أول هذه الفصول شمل معنى النسخ لغة واصطلاحاً، ثم أنواع النسخ، ثم الحديث عن حكمة النسخ. كان الفصل الثاني في الخلاف في وقوع نسخ التلاوة بين أهل العلم، وبيان من ذهب إلى كل قول من أهل العلماء، وذكر حجج الفريقين، ثم الترجيح. وقد ذكر الباحث أن الجمهور والكثرة الكاثرة من العلماء على وقوع هذا النوع، ولم يمنعه إلا قلة قليلة من العلماء المتأخرين، وكانت الأدلة واضحة الدلالة على وقوعه ووجوده، وأنه لا مانع من وقوعه. وأما الفصل الثالث، فكان في سرد الروايات الدالة على وجود نسخ التلاوة، ووقوعه في القرآن الكريم، وكان في هذا الفصل تخريج للمرويات الواردة ودراسة لها على قواعد أهل الحديث، وبيان صحيحها من ضعيفها، وفي أثناء ذلك حرصت على نقل كلام أهل العلم على تلك المرويات من جهة الرواية والدراية.

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، مَن يهده الله، فلا مضلَّ له، ومن يُضلل، فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾(آل عمران:١٠٢).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾(النساء:١).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾(الأحزاب:٧٠-٧١).

أما بعد:

فإن أجل ما صرفت فيه الأوقات، وبذلت إليه الهمم والغايات طلب العلم الشرعي، وعلى رأسه طلب علم الكتاب العزيز، وما يتعلق به من علومه النافعة وفوائده المباركة وعوائده الطيبة.

ومن علومه التي ما زال أهل العلم يتواصون بالحرص عليها والاعتناء بها:" علم الناسخ والمنسوخ"، فمكانته عند أهل العلم لا تخفى، حتى عدوا المتكلم في التأويل، والمتصدر لعلم التفسير آثمٌ إذا هو لم يحط بهذا العلم.

وقد قسم أهل العلم الناسخ والمنسوخ في الكتاب العزيز -من جهة التلاوة والحكم- إلى ثلاثة أقسام:

أولها: نسخ التلاوة دون الحكم.

وثانيها: نسخ الحكم دون التلاوة.

وثالثها: نسخ التلاوة والحكم معاً.

وصنف أهل العلم مصنفات عدة، تحدثوا فيها عن القسم الثاني من أقسام الناسخ والمنسوخ، ومهدوا لهذا النوع، وقعدوا له القواعد التي يرجع إليها، ويسار عليها، وجمعوا كُلَّ ما قيل عنه ناسخ أو منسوخ.

لكن –حسب علمي واطلاعي–لم أر مُصَنَّفاً مستقلاً يجمع شتات القسم الأول، ويؤلف بين مباحثه، بل رأيتُ كلماتٍ متناثرةً هنا وهناك في كتب أهل العلم، وهي على تباعدها وتفرقها، تستحق الجمع والتأليف بينها، وضم بعضها إلى بعض، إذ فيها فوائد ودرر لا يستغني عنها طالب علم، فأحببت جمع كلام أهل العلم، وذكر أدلتهم على الجواز، وذكر من قال بمنع نسخ التلاوة، مقروناً بأدلته، وما أجاب به أهل العلم عنها؛ ليكون هذا البحث –بإذن الله–روضة للناظر، وجنة للمناظر.

وأسميته: "نسخ التلاوة بين المجيزين والمانعين".

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

في النقاط الآتية بيان لأهمية الموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه، وذكر لأسباب اختياره وجمع مادته:

صلة هذا الموضوع بالكتاب العزيز، وشرف العلم تبع لشرف المعلوم.

يعد النسخ من أهم أبواب علوم القرآن عند المصنفين في هذا الفن.

من المسائل التي يثيرها الطاعنون في القرآن الكريم: مسألة نسخ التلاوة، فكان حرياً بطلاب العلم تحقيق القول في هذه المسألة.

عدم وجود مؤلف مستقل في نسخ التلاوة دون الحكم.

ظهور من ينكر نسخ التلاوة ممن يتسنمُ مركبَ العلم، ويتصدر موكب العلماء، وتبعه على هذا كثير ممن لم يمحص أو يحقق، كما قرأتُه في بعض المواقع التي تعنى بدراسة علوم القرآن على الشبكة العنكبوتية.

فكان المقتضي لبحث هذه المسألة قائماً، والتصنيف فيها حتماً لازماً.

أهداف البحث:

العلم بأقوال العلماء في نسخ التلاوة، من خلال جمعها وتوثيقها وعزوها إلى مصادرها الأصلية.

ذكر الحجج والأدلة التي استدل بها كل فريق، ثم المناقشة والترجيح.

جمع الآثار الواردة في نسخ التلاوة ودراستها في ضوء قواعد أهل التحديث.

خطة البحث:

كانت خطة البحث على النحو الآتي:

المقدمة، ذكرت فيها أهمية الموضوع وأسباب اختيار الكتابة فيه، وأهداف البحث.

الفصل الأول، تعريف النسخ وأنواعه، وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف النسخ، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النسخ لغة.

المطلب الثاني: تعريف النسخ اصطلاحاً.

المبحث الثاني: أنواع النسخ الوارد في القرآن الكريم.

المبحث الثالث: الحكمة من النسخ.

الفصل الثاني، الخلاف في وقوع نسخ التلاوة، وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: المجيزون لوقوع نسخ التلاوة وأدلتهم.

المبحث الثاني: المانعون لوقوع نسخ التلاوة وأدلتهم.

الفصل الثالث: وفيه جمع لما قيل إنه مما نسخ تلاوة.

المنهج المتبع في كتابة البحث:

سرت في كتابة هذا البحث على المنهج الاستقرائي التام، مراعيا النقاط الآتية:

عزو الآيات القرآنية بعد كتابتها بالرسم العثماني.

تخريج الأحاديث النبوية وبيان حكمها إذا لم يكن في الصحيحين أو في أحدهما.

تخريج الآثار الواردة وعزوها إلى من خرجها.

توثيق الأقوال وعزوها لمصادرها الأصلية.

التعريف بالأعلام الغير مشهورين، أما من اشتهر فشهرته تغني عن التعريف به.

وقد بذلت فيه جهدي–وهو جهد المقل–، وأبرأ إلى ربي وسيدي من حولي وقوتي، وأستغفره من خطأي وتقصيري، في جدي وهزلي، إنه هو الغفور الرحيم، كما أسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وألا يجعل لأحد سواه فيه نصيباً.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

والحمد لله رب العالمين.

* * *

الفصل الأول: تعريف النسخ وأنواعه، وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف النسخ.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النسخ لغة[1]:

يطلق النسخ في اللغة على عدة معانٍ:

أولها: الرفع والإزالة.

وعلى هذا المعنى جاء قولهم: نَسَخَتْ الشمس الظل، ونسخت الريح الأثر، أي: أذهبته وأبطلته.

وقد يكون رفع وإزالة من غير شيء يخلفه، كما في قولهم: نسخت الريح الأثر، فإنَّ الريح أذهبت الأثر إلى غير بدل.

كما قد يكون النسخ –لغة– إلى بدل، كما في قولهم: نسخ الشيب الشباب.

وهذا المعنى اللغوي موجود في المعنى الاصطلاحي، فإنَّ الآيات القرآنية ينسخ بعضها بعضاً، وغالباً ما تكون إلى بدل، وفي القليل النادر إلى غير بدل، وهذا في نسخ الحكم مع بقاء التلاوة، وأيضاً هو في نسخ التلاوة، فمن الآيات ما نسخت تلاوتها ورفعت إلى غير بدل، كما في آية القراء الذين قتلوا في بئر معونة، وآية التحريم بالرضاع خمساً، بل ربما

---

(١) انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص:٥٥)، الناسخ والمنسوخ للمقري (ص: ٢٠)، قواطع الأدلة في الأصول (٤١٧/١)، المفردات في غريب القرآن (ص:٨٠١)، المستصفى(ص:٨٦)، الواضح في أصول الفقه(٢١٠/١)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص:٦)، روضة الناظر (٢١٨/١)، جمال القراء وكمال الإقراء (ص:٣٣٥)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٤٨٨/٢)، لسان العرب(٦١/٣)، ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه لابن البارزي (ص: ١٩)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢٢٦/٢)، شرح التلويح على التوضيح (٦٢/٢)، البحر المحيط في أصول الفقه(١٩٥/٥)، التبيان في تفسير غريب القرآن (ص:٨٨)، التعريفات (ص:٢٤٠)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (٤٤/٥)، شرح الورقات في أصول الفقه للمحلي (ص:١٥٨)، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات (ص: ١٨٢)، الكليات (ص: ٨٩٣)، تاج العروس (٣٥٥/٧).

نقول: أكثر المنسوخ تلاوة هو من هذا القبيل، وسيأتي-إن شاء الله تعالى-ذكرُ تلك النماذج.

في حين أن آيات أخر نسخت بآيات أخرى تتلى وتقرأ في كتاب الله تعالى، ونستطيع التمثيل ببعض الآيات التي حذفت منها بعض الكلمات، وبقيت تلاوتها، كما في آية: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر".

ثانيها: النقل:

ومنه نسخت الكتاب، إذا نقلته، أي كتبته واتخذت منه نسخة أخرى.

والحقيقة أنه لم يحدث للأصل نقل، بل هو باق على حاله الأولى، ولذا قال الطوفي[1]:

"نسخ الكتاب ليس نقلاً لما في المنسوخ منه حقيقة، لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل، من جهة أنَّ ما في الأصل صار مثله في الفرع، لفظاً ومعنى"[2].

ومن هذا الباب: تناسخ المواريث، وهو انتقال حالها بانتقالها من قوم إلى قوم، مع بقاء المواريث في نفسها.

وقد جاء على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(الجاثية: ٢٩) على أحد تأويلي العلماء في الآية الكريمة.

كان ابن عباس يقول: ألستم عرباً؟ وهل يكون الاستنساخ إلا من أصل؟[3].

وقد جعل الطبري ج هذا المعنى أصل النسخ، فقال:

---

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، نجم الدين أبو الربيع، الطوفي، الصرصري، ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة، بقرية "طوفى"، كان فقيهاً حنبلياً، شاعراً أديباً، له مصنفات عديدة، توفي سنة ست عشرة وسبعمائة.

انظر: أعيان العصر وأعوان النصر (٤٤٥/٢)، ذيل طبقات الحنابلة (٤٠٤/٤)، الدرر الكامنة (٢٩٥/٢).

(٢) شرح مختصر الروضة (٢٥٢/٢).

(٣) أخرجه الحاكم (٤٩٢/٢) وصححه، وعزاه في الدر المنثور(٣٠٧/١٣) للالكائي وابن مردويه، وانظر: تفسير مجاهد (ص:٦٠١)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٦٧٩٥/١٠)، تفسير السمعاني (١٤٥/٥)، البحر المحيط (٤٢٥/٩)،تفسير ابن كثير (٢٧١/٧).

"وأصل النسخ من "نسخ الكتاب" وهو نقله من نسخة إلى أخرى غيرها، فكذلك معنى نسخ الحكم إلى غيره إنما هو تحويله ونقل عبارته عنه إلى غيره"[1].

وكذا الإمام النحاس، قال: "وعلى هذا الناسخ والمنسوخ"[2].

وقد ذكر هذا المعنى جمعٌ من علماء العربية وعلماء الأصول وكذا المؤلفون في علوم القرآن.

ولمَّا ذكره النحاس أنكر عليه مكي هذا المعنى، فقال:

"وهذا خطأ، ليس في القرآن آية نسخت بآية مثلها في لفظها ومعناها، وهما باقيتان، لأن معنى نسخت الكتاب: نقلت ألفاظه ومعانيه إلى كتاب آخر، وهذا ليس من النسخ الذي هو إزالة الحكم وإبقاء اللفظ، ولا من النسخ الذي هو إزالة الحكم واللفظ.

وإنما هذا نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(الجاثية: ٢٩) "[3].

ولعل الصحيح ما قاله النحاس، ذلك، لأن البحث في المعنى العربي، وقد أثبته أئمة العربية، والمثبت مقدم على النافي، كما هو معلوم، وكون هذا المعنى موجود في النسخ الاصطلاحي، فصحيح، فالمراد مطلق النقل لا النقل المطلق، أي معنى النقل موجود في النسخ، فينقل العباد من حكم إلى آخر[4].

وقد جعل الفيروزآبادي[5] القرآن على هذا المعنى كله منسوخاً، حيث قال:

---

(١) جامع البيان (٢/٣٨٨).

(٢) الناسخ والمنسوخ(١/٤٢٤).

(٣) الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخة(ص٤٨).

(٤) انظر ما كتبه الدكتور سليمان اللاحم حول مراد النحاس بهذا الكلام في تحقيقه لكتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس(١/٤٢٤-٤٢٨).

(٥) محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، مشاركاً في غير ذلك، ولم يكن بالماهر في الصنعة الحديثية، له مصنفات كثيرة، منها: القاموس في اللغة، لا نظير له، توفي عام سبعة عشر وثمانمائة.
انظر: ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (١/٢٧٧)، الأعلام للزركلي (٧/١٤٦).

"وعلى هذا يكون جميع القرآن منسوخاً، بمعنى أنه مكتوب نُقِل من اللَّوح المحفوظ إلى صُحف مرفوعة مطهَّرة، بأيدي سفرة كرام بررة، ولمَّا نزل من السَّماءِ بواسطة الوحى كتبه الصَّحابة، ونسخوه في صُحُفهم، ثمَّ لما يزل يُنْسَخ، وينقل إلى يوم القيامة"[1].

وأي المعنيين أولى وأقرب إلى النسخ الاصطلاحي؟

يرى النحاس ما ذكر أعلاه، وغيره من العلماء يخالفه تماماً، ومنهم ابن قدامة، حيث رأى أن النسخ في الشرع: هو بمعنى الرفع والإزالة لا غير[2].

قال الحازمي: "غير أنَّ المعروف من النسخ في القرآن هو إبطال الحكم مع إثبات الخط، وكذلك هو في السنة"[3].

وبنحوه قال السمعاني[4].

قال ابن الجوزي: "وإذا أطلق النسخ في الشريعة أريد به المعنى الأول[5]، لأنه رفع الحكم الذي ثبت تكليفه للعباد إما بإسقاطه إلى غير بدل أو إلى بدل"[6].

ولعل هذا القول أرجح من سابقه؛ لأنَّ النسخ الذي في الكتاب العزيز هو الرفع والإزالة، إما للفظ، وإما للحكم.

على أنَّ النسخ بمعنى النقل قد جاء أيضاً مراداً بكتاب الله تعالى، لكن النسخ بالمعنى المذكور هو الأكثر والأشهر في كتاب ربنا تبارك وتعالى.

---

(١) بصائر ذوي التمييز (١/١٢٠)، وانظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص: ٦).

(٢) روضة الناظر (١/٢١٨).

(٣) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص: ٦).

(٤) قواطع الأدلة (١/٤١٧).

(٥) الرفع والإزالة.

(٦) نواسخ القرآن (١/١٢٧).

ثالثها: التحويل.

وهذا المعنى لا ينبغي إفراده[1]؛ لأنه بمعنى النقل، قال الآمدي[2]: "وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه"[3]. وهذا هو النقل.

المطلب الثاني: تعريف النسخ اصطلاحاً:

عرف بعدة تعريفات، لعل من أقربها قول ابن قدامة:

رفعُ الحكمِ الثابتِ بخطابٍ متقدمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه[4].

وهذا التعريف أجود ما ذكر، وقد اختاره جمع من العلماء، بل الأكثر على هذا[5].

بل ذكر الحازمي[6] أن المتأخرين أطبقوا عليه[7].

---

(١) كما فعل الزركشي في البرهان في علوم القرآن (٢/ ٢٩) والسيوطي في الإتقان(٤/ ١٤٣٦).

(٢) سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الآمدي، الحنبلي، ثم الشافعي، الفقيه الأصولي، كَانَ أذكى أهل زمَانه، وَأكْثَرهم معرفَة بالعلوم الْحكمِيَّة والمذاهب الشَّرْعِيَّة . وكان يظهر منه رقة قلب، وسرعة دمعة، توفي في صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٥)، طبقات الشافعيين (ص: ٨٣٤)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٣٠٦).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ١٠٢).

(٤) روضة الناظر (١/ ٢١٨).

(٥) قاله في شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٢٦).

(٦) أبو بكر، محمد بن موسى بن عثمان بن موسى الحازمي، أحد الحفاظ المحققين العالمين بفقه الحديث وعلله، شافعي المذهب، له مصنفات نافعة، توفي سنة أربع وثمانين وخمسمائة، وله خمس وثلاثون سنة.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٩٢)، تاريخ الإسلام (١٢/ ٧٨٩).

(٧) في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص: ٦)، وهذا الحد للنسخ هو:

"أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه". قال: "وهذا حد صحيح".

وهذا التعريف مطابق للتعريف المذكور أعلاه، فإن الرفع يعني: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتًا.

كما قال ابن قدامة في الروضة(١/ ٢١٩).

قال الشيخ الشنقيطي: "وما أورد من الاعتراضات على حد النسخ الذي ذكرنا بأنه رفع الحكم كله ساقط، والحد صحيح"[1].

شرح محترزات التعريف:

بيَّن ابنُ قدامةَ ؒ محترزات التعريف، ولمَّا كان رب البيت أدرى بما فيه، أحببت نقل كلامه على كلامه غيره، قال الإمام: "ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتًا على مثال:

"رفع حكم الإجارة بالفسخ" فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها.

وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم؛ لأنَّ ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة، وليس بنسخ[2].

وقيدناه بالخطاب الثاني؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ[3].

وقولنا: "مع تراخيه عنه"؛ لأنه لو كان متصلًا به، كان بيانًا وإتمامًا لمعنى الكلام[4]، وتقديرًا له بمدة وشرط"[5].

---

(١) مذكرة في أصول الفقه (ص: ٨٠).

(٢) عبر بعض العلماء بالخطاب قالوا: هو أولى من ذكر الدليل؛ لأن الفعل يدخل في الدليل دون الخطاب، وهو مما يثبت به الحكم، قال أبو الوفاء ابن عقيل في الواضح في أصول الفقه (٢١٣/١):
"ولم نقلْ: النصُّ المزيلُ لحكم نص تقدمَ؛ لأن الخطابَ يثبتُ به الحكمُ ويزولُ، وإن لم يكنْ نصاً، مثل أن يكون لَحْناً، وفحوىً، ومفهوماً، ودليلَ خطابٍ، فإذا قلنا: الخطابُ، دخلَ النصُّ، وإذا قلنا: النصُّ، خرجَ جميع ما ذكرنا من المفهومِ والفحوى والدليلِ واللحنِ".
وعبر البيضاوي والطوفي بطريق شرعي، وهو حسن أيضاً.
انظر: قواطع الأدلة (٤١٧/١)، المستصفى (ص: ٨٦)، شرح مختصر الروضة (٢٥٩/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٩٧٦/٦)، شرح الكوكب المنير (٥٢٦/٣).
وتقييد ثبوت الحكم بخطاب، ليخرج ما كان ثابتاً من الأحكام بالبراءة الأصلية، فرفعها لا يسمى نسخاً.
ولو سميت نسخاً، لكانت جل الأحكام الشرعية تسمى نسخاً.

(٣) لأن الموت الجنون ليسا بخطاب، وانظر: قواطع الأدلة (٤١٧/١)، المستصفى (ص: ٨٦).

(٤) ولم يكن نسخاً، بل تخصيصاً.
وهذا أحد الوجوه التي فرَّقَ العلماء فيها بين النسخ والتخصيص.
انظر: قواطع الأدلة (٤١٧/١).

(٥) روضة الناظر(٢١٩/١)، وانظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٥٥)، قواطع الأدلة (٤١٧/١)، المستصفى (ص: ٨٦)، شرح مختصر الروضة (٢٥٥/٢)، شرح الكوكب المنير (٥٢٦/٣).

واعلم أن لفظة:"نسخ" وردت في القرآن الكريم على هذين المعنيين وعلى المعنى الاصطلاحي، قال العلامة الشنقيطي:

" واعلم أنَّ النسخ جاء في القرآن العظيم لثلاثة معاني، وجاء بمعناه اللغوي، وهو: الرفع والإبطال من غير تعويض شيء عن المنسوخ، وهذا في قوله تعالى: ﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ﴾ (الحج:٥٢).

وجاء بمعناه الشرعي، وهو: رفع حكم شرعي بخطاب جديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا ﴾(البقرة:١٠٦).

وجاء بمعنى نسخ الكتاب، أي: كتابته كقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾(الجاثية:٢٩) وقوله: ﴿وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٤) "[1].

* * *

(١) مذكرة في أصول الفقه (ص: ٧٨).

المبحث الثاني: أنواع النسخ الوارد في القرآن الكريم[1]:

يأتي النسخ في القرآن الكريم على أنواع ثلاثة[2] هي:

النوع الأول: نسخ الحكم دون التلاوة.

وذلك أن يرفع الله حكم الآية الكريمة ويُبْقي تلاوتَها، وقد جاء في القرآن الكريم أمثلة كثيرة لهذا النوع، وكلام أهل العلم في الناسخ والمنسوخ هو على هذا النوع.

وقد أجمع أهل الإسلام على هذا النوع سوى ما شذ به أبو مسلم الأصفهاني[3] وذهب إليه من القول بالمنع.

وفي القرآن الكريم ما يرد قوله، ويدحض زعمه، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾(الأنفال: ٦٥-٦٦).

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ص: ٥٨)، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه(ص٦٧)، الناسخ والمنسوخ للمقري (ص: ٢٠)، اللمع في أصول الفقه (ص: ٥٧)، الناسخ والمنسوخ لابن حزم (ص:٩)، الواضح في أصول الفقه (٤/ ٢٢٠)، الناسخ والمنسوخ لابن العربي(٢/ ٥)، نواسخ القرآن (١/ ١٥٧)، المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ (ص: ١٣)، المرشد الوجيز (ص ٤٢)، ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه لابن البارزي (ص:١٩)، البرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٥)، الإتقان في علوم القرآن (٣/ ٧٠)، معترك الأقران في إعجاز القرآن (١/ ٨٦)، مناهل العرفان (٢/ ٢١٤)، حاشية مقدمة التفسير لابن قاسم (ص: ٥٤)، علوم القرآن الكريم – نور الدين عتر (ص: ١٣٢)، روائع البيان تفسير آيات الأحكام (١/ ١٠٣)، النسخ عند الفخر الرازي (ص:٦٣).

(٢) هذا التقسيم هو المشهور عند الأكثرين، وبعضهم جعله ستة أقسام، انظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه(ص٦٧)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٢٦)، البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٢٥٢)، التحبير شرح التحرير (٦/ ٣٠٣٥)، إرشاد الفحول (٢/ ٦٣)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص: ٢١٥).

(٣) محمد بن بحر الأصفهاني، أبو مسلم، على عقيدة المعتزلة، كان كاتباً مترسلاً بليغاً متكلماً جدلاً، عالماً بالتفسير، وبغيره من صنوف العلم، توفي في آخر سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة.
انظر: معجم الأدباء (٦/ ٢٤٣٧)، لسان الميزان (٦/ ٧)، الأعلام للزركلي (٦/ ٥٠).

وآيات أخرى لا يمكن حملها إلا على النسخ، كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ (النساء: ٤٣).

وقد اعتنى أهل العلم بهذا النوع عناية فائقة، وصنفوا فيه التصانيف الماتعة والتآليف الرائقة[١]، وعدوا العناية به واجباً شرعياً على المعتنين بالعلم يلام من أغفله، ويجرم من أهمله.

والمتأمل في تلك التصانيف يجد فيها مبالغة في إدخال كثير من الآيات القرآنية في هذا النوع[٢].

والتحقيق أن الآيات المنسوخة قليلة؛ لأن النسخ لا يصار إليه إلا في حدود ضيقة، لا تكاد تتوفر في أكثر الآيات التي أدعي فيها النسخ.

وقد جمع السيوطي رحمه الله في الإتقان في نظم له ما رآه منسوخاً، فبلغت الآيات المنسوخة –عنده– إحدى عشرة آية فقط، وإن كان ينازع في بعضها أيضاً[٣].

قال السيوطي: "وهو على الحقيقة قليل جداً، وإن أكثر الناس من تعداد الآيات فيه، فإنَّ المحققين منهم كالقاضي أبي بكر ابن العربي بيَّن ذلك وأتقنه"[٤].

---

(١) انظر مقدمة تحقيق كتاب الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام: الناسخ والمنسوخ، فقد ضمن المحقق فصلاً في المقدمة، وهو الفصل الثالث للمصنفات في الناسخ والمنسوخ، وتحدث عنها بصورة جيدة.

(٢) قال محقق نواسخ القرآن (٦٣٣/٢):

"فقد بلغ عدد القضايا التي قيل فيها بالنسخ لدى السابقين لابن الجوزي كالتالي:

عند ابن حزم الأنصاري (٢١٤) قضية، وعند أبي جعفر النحاس (١٣٤) قضية، وعند ابن سلامة (٢١٣) قضية، وعند مكي بن أبي طالب (٢٠٠) قضية، وعند عبد القاهر البغدادي (٦٦) قضية، وعند ابن بركات (٢١٠) قضية، وعند ابن الجوزي (٢٤٧) قضية في(٦٢) سورة".

فأنت ترى هذه الكثرة الكاثرة من الادعاءات في النسخ، لكن عند التحقيق لا تجد إلا العدد القليل الذي يصدق عليه النسخ.

(٣) انظر هذا النظم في الإتقان في علوم القرآن (٧٧/٢).

(٤) الإتقان (٧١/٢).

النوع الثاني: نسخ التلاوة دون الحكم.

أي ترفع تلاوة الآية القرآنية، وينسى العباد لفظها، لكن يبقى حكمها.

وهذا النوع هو الذي قصدت البحث فيه، وسيأتي -إن شاء الله تعالى- ذكر كلام العلماء في هذه المسألة.

النوع الثالث: نسخ التلاوة والحكم.

أي ترفع تلاوة الآية، ويرفع ما دلت عليه من حكم شرعي.

ومثال هذا: ما قالته عائشة: "كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن، بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"[1].

وهذا النوع يتحد مع سابقه في رفع التلاوة، فمن نفى وقوع هذا النوع نفى وقوع سابقه، كما يتحد أيضاً مع النوع الأول في نفي الحكم، فمن نفى وقوع النسخ لأجل رفع الحكم، نفى وقوع هذا النوع أيضاً.

وليعلم أن تلاوة ما نسخ تلاوته لا يجوز؛ لأنه منسوخ مرفوع، فكيف يقرأ به، ومثله الحكم، فالمنسوخ لا يعمل به، ولا يحكم به بين العباد.

قال الزركشي: "نسخهما جميعاً، فلا تجوز قراءته ولا العمل به، كآية التحريم بعشر رضعات"[2].

وهل يبقى له حكم القرآن المحكم في منع المحدث مسه، ومنع تلاوته للجنب؟

تردد فيه أهل الأصول، واختلفوا على قولين، هما للحنابلة[3]:

الأول: الجواز؛ لعدم كتبه في المصحف.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٢).

(٢) البرهان في علوم القرآن (٢/٣٩)، وانظر: روائع البيان تفسير آيات الأحكام (١/١٠٣).

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه (٤/٢٢٥)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/١٤٢)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١١٤١)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٥٨)، غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ٩١)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/١٠٧).

الثاني: المنع، وعللوا ذلك بأنَّ الحرمةَ باقيةٌ، كحرمة بيت المقدس، فقد نسخ كونه قبلة، وحرمته باقية.

ولعل الأول أظهر- والعلم عند الله تعالى- وذلك أنَّ منع مسه وتلاوته، قائم على كونه قرآناً، وقد رفعه الله ونسخه، فليس له حكم القرآن، ثم إن احتمال الرواية بالمعنى وليس بالنص قائمٌ، بل وارد بقوة، فلا نصير إلى المنع والتحريم مع وجود هذا الاحتمال.

قال النووي: "فما نسخ لفظه ليس له حكم القرآن في تحريمه على الجنب ونحو ذلك"[1].

* * *

(١) شرح النووي على مسلم (١١/١٩١).

المبحث الثالث: الحكمة من النسخ:

إن مما تقرر شرعاً أن الله تبارك وتعالى يفعل لحكمة جليلة وعلة عظيمة، قد تدرك العقول بعضها، وتعلم شيئاً قليلاً منها، كما أنها قد تقف أمام أفعال الله ﷻ فلا تهتدي لحكمتها، ولا ترشد لسبيلها، ولا عجب، فهذا من عظمة ربنا تبارك شأنه وتعالى جده.

وعليه، فالمؤمن الحق لا يقف إيمانه على إدراك الحكمة، ومعرفة السبب، بل لسان حال ومقاله ما حكاه الله عن أهل الإيمان في تحكيم نصوص الشريعة: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور:٥١).

غير أن هذا لا يعني بحال إغفال الحكمة وطلب معرفتها، ولهذا، نجد أنَّ أهل العلم يعنون بذكر الحكم وتلمس العلل، مرشدين إلى عدم توقف الإيمان على المعرفة، وقد ذكر أهل العلم جملاً من الحكم للنسخ، فإليك بعضاً منها:

أولها: امتحان الناس واختبارهم، فإن الله تعالى يمتحن عباده بما يشاء؛ ليعلم الصادق من الكاذب، والمؤمن من المنافق، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد:٣١).

وانظروا قول الحق سبحانه: ﴿وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ وكيف أنَّ الله تعالى قد عطف وأعاد الفعل؛ تأكيداً لقضية الابتلاء، ومبالغة في وقوعها "وكان مقتضى الظاهر أن يعطف أخباركم بالواو على ضمير المخاطبين في "لنبلونكم" ولا يعاد "نَبْلُوَا"، فالعدول عن مقتضى ظاهر النظم إلى هذا التركيب؛ للمبالغة في بلو الأخبار؛ لأنه كناية عن بلو أعمالهم، وهي المقصود من بلو ذواتهم"[1].

ولقد جاء النصُّ على هذه الحكمة في مسألة النسخ، لما نُسخ التوجه إلى بيت المقدس، وأمر الناس بالتوجه إلى المسجد الحرام، فأوضح الله تعالى أنَّ من الحكم ابتلاء

(١) التحرير والتنوير (٢٦/ ١٢٤)

الناس واختبارهم، فقال جل شأنه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾(البقرة: ١٤٣).

قال الإمام ابن عطية: "أي: وما جعلناها وصرفناك إليها إلا فتنة"[١].

وقال ابن كثير: "يقول تعالى: إنما شرعنا لك -يا محمد -التوجه أولاً إلى بيت المقدس، ثم صرفناك عنها إلى الكعبة، ليظهر حال من يتبعك ويطيعك ويستقبل معك حيثما توجهت، ممن ينقلب على عقبيه، أي: مرتداً عن دينه"[٢].

وهذا الموضع من أعسر مواضع الابتلاء وأعظمها، ومن أقواها وأشدها، فإذا لم يوطن المرء نفسه على القبول والتسليم والتصديق، ويأطرها على الانقياد والخضوع سلكت به مسالك الغواية، وأخذت به دروب الضلالة، وهذا ما ذكره ربنا تبارك وتعالى عن حال المشركين المعاندين لأمر الله وشرعه، فأخبر الله ﷻ عنهم أنهم لم يتقبلوا النسخ، وراحوا يعترضون ويطعنون على ربهم ﷻ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل:١٠١-١٠٢).

وهذه الحكمة ثابتة في الأنواع الثلاثة للنسخ.

ثانيها: إظهار الله ﷻ لعباده ربوبيته، وأنه المالك المتصرف، فلا اعتراض عليه، فإنَّ بالنسخ يتحقق أنَّ التصرف في الأعيان إنما هو له تعالى: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

وهذه الحكمة بدأ بها الفيروزآبادي، وجعلها أجل الحكم[٣].

---

(١) المحرر الوجيز (٣٦٩/١).

(٢) تفسير ابن كثير (٤٥٧/١)، وانظر: الهداية الى بلوغ النهاية (٤٨٢/١)، أنوار التنزيل (١١١/١)، لباب التأويل (٨٧/١).

(٣) بصائر ذوي التمييز (١٢١/١).

ثالثها: في النسخ بيانٌ لكمال عبودية العباد، قال الفيروزآبادي: "كأنه منتظر لإشارة السيد، كيفما وردت وبأي وجه صدرت، وإنَّما يظهر طاعة العبيد بكمال الخضوع، والانقياد"[1].

رابعها: إظهار سماحة هذه الدين ورحمة الله بعباده في التشريع، فلو شاء لشرع لهم شرائع فيها شدة ومشقة عليهم، فلما يقاسونها، ثم ترفع عنهم يكون جانب اليسر واللين بادياً، ومثال هذا:

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾(الأنفال: ٦٥-٦٦).

فأمر الله المؤمنين أولاً ألا يفروا من الكفار إلا إذا كانوا أكثر منهم بعشرة أضعاف، أما إذا كانوا أكثر من المؤمنين بعشرة أضعافٍ فأقل، فليس لهم الفرار منهم، ثم إنَّ الله خفف هذا عنهم، فأجاز لهم الفرار إذا كانوا أكثر من ضعفين.

قال ابن عطية: "وهذا هو النسخ؛ لأنه رفع حكم مستقر بحكم آخر شرعي، وفي ضمنه التخفيف، إذ هذا من نسخ الأثقل بالأخف"[2].

خامسها: التدرج في التشريع، فإنَّ الإسلام جاءَ إلى أُناسٍ لهم عادات اعتادوا فعلها، وأمور أدمنوا صنيعها، فيصعب عليهم تركها، ويعسر عليهم مفارقتها، إلا إذا كان هذا على سبيل التدرج.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المحرر الوجيز(٤/٢٣٦)، وانظر: جامع البيان(١١/٢٦٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٤/٢٨٧٤)، معالم التنزيل (٣/٣٧٥)، تفسير ابن كثير (٤/٨٧)، روح المعاني (٥/٢٢٧)، تيسير الكريم الرحمن (ص:٣٢٦).

ومن أمثلة هذا: شرب الخمر، فقد كانت العرب لا ترى بشربها بأساً، بل كانت تشربها كما كانت تشرب الماء الزلال، ولو نزل عليهم أول ما نزل: اتركوا الخمر، لقالوا: ما ندع الخمر أبداً.

قالت أمنا عائشة : "ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً"[1].

ومن حكم التدرج أيضاً: تأليف القلوب واعتيادها لأحكام الشريعة، ومثاله: الصوم، فقد فرض أول ما فرض يوماً واحداً في السنة[2]، ثم فرض رمضان، فكان على التخيير من شاء صام، ومن شاء أفطر وفدى، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١٨٤ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾ (البقرة: ١٨٣– ١٨٥).

قال البخاري: "باب: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ ﴾.

قال ابن عمر[3]، وسلمة بن الأكوع[4]: نسختها: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٩٣).

(٢) أخرج البخاري (١٨٩٣) واللفظ له ومسلم(١١٢٥) عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشا كانت تصوم يوم عاشوراء في الجاهلية، ثم أمر رسول الله ﷺ بصيامه حتى فرض رمضان، وقال رسول الله ﷺ: »من شاء فليصمه ومن شاء أفطر«.

وأخرج البخاري(١٨٩٢) عن ابن عمر قال: »صام النبي ﷺ عاشوراء، وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك«.

(٣)وصله البخاري في صحيحه بعد هذا الحديث في الباب نفسه برقم(١٩٤٩).

(٤) وصله البخاري في صحيحه: كتاب التفسير: باب: فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ رقم(٤٥٠٧). وأخرجه مسلم برقم(١١٤٥).

﴿ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وقال ابن نمير[١]: حدثنا الأعمش[٢]، حدثنا عمرو بن مرة[٣]، حدثنا ابن أبي ليلى[٤]، حدثنا أصحاب محمد ﷺ: نزل رمضان فشق عليهم، فكان من أطعم كل يوم مسكيناً ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك، فنسختها: **وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ** (البقرة: ١٨٤) فأمروا بالصوم[٥][٦].

وهذا وسابقه يختص بنسخ الحكم دون نسخ التلاوة.

وتتبين الحكم أكثر عند دراسة كل آية منسوخة على انفرادها، وهذا ليس مقصورا على الآيات المنسوخة حكماً، بل هو متعد إلى ما نسخ تلاوة، فقد ذكر بعض أهل العلم أنَّ الحكمة في نسخ التلاوة تناسب كل آية منسوخة على حدة، وهذا إضافة إلى ما ذكر من الحكم العامة للنسخ[٧].

فمثلاً: آية الرجم: لعل السر–والعلم عند الله تعالى– أنها نزلت آية تتلى من أجل تقرير هذا الحكم العظيم، حتى إذا ذلت بها الألسن ووعتها القلوب، رفع الله تلاوتها

---

(١) عبد الله بن نمير، بنون، مصغر، الهمداني، أبو هشام الكوفي، ثقة صاحب حديث، من أهل السنة، من كبار التاسعة، مات سنة تسع وتسعين ومائة، وله أربع وثمانون. تقريب التهذيب (٣٦٦٨).

(٢) سليمان بن مهران الأسدي، الكاهلي، أبو محمد الكوفي، الأعمش، ثقة حافظ عارف بالقراءات، ورع، لكنَّه يدلسُ، من الخامسة، مات سنة سبع وأربعين أو ثمان. التقريب (٢٦١٥).

(٣) عمرو بن مرة بن عبد الله بن طارق الجملي، بفتح الجيم والميم المرادي، أبو عبد الله الكوفي، الأعمى، ثقة عابد، كان لا يدلس، ورمي بالإرجاء، من الخامسة، مات سنة ثماني عشرة ومائة. التقريب (٥١١٢).

(٤) عبد الرحمن ابن أبي ليلى الأنصاري، المدني، ثم الكوفي، ثقة، من الثانية، اختلف في سماعه من عمر، مات بوقعة الجماجم، سنة ثلاث وثمانين. التقريب (٣٩٩٣).

(٥) وصله البيهقي السنن الكبرى (٤/٣٣٦) وذكر في الفتح (٤/١٨٨) أنَّ أبا نعيم وصله في مستخرجه.

(٦) صحيح البخاري (٣/٣٤).

(٧) أفاده الشيخ الزرقاني في مناهل العرفان (٢/١٩٦).

وأبقى حكمها، وفي هذا النسخ إشارة إلى شناعة هذا الجرم، وقبح ذاك الفعل، حتى نزه الله تعالى شأنه أسماع المؤمنين عن ذكر هذا الجرم.

قال الشنقيطي: "آية الرجم المقصود منها إثبات حكمها، لا التعبد بها، ولا تلاوتها، فأنزلت وقرأها الناس، وفهموا منها حكم الرجم، فلما تقرر ذلك في نفوسهم نسخ الله تلاوتها، والتعبد بها، وأبقى حكمها الذي هو المقصود، والله – جل وعلا – أعلم"[1].

وحكمة أخرى تخص نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، قال الزركشي:

"هنا سؤال وهو أن يقال: ما الحكمة في رفع التلاوة مع بقاء الحكم؟ وهلا أبقيت التلاوة، ليجتمع العمل بحكمها وثواب تلاوتها؟ وأجاب صاحب الفنون[2] فقال:

إنما كان كذلك ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده بمنام والمنام أدنى طرق الوحي[3].

* * *

(١) أضواء البيان (٥/ ٣٧٠)، وانظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن (١/ ٩٩)، مناهل العرفان (٢/ ١٩٦).

(٢) هو ابن عقيل الحنبلي: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي، شيخ الحنابلة، ولد: سنة إحدى وثلاثين وأربع مائة، قال الذهبي في السير (١٩/ ٤٤٥):"كان يتوقد ذكاء، وكان بحر معارف، وكنز فضائل، لم يكن له في زمانه نظير على بدعته، وعلق كتاب (الفنون)، وهو أزيد من أربع مائة مجلد، حشد فيه كل ما كان يجري له مع الفضلاء والتلامذة، وما يسنح له من الدقائق والغوامض، وما يسمعه من العجائب والحوادث". توفي سنة: ثلاث عشرة وخمس مائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٤)، ذيل طبقات الحنابلة (١/ ٣١٦).

تنبيه: عزا بعضهم هذا الكلام لكتاب ابن الجوزي فنون الأفنان، وهذا خطأ، لأن ابن الجوزي في هذا الكتاب لم يتكلم عن النسخ، بل ذكر أنه أفرد للنسخ كتاباً، فكره الإعادة في التصانيف.

(٣) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٧)، وانظر: الإتقان في علوم القرآن (٣/ ٨١).

الفصل الثاني: ذكر الخلاف في وقوع نسخ التلاوة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المجيزون لوقوع نسخ التلاوة وأدلتهم:

ذهب جمهور العلماء[1]، ومنهم علماء المذاهب الأربعة المتبوعة[2]، إلى جواز نسخ التلاوة ووقوعه في كتاب الله تعالى.

بل نقل الآمدي رحمة الله اتفاق العلماء على الجواز[3].

وقد نص علماء الإسلام على هذا في مؤلفاتهم، وأوردوه في مصنفاتهم، وأثبتوا وقوعه في كتاب الله تعالى من غير نكير، فكتب الأصول نصت على جواز هذا النوع، ووقوعه ووجوده في دواوين الإسلام، بل نقل بعضهم الإجماع على قبول بعض الآثار التي تفيد وجود نسخ التلاوة دون الحكم[4].

وذكره المفسرون ولم يتعقبوه بشيء[5]، كما ذكره المصنفون في الناسخ والمنسوخ، وكذا ذكره المؤلفون في علوم القرآن كنوع من أنواع النسخ من غير أن ينتقدوه أو يردوه[6].

---

(١) عزاه السرخسي إلى جمهور العلماء، انظر: أصول السرخسي(٢/٨٠).

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (٣/٧٨٢)، الفقيه والمتفقه(١/٢٤٧)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٥٧)، التلخيص في أصول الفقه (٢/٤٨٤)، أصول السرخسي(٢/٨٠)، المستصفى (ص: ٩٩)، المحصول لابن العربي (ص:١٤٦)، المحصول للرازي (٣/٣٢٢)، التحبير شرح التحرير (٦/ ٣٠٢٩)، شرح الكوكب المنير(٣/٥٥٣)، المدخل إلى مذهب الإمام (ص: ٢١٥).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/١٤١)، قال الشيخ الفهامة ابن قاسم في الإحكام شرح أصول الأحكام (٤/٢٠٣): "وهو أحد أنواع النسخ المعلومة المتفق عليها بين أهل العلم".

(٤) قال ابن العربي في المحصول (ص:١٤٧):

"ويعضد ذَلِك مَا أجمعت عَلَيْهِ الْأمة من أَنَّه كَانَ قُرْآنًا يُتْلَى: "الشَّيْخ وَالشَّيْخَة إِذا زَانيا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّة نكالاً مِنْ اللهِ وَالله عَزِيز حَكِيم" فقد نسخ هَذَا اللَّفْظ كُله إِجْمَاعاً، وبقي حكمه إِجْمَاعاً".

وسيأتي مزيد من هذه النقولات في موضعه من البحث –إن شاء الله تعالى–.

(٥) انظر: جامع البيان(٢/٣٩٨)، بحر العلوم (١/ ٨٢)، الكشف والبيان (١/٢٥٤)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٣٨٩)، التفسير البسيط(٣/٢٢٢)، تفسير السمعاني (١/١٢١)، معالم التنزيل(١/١٣٤)، مفاتيح الغيب (٣/٦٤٠)، الجامع لأحكام القرآن(١٩/١٧)، لباب التأويل (١/٦٩)، أضواء البيان (٢/٤٥١).

(٦) انظر: فهم القرآن للمحاسبي (ص: ٣٩٨)، نواسخ القرآن (ص:١٦١)، المرشد الوجيز (ص٤٢)، البرهان في علوم القرآن (٢/٣٥)، الإتقان في علوم القرآن (٣/٧٠)، معترك الأقران في إعجاز القرآن (١/٨٦)، قلائد المرجان لمرعي الكرمي (ص: ٢٥)، مناهل العرفان (٢/٢١٥).

وكان من أول من ذكره من أهل العلم أبو عبيد رحمة الله[1]، وعقد باباً في فضائل القرآن، فقال:

"بَابُ مَا رُفِعَ مِنَ الْقُرْآنِ بَعْدَ نُزُولِهِ، وَلَمْ يُثْبَتْ فِي الْمَصَاحِفِ"[2].

وكان لهم على هذا القول أدلة وافرة، وحجج ظاهرة، وبينات ساطعة، كان منها:

قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(البقرة:١٠٦).

فقد ذهب جمع من أهل العلم إلى أنَّ المراد بالنسخ ههنا الرفع، ومنه: رفع تلاوة الآية، أو حكمها، أو التلاوة والحكم.

قال الإمام الطحاوي: "قال أهل العلم بالتأويل: إن النسخ وجهان , أحدهما: نسخ العمل بما في الآي المنسوخة, وإن كانت الآي المنسوخة قرآنا كما هي.

والآخر: إخراجها من القرآن وهي محفوظة في القلوب أو خارجة من القلوب غير محفوظة.

وهذان الوجهان موجودان في الآثار المروية في هذا الباب"[3].

قال الخازن[4]: "وأما معنى الآية، فقوله: مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أي: نرفعها، أو نرفع حكمها"[5].

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد(ص١٤).

(٢) فضائل القرآن للقاسم بن سلام (ص:٣٢٠).

(٣) شرح مشكل الآثار (٥ / ٢٧٠).

(٤) علاء الدين، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، بمعجمة مكسورة بعدها مثناة من تحت ساكنة، ثم حاء مهملة، نسبة إلى شيحة من عمل حلب، البغدادي، الصوفي خازن الكتب بالسميساطية، واشتهر بالخازن بسبب ذلك، كان حسن السمت والبشر والتودد، مات في سنة سبعمائة وإحدى وأربعين.

انظر: الدرر الكامنة (٤/ ١١٦)، طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٤٢٦).

(٥) لباب التأويل في معاني التنزيل (١/ ٦٩).

واختار بعض أهل العلم أن الآية تدل على هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾، قال مكي: "والصواب في معنى: "نُنْسِها" بضم النون أن يكون من النسيان على معنى: ننسكها يا محمد فتذهب من حفظك"[1].

وكذا قال أبو عبيدة وابن قتيبة والواحدي[2].

وهذا معنى ما روي عن ابن عباس[3] وقتادة[4].

وفي هذه اللفظة القرآنية قراءات عدة، كان منها: القراءة "بفتح النون والسين وبالهمزة ومعناها: نؤخرها فلا ننزلها، أو نرفع تلاوتها ونؤخر حكمها، كآية الرجم، فعلى هذا يكون النسخ الأول بمعنى رفع التلاوة"[5].

وقد تكلم ابن عطية بكلام متقن على معاني هذه الآية بقراءاتها، فقال:

" وهذه القراءات لا تخلو كل واحدة منها أن تكون من النسء أو الإنساء بمعنى التأخير، أو تكون من النسيان.

والنسيان في كلام العرب يجيء في الأغلب ضد الذكر، وقد يجيء بمعنى الترك، فالمعاني الثلاثة مقولة في هذه القراءات، فما كان منها يترتب في لفظة النسيان الذي هو ضد الذكر، فمعنى الآية:

ما ننسخ من آية أو نقدر نسيانك لها فتنساها حتى ترتفع جملة، وتذهب فإنا نأتي بما هو خير منها لكم أو مثله في المنفعة.

وما كان من هذه القراءات يحمل على معنى الترك، فإن الآية معه تترتب فيها أربعة معان:

---

(١) الهداية الى بلوغ النهاية (٣٨٧/١)

(٢) انظر: مجاز القرآن (٤٩/١)، غريب القرآن لابن قتيبة (ص: ٥٨)، الوجيز للواحدي (ص: ١٢٣).

(٣) انظر: الدر المنثور (٢٥٤/١).

(٤) تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (١٦٨/١): "ه ه" قال قتادة: يعني: ننسها رسوله، وقد نسي رسول الله ﷺ بعض ما كان نزل من القرآن، فلم يثبت في القرآن.

(٥) قاله الخازن في لباب التأويل (٦٩/١).

أحدها: ما ننسخ على وجوه النسخ أو نترك غير منزل عليك، فإنا لا بد أن ننزل رفقاً بكم خيراً من ذلك أو مثله؛ حتى لا ينقص الدين عن حد كماله.

والمعنى الثاني: أو نترك تلاوته، وإن رفعنا حكمه، فيجيء النسخ على هذا رفع التلاوة والحكم.

والمعنى الثالث: أو نترك حكمه، وإن رفعنا تلاوته، فالنسخ أيضاً على هذا رفع التلاوة والحكم.

والمعنى الرابع: أو نتركها غير منسوخة الحكم ولا التلاوة، فالنسخ على هذا المعنى هو على جميع وجوهه...

وما كان من هذه القراءات يحمل على معنى التأخير، فإن الآية معه تترتب فيها المعاني الأربعة التي في الترك".

ثم قال: "وبعض هذه المعاني أقوى من بعض، لكن ذكرنا جميعها؛ لأنها تحتمل، وقد قال جميعها العلماء إما نصاً وإما إشارة، فكملناها"[1].

وعلى كلٍ، فالآية دالة على نسخ بعض الآيات القرآنية تلاوة.

ومن الأدلة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾(النحل:١٠١).

فهذه الآية تدل على نسخ اللفظ ورفع الحرف؛ لأن "التبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه، وتبديل الآية رفعها بآية أخرى غيرها، وهو نسخها بآية سواها"[2].

قال مجاهد: "رفعناها، فأنزلنا غيرها"[3].

فأنت ترى هذا الإمام النحرير في هذا الفن والمتصدر فيه يفسر التبديل برفع الآية.

---

(١) المحرر الوجيز (٣١٤/١)، وانظر: التفسير البسيط (٢٣٠/٣)، الوسيط (١٨٨/١)، معالم التنزيل (١٣٥/١)، تفسير ابن كثير (٣٧٦/١).

(٢) مفاتيح الغيب (٢٧٠/٢٠)، وانظر: التفسير البسيط (١٦٩/١٣)، الجامع لأحكام القرآن (٤٢٧/١٢)، فتح القدير (٢٣٢/٣)، محاسن التأويل (٤٠٨/٦).

(٣) تفسير مجاهد (ص: ٤٢٥).

وعنه أيضاً: وإذا رفعنا آية فنسخناها وأثبتنا غيرها"[1].

وآخرون قصروا الآية على أن المراد تبديل حكم الآية[2]، وهذا قصر للآية على أحد معانيها، مع ما فيه من التقدير، -وهو: الحكم- ولا داعي له.

والآية تشمل المعنيين، ويدخل فيها رفع اللفظ دخولاً أولياً، قال ابن عطية:

"كان كفار مكة إذا نسخ الله لفظ آية بلفظ أخرى ومعناها وإن بقي لفظها، لأن هذا كله يقع عليه التبديل، يقولون: لو كان هذا من عند الله لم يتبدل، وإنما هو من افتراء محمد، فهو يرجع من خطأ يبدلونه إلى صواب يراه بعد، فأخبر الله عز وجل أنه أعلم بما يصلح للعباد برهة من الدهر، ثم ما يصلح لهم بعد ذلك، وأنهم لا يعلمون هذا"[3].

قال القاسمي: "والأكثرون على أن المعنى نسخ آية من القرآن لفظاً أو حكماً بآية أخرى غيرها"[4].

قوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الأعلى:٦-٧).

ومعنى الآية: سنقرأك القرآن فلا تنسى منه شيئاً، إلا ما شاء الله تعالى أن تنساه، فيرفعه من قلبك، وهذا في المنسوخ تلاوة، قال السمعاني: "وَالْمرَاد مِنْهُ نسخ التِّلَاوَة"[5].

ونسب النحاس هذا القول لأهل التأويل، ورجحه لهذا[6].

قال أبو حيان: "ومفهوم الآية في غاية الظهور، وقد تعسفوا في فهمها، والمعنى: أنه تعالى أخبر أنَّه سيقرئه، وأنَّه لا ينسى إلا ما شاء الله، فإنَّه ينساه: إما النسخ، وإما أن يَسنُن، وإما على أن يتذكر"[7].

---

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية (٦/ ٤٠٨٦).

(٢) منهم ابن جرير(١٤/٣٦٢) والبغوي(٥/ ٤٣).

(٣) المحرر الوجيز(٥/ ٤٠٨).

(٤) محاسن التأويل (٦/ ٤٠٨).

(٥) تفسير السمعاني (٦/ ٢٠٩).

(٦) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٥/ ١٢٧) حيث قال: "فهذا أولى، لأن عليه أهل التأويل".

(٧) البحر المحيط (١٠/٤٥٧).

وبهذا قال جمع من أهل العلم كابن عباس[1] وقتادة[2]، واختاره الطبري والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والسمعاني والبغوي وابن جزي والخازن والسعدي[3].

إذاً، فالآية واضحة الدلالة على المقصود.

ومن الحجج في هذا[4]:

ما رواه أبو أمامة ابن سهل بن حنيف أنَّ رهطاً من أصحاب النبي ﷺ أخبروه، أنه قام رجل منهم من جوف الليل يريد أن يفتتح سورة كان قد وعاها، فلم يقدر منها على شيء إلا "بسم الله الرحمن الرحيم" فأتى باب النبي ﷺ حين أصبح يسأل النبي ﷺ عن ذلك، جاء آخر وآخر حتى اجتمعوا، فسأل بعضهم بعضاً ما جمعهم؟ فأخبر بعضهم بعضاً بشأن تلك السورة، ثم أذن لهم النبي ﷺ، فأخبروه خبرهم، وسألوه عن السورة، فسكت ساعة، لا يرجع إليهم شيئاً، ثم قال: "نسخت البارحة", فنسخت من صدورهم، ومن كلِّ شيء كانت فيه[5].

---

(١) قال في الدر المنثور (٨/ ٤٨٣): "وَأخرج ابْن الْمُنْذر وَابْن أبي حَاتِم(١٠/ ٣٤١٦) عَن ابْن عَبَّاس: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الأعلى:٦-٧) يَقُول: إِلَّا مَا شِئْت أنا فأنسيك.

(٢) أخرج عبد الرَّزَّاق في تفسيره(٢/ ٣٦٧) وَابْن أبي حَاتِم(١٠/ ٣٤١٦) عَن قَتَادَة فِي قَوْله: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الأعلى:٦-٧) قَالَ: كَانَ رَسُول الله ﷺ لَا ينسى شَيْئا إِلَّا مَا شَاءَ الله.

هذا لفظ ابن أبي حاتم، ولفظ عبد الرزاق: كان الله ينسي نبيه ﷺ ما شاء.

وعزاه في الدر المنثور(٨/ ٤٨٣) لعبد بن حميد.

(٣) انظر: جامع البيان (٢٤/ ٣١٦)،بحر العلوم (٣/ ٥٧١)، تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (٥/ ١٢١)، الوجيز للواحدي (ص: ١١٩٥)، تفسير السمعاني (٦/ ٢٠٩)، معالم التنزيل (٨/ ٤٠١)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٤٧٤)، لباب التأويل (٤/ ٤١٧)، تيسير الكريم الرحمن (ص:٩٢١).

(٤) ممن احتج بهذا: الإمام أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص:١٥).

(٥) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥/ ٢٧٢) والطبراني في مسند الشاميين (٤/ ١٦١) والواحدي في الوسيط (١/ ١٨٩) وابن الجوزي في نواسخ القرآن (١/ ١٥٧) من طريق:

شعيب عن الزهري، أخبرني أبو أمامة ابن سهل بن حنيف.

وأخرجه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (١/ ١٤) والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥/ ٢٧١)

وهذا الحديث بين الدلالة على نسخ بعض الآي، ورفعها من الصحف ومن صدور الحفظة.

وقول النحاس: إنَّ الحديث محمول على النسيان لا على النسخ، غير صحيح، فالصحابة شَكَوا عدم القدرة على استحضار السورة، ثم إنَّ النبي ﷺ قد أخبرهم بنسخها، ولذا قال الراوي مؤكداً هذا الأمر: "فنسخت من صدورهم، ومن كلِّ شيء كانت فيه".

قال ابن الجوزي: "وقد كان جماعة من الصحابة يحفظون سوراً وآياتٍ فشذت عنهم، فأخبرهم النبي ﷺ أنها رفعت"[1].

من طريق: يونس بن يزيد عن الزهري به.

وأخرجه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (١٤/١) ومن طريقه المحاسبي في فهم القرآن (ص: ٤٠٦) من طريق:

عقيل عن الزهري به.

وهذا إسناد صحيح.

شعيب هو ابن أبي حمزة الأموي مولاهم، ثقة عابد، قال ابن معين: من أثبت الناس في الزهري. انظر: التقريب(٢٨١٣).

وتابعه كل من: يونس بن يزيد وعقيل بن خالد.

يونس بن يزيد بن أبي النجاد الأيلي، ثقة، إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلاً، وفي غير الزهري خطأ، قاله ابن حجر في التقريب(٧٩٧٦) وقال الذهبي في الكاشف(٦٤٨٠): أحد الأثبات عن الزهري.

عُقيل (بالضم) بن خالد بن عقيل(بالفتح) الأيلي، ثقة ثبت. انظر: التقريب(٤٦٩٩).

وأبو أمامة صحابي صغير.

وقد رواه أبو أمامة مرة أنَّ رهطاً من الأنصار من أصحاب النبي ﷺ أخبروه.

ومرة حدث به من غير واسطة هؤلاء الرهط، ومثل هذا لا يضر؛ لأن أبا أمامة صحابي، فإسقاطه الواسطة أو ذكره إياها لا يجعل الحديث منقطعاً، قال الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٧٢/٥):

"هكذا حدثنا يونس بهذا الحديث، فلم يتجاوز به أبا أمامة، وأصحاب الحديث يدخلون هذا في المسند؛ لأن أبا أمامة ممن ولد في عهد النبي ﷺ, ويقول أهله: إن رسول الله ﷺ كان سماه أسعد باسم أبي أمامة: أسعد بن زرارة".

(١) المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ (ص: ١٣).

ومما يدل على صحة هذا القول: ما رواه عبد الرحمن بن أبزى أن النبي ﷺ صلى في الفجر فترك آية، فلما صلى قال: "أفي القوم أبي بن كعب؟" قال أبي: يا رسول الله، نسخت آية كذا وكذا، أو نسيتها؟ قال: "نسيتها"[1].

وهذا يدل على أن النسخ ورفع التلاوة للآية أمر معروف عند الصحابة ﷺ، ولهذا ذكره أبي، ولو كان أمراً منكراً، لما ذكره، ولما أقره عليه النبي ﷺ.

فكيف يقال بعد هذا: نسخ تلاوة الآية أمر غير معروف.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٤/٨٠ط: الرسالة)برقم(١٥٣٦٥) والبخاري في جزء القراءة خلف الإمام (ص: ٤٨) والنسائي في الكبرى (٧/٣٤٥) ورقم(٨١٨٣) وابن خزيمة (٢/٧٩٥) (١٦٤٧) والمقدسي في المختارة (٣/ ٤٢٩) من طريق:

سفيان، حدثنا سلمة بن كهيل، عن ذر، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه(فذكره).

وهذا إسناد صحيح.

سفيان هو الثوري الإمام العلم.

وسلمة بن كهيل الحضرمي، أبو يحيى، الكوفي، ثقة. التقريب(٢٥٢١).

ذر بن عبد الله المُرهبي، ثقة عابد. التقريب (١٨٤٩).

سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، ثقة. التقريب(٢٣٥٩).

وعبد الرحمن بن أبزى صحابي، قال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف (٤/١٩٤):

"وإسناده على شرط الشيخين، وعبد الرحمن بن أبزى مختلف في صحبته، قال البخاري: له صحبة، وقال أبو حاتم أدرك النبي ﷺ وصلى خلفه.

وقال ابن أبي داود: تابعي، وكذا ذكره ابن حبان في ثقات التابعين.

قلت: الصواب الأول، ففي صحيح البخاري(٢٢٥٤) في باب السلم عن محمد ابن أبي مجالد، قال: أرسلني أبو بردة وعبد الله بن شداد إلى عبد الرحمن بن أبزى وعبد الله بن أبي أوفى، فسألتهما عن السلف، فقالا: كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ، فتأتينا أنباط من أنباط الشام، فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى...

وفي سنن أبي داود(٨٣٧) أنه صلى مع النبي ﷺ"أ.هـ.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢/٦٩): "رجاله رجال الصحيح".

ومن الأدلة أيضاً: ما قاله الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب ﷺ وعن أبيه: " لا يقولن أحدكم: أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن يقول: أخذنا ما ظهر منه "[1].

ومعنى هذا أن من القرآن ما رفع ونسي، أنساه الله ﷻ الناس، وذلك في زمن النبي ﷺ؛ لأنه لا نسخ بعد وفاته –صلوات ربي وسلامه عليه–.

ولم يرد ابنُ عمر قطُّ أن هناك من القرآن ما قد سقط وذهب، وتركه الناس بدون إبلاغ النبي ﷺ وإعلامه لهم، فلا يظن بابن عمر هذا الظن السقيم.

ولقد جاء بيان معنى هذا الأثر من كلام ابن عمر نفسه، ومن المعلوم أن تفسير كلام العالم بكلامه الآخر هو الأولى والأحسن، يقول نافع مولى ابن عمر وتلميذه والراوي للأثر السابق: كان ابن عمر يكره أن يقول: قرأت القرآن كله، وقال: إنَّ منه ما قد رفع، أو نُسِّيَ[2].

---

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٢٠) وسعيد بن منصور في سننه–قسم التفسير (٤٣٢/٢) فضائل القرآن للقاسم بن سلام (ص: ٣٢٠) كلاهما قال: نا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قال:(فذكره).

وهذا إسناد صحيح مسلسل بالثقات.

إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي مولاهم، أبو بشر البصري، المعروف بابن علية، ثقة حافظ. التقريب (٤١٦).

أيوب هو السختياني، بفتح المهملة، بعدها معجمة، ثم مثناة، ثم تحتانية، وبعد الألف نون، ابن أبي تميمة كيسان، أبو بكر البصري، ثقة ثبت حجة، من كبار الفقهاء العباد. التقريب (٦٠٥).

نافع، أبو عبد الله المدني، مولى ابن عمر، ثقة ثبت فقيه مشهور. التقريب (٧٠٨٦).

(٢) أخرجه ابن وهب في تفسير القرآن من الجامع (١٩/٣): قال:

حدثني حماد بن زيد، عن أيوب، عن نافع أن ابن عمر كان يكره أن يقول: قرأت القرآن كله، وقال: إن منه ما قد رفع، أو نسي.

وهذا إسناد صحيح.

حماد بن زيد بن درهم الأزدي، الجهضمي، أبو إسماعيل البصري، ثقة ثبت فقيه، قيل: إنه كان ضريراً، ولعله طرأ عليه، لأنه صح أنه كان يكتب. التقريب (١٤٩٨).

ولهذا، فقد صدَّر الإمام أبو عبيد بهذا الأثر البابَ المعقود بعنوان: "باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصاحف"[1].

وهذا من الإمام أبي عبيد –وهو من أئمة هذا الشأن،أعني معرفة تأويل كلام أهل العلم– إيضاحٌ لمقصود ابن عمر على المعنى الذي ذكرناه.

ومن أدلة هذا القول: العقل، فالعقل لا يحيله، ولا يمنعه، بل هو جائز عقلاً، قال أبو حامد الغزالي:

"أما جوازه عقلاً، فإنَّ التلاوة وكتبتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها، كما أنَّ التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وهذا حكم فهو إذن قابل للنسخ"[2].

وقال أبو المعالي الجويني: "والجملة في مضمون الباب: أن تلاوة الآية، وما يطوي عليه الآية، حكمان متباينان يجوز في العقل تقدير أحدهما مع انتفاء الثاني، فمن هذا الوجه لم يبعد النسخ فيهما أو في أحدهما"[3].

ومن أدلة هذا القول: الأدلة الدالة على وقوعه شرعاً، وهي أدلة كثيرة، حتى ذكر ابن عبد البر أنه يطول ذكرها[4].

وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٣٥) قال:
حدثنا عفان، قال: حدثنا حماد بن زيد، فذكره دون آخره.
وهذا إسنادٌ صحيحٌ أيضاً.
عفان بن مسلم بن عبد الله الباهلي، أبو عثمان الصفار، البصري، ثقة ثبت، قال ابن المديني: كان إذا شك في حرف من الحديث تركه، وربما وهم. التقريب (٤٦٢٥).

(١) في فضائل القرآن (ص: ٣٢٠).

(٢) المستصفى (ص: ٩٩)، وانظر: أصول السرخسي (٢/ ٨١)، التفسير البسيط (٣/ ٢٢٣)، المحرر الوجيز(١/ ٣١١)، الضروري في أصول الفقه (ص:٨٦)، المحصول للرازي (٣/ ٣٢٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ١٤١)، إرشاد الفحول(٢/ ٦٥).

(٣) التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٤٨٤).

(٤) التمهيد (٤/ ٢٧٧)، وقد جعلت لها مبحثاً مستقلاً أجمعها وأذكر ألفاظها، مع تخريجها وعزوها–إن شاء الله تعالى–.

"وإذا ثبت وقوعه ثبت جوازه، لأن الوقوع أعظم دليل على الجواز –كما هو مقرر– وإذن بطل ما ذهب إليه المانعون له من ناحية الشرع –كأبي مسلم ومن لف لفه–، ويبطل كذلك ما ذهب إليه المانعون له من ناحية العقل، وهم فريق من المعتزلة شذَّ عن الجماعة، فزعم أن هذين النوعين الأخيرين[1] مستحيلان عقلاً"[2].

قال الحافظ ابن حجر:

"ويؤيد ذلك ما ثبت عن جماعة من الصحابة من ذكر أشياء نزلت من القرآن، فنسخت تلاوتها وبقي حكمها أو لم يبق، مثل حديث عمر: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة".

وحديث أنس في قصة القراء الذين قتلوا في بئر معونة، قال: "فأنزل الله فيهم قرآناً: بلغوا عنا قومنا أنا لقد لقينا ربنا".

وحديث أبي بن كعب: كانت الأحزاب قدر البقرة.

وحديث حذيفة: ما يقرؤون ربعها، يعني براءة، وكلها أحاديث صحيحة.

وقد أخرج بن الضريس[3] من حديث ابن عمر أنه كان يكره أن يقول الرجل: قرأت القرآن كله ويقول: إنَّ منه قرآناً قد رفع، وليس في شيء من ذلك ما يعارض حديث الباب، لأنَّ جميع ذلك مما نسخت تلاوته في حياة النبي ﷺ "[4].

---

(١) عنى: نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة.

(٢) مناهل العرفان (٢/٢١٦) بتصرفٍ يسيرٍ، وانظر: إرشاد الفحول(٢/٦٥).

(٣) محمد بن أيوب بن يحيى بن الضريس البجلي الرازي، أبو عبد الله، الحافظ المسند، وثقة عبد الرحمن ابن أبي حاتم والخليلي، وقال: هو محدث ابن محدث، مات بالري في يوم عاشوراء سنة أربع وتسعين ومائتين.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٤٤٩)، تذكرة الحفاظ (٢/١٦٠).

(٤) فتح الباري (٩/٦٥)، وسيأتي تخريج هذه الآثار–إن شاء الله تعالى–.

ومن أشهر تلك الأخبار وأظهرها: إخبار عمر ﷺ -وهو الثقة في النقل، الأمين في الرواية- حين قال على ملأ من الصحابة ﷺ في خطبة الجمعة،-ولم ينكر عليه أحد منهم-، وكان هذا بعد رجوعه من آخر حجة حجها ﷺ، قال:

"إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل أو الاعتراف، ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو إنَّ كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم"[1].

فانظر إلى قوله:" فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها" فهذا دليل على أنها آية كانت معلومة مشهورة، قرأوها وعقلوها وحفظوها، حتى إن عمر ﷺ همَّ بكتابتها في المصحف[2]، ثم إنها رفعت من القرآن الكريم فلم تعد تقرأ مما يقرأ، ولكن بقي حكمها في الأمة، فخاف عمر أن يدع الناس فريضة الرجم؛ لكونهم لا يجدونها في كتاب الله تعالى.

وكذا قوله: "ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم"، فهذه آية يخبر عنها أبو حفص عمر، وأينها الآن؟!!

إنها نسخت تلاوة ورسماً.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٣٠) ومسلم (١٦٩١) دون قوله: "ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله" الخ.

(٢) سيأتي تخريجه-إن شاء الله تعالى-. قال الزرقاني في شرحه على الموطأ (٤/ ٢٣٢) مبيناً لِمَ همَّ عمر بكتابتها:

"وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهُ لَيْسَ مُرَادُ عُمَرَ هَذَا الظَّاهِرَ، وَإِنَّمَا مُرَادُهُ الْمُبَالَغَةُ وَالْحَثُّ عَلَى الْعَمَلِ بِالرَّجْمِ; لِأَنَّ مَعْنَى الْآيَةِ بَاقٍ وَإِنْ نُسِخَ لَفْظُهَا إِذْ لَا يَسَعُ مِثْلُ عُمَرَ مَعَ مَزِيدِ فِقْهِهِ تَجْوِيزَ كَتْبِهَا مَعَ نَسْخِ لَفْظِهَا".

فهذا نصٌ بين جلي على نسخ التلاوة دون الحكم، وأنَّ من القرآن ما ينسخ رسمه وتلاوته ويبقى حكمه، وهذا بإجماع الصحابة؛ لأن هذا مما اشتهر ولم ينكر، فكان إجماعاً.

وفي سكوت الصحابة دليل على معرفتهم لهذا الأمر، وحاشاهم أن يسمعوا أمراً منكراً في دين الله تعالى، ويتواطؤوا على ترك إنكاره.

ثم هذا الأثر مروي بإسناد صحيح قد اتفق الشيخان على روايته، وتلقته الأمة بالقبول، فكيف يتجرأ رجل على دفعه ورده؟!!.

قال الباقلاني:

"والدليلُ على أن هذه الآية كانت محفوظةَ عند غير عمر من الأمّة قوله:"كنا نقرؤها"، وتلاوتُه لها بمحضرٍ من الصحابة، وترك النكير لقوله والرد له، وأن يقولَ قائل في أيّام حياتِه أو بعده أو مواجهاً له أو بغير حضرته متى نزلت هذه الآيةُ ومتى قرأناها، والعادةُ جارية بمثل هذا في قرآن يُدعى إنزاله لا أصلَ له، ويُدَّعى فيه (حضور)[1] قومٍ نبلٍ أخيار أبرار، أهلِ دينٍ ونسكٍ وحفظٍ ولسنٍ وبراعة، وقرائح سليمةٍ وأذهانٍ صافية، فإمساكُهم عنه أوضحُ دليلٍ على أن ما قالَه وادّعاهُ كان معلوماً محفوظاً عندهم...

وأمّا ما يدلّ على أنّ هذه الآية منسوخة برواية جميع من روى هذه القصّة، وأكثر من تكلم في الناسخ والمنسوخ: أن هذه الآية كانت ممّا أنزلت ونُسخت، فهي في ذلك جارية مجرى ما أنزلَ ثم نُسخ، وهذه الروايةُ حجة قاطعة في نسخ تلاوة الآية في الجملة، فإنها لمّا كانت قرآنا منزلاً حُفظت واعترفَ الكلُّ بأنها قرآن منزل، وإن خالف قوم لا يُعتَدُّ بهم في نسخها...

ومما يدلُّ أيضا على أن آيةَ الرّجم منسوخةُ الرسم قولُ عمرُ بنُ الخطابِ في الملأ من أصحابه: "لولا أن يُقال: زاد ابنُ الخطاب في كتاب الله لأثبتها"، ولولا علمه وعلم الجماعة بأنّها منسوخةُ الرسم لم يكن إثباتُها زيادةَ في كتاب الله تعالى، ولم يحسُن

(١) لعلها: بحضور.

من عمرَ أن يقول ذلك، ومن يقولُ هذا في قرآنٍ ثابت التلاوة غير منسوخٍ فإظهاراً لهذا القول.

وتركُ أن يقولَ له القومُ أو بعضُهم: كيفَ زيدَ في كتاب الله إذا أثبت ما هو باقٍ الرسم والحكم؟!!

أوضحُ دليلِ على أنّه وإياهم كانوا عالمين بنزول هذه الآية ونسخِ رسمها وبقاء حُكمِها"[1].

وقال البيهقي بعد نقله لأثر عمر وزيد وأبي:

"في هذا وما قبله دلالة على أن آية الرجم حكمها ثابت، وتلاوتها منسوخة، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً"[2].

فانظر–رحمك الله– إلى هذا الإمام –وهو من أئمة معرفة الخلاف والإحاطة به– كيف نفى علمه بقائل يقول بخلاف هذا القول، فهل هذا إلا دليل على صحة القول بنسخ التلاوة.

فكيف يكون باطلاً قولاً تذهب إليه الأمة؟!!.

قال ابن عبد البر: "وفي حديث مالك هذا دليل على أن آية الرجم مما نسخ خطه من القرآن، ولم يكتبه عثمان في المصحف، ولا جمعه أبو بكر في الصحف"[3].

قال الإمام النووي: "وهذا مما نسخ لفظه، وبقي حكمه، وقد وقع نسخ حكم دون اللفظ، وقد وقع نسخهما جميعاً، فما نسخ لفظه ليس له حكم القرآن في تحريمه على الجنب ونحو ذلك وفي ترك الصحابة كتابة هذه الآية دلالة ظاهرة أن المنسوخ لا يكتب في المصحف"[4].

---

(١) الانتصار للقرآن للباقلاني (٤٠٣/١).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٣٦٧/٨). ونقل الإجماع صريحاً ابن العربي وقد نقلته في أول هذا المبحث.

(٣) التمهيد (٩٩/٢٣).

(٤) شرح النووي على مسلم (١٩١/١١).

وقال ابن كثير: "وهذه طرق كلها متعددة ودالة على أن آية الرجم كانت مكتوبة فنسخ تلاوتها، وبقي حكمها معمولاً به، ولله الحمد"(١).

قال ابن حجر: "واستدل به على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وخالف في ذلك بعض المعتزلة"(٢).

وقال الصنعاني: "وهذا القسم من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وقد عده الأصوليون قسماً من أقسام النسخ"(٣).

ومن الأدلة الدالة على وقوعه ما أخبرت به عائشة رضي الله عنها قالت: "كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"(٤).

وهذا الخبر من عائشة رضي الله عنها يدل على أن التحريم بالعشر رضعات كان قرآنا يتلى، ثم رفع، وأيضاً: كانت الخمس رضعات محرمات قرآنا يتلى، ثم رفعه الله تعالى، يقول الشافعي رحمة الله:

"وإنما أخذنا بخمس رضعات عن النبي ﷺ بحكاية عائشة أنهن يحرمن، وأنهن من القرآن"(٥).

فقول الشافعي: "وهن من القرآن" أي وقد نسخن، فهو إذاً يرى نسخ التلاوة، ولا يخفى على طالب علم مكانة الشافعي من الإسلام.

---

(١) تفسير ابن كثير (٦/ ٧)، وانظر: العذب النمير (١٨٢/٢)، أضواء البيان (٥/ ٣٦٨)، تفسير ابن رجب الحنبلي (٤٢١/١).

(٢) فتح الباري (١٢٠/١٢).

(٣) سبل السلام (٤١٢/٢).

(٤) أخرجه مسلم (١٤٥٢).

(٥) الأم للشافعي (٥/ ٢٩).

قال الخطابي: "وأما قولها: "فتوفي رسول الله ﷺ وهو مما يقرأ من القرآن"، فإنها تريد بذلك قرب عهد النسخ من وفاة رسول الله ﷺ حتى صار بعض من لم يبلغه النسخ يقرأه على الرسم الأول.

وفيه دليل على جواز نسخ رسم التلاوة وبقاء الحكم، ونظيره نسخ التلاوة في الرجم وبقاء حكمه، إلاّ أن القرآن لا يثبت بأخبار الآحاد، فلم يجز أن يثبت ذلك بين الدفتين، والأحكام تثبت بأخبار الآحاد، فجاز أن يقع العمل بها والله أعلم"[1].

قال أبو شامة: "قال الحافظ البيهقي: فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه، والخمس مما نسخ رسمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسماً، وحكمها باقٍ عندنا، قال: وقولها: "وهن مما يقرأ من القرآن"، يعني عند من لم يبلغه نسخ تلاوته قرآنا[2]، قلت: هذا تأويل حسن"[3].

بل إن البيهقي نصَّ على أنَّ نسخَ آية العشر رضعات تلاوةً وحكماً أمر معلوم عند الصحابة ﷺ[4].

فهذا دليل على وقوع نسخ التلاوة، ورد على من منعه ونفاه.

وقد ناقش ابن القيم قول من رد هذا الحديث، ومنع الاستدلال به في تحريم الخمس رضعات مناقشة ماتعة، يتبين لطالب الحق أن نسخ التلاوة لا مانع منه، قال: "قال أصحاب الخمس: الكلام فيما نقل من القرآن آحاداً في فصلين، أحدهما: كونه من القرآن.

والثاني: وجوب العمل به.

---

(١) معالم السنن (٣/ ١٨٨)، وانظر: المحلى (١٠/ ٢٠١)، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٦٢)، الاستذكار (٢/ ١٨٥)، شرح السنة (٩/ ٨٢)، شرح النووي على مسلم (١٠/ ٢٩)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (٢/ ١٣٧)، الإتقان في علوم القرآن (٣/ ٧٠)، مرقاة المفاتيح (٥/ ٢٠٧٩)، سبل السلام (٢/ ٣١٥)، نيل الأوطار (٦/ ٣٦٩)، إرشاد الفحول (٢/ ٦٥).

(٢) انظر قريباً منه في معرفة السنن والآثار (١١/ ٢٦١).

(٣) المرشد الوجيز (ص:٤٣).

(٤) انظر: معرفة السنن والآثار (١١/ ٢٦١)، مختصر خلافيات البيهقي (٤/ ٣٠٨).

ولا ريب أنهما حكمان متغايران، فإنَّ الأول يوجب انعقاد الصلاة به، وتحريم مسه على المحدث، وقراءته على الجنب، وغير ذلك من أحكام القرآن، فإذا انتفت هذه الأحكام؛ لعدم التواتر، لم يلزم انتفاء العمل به، فإنه يكفي فيه الظن، وقد احتج كل واحد من الأئمة الأربعة به في موضع، فاحتج به الشافعي وأحمد في هذا الموضع.

واحتج به أبو حنيفة في وجوب التتابع في صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"[1].

واحتج به مالك والصحابة قبله في فرض الواحد من ولد الأم أنه السدس بقراءة أبي: " وإن كان رجل يورث كلالة، أو امرأة وله أخ، أو أخت من أم، فلكل واحد منهما السدس"[2].

فالناس كلهم احتجوا بهذه القراءة، ولا مستند للإجماع سواها.

قالوا: وأما قولكم: إما أن يكون نقله قرآناً أو خبراً، قلنا: بل قرآناً صريحاً.

قولكم: فكان يجب نقله متواتراً.

قلنا: حتى إذا نسخ لفظه أو بقي؟!!.

أما الأول، فممنوع، والثاني، مُسَلَّمٌ.

وغاية ما في الأمر: أنه قرآن نسخ لفظه، وبقي حكمه، فيكون له حكم قوله: " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما " مما اكتفي بنقله آحاداً، وحكمه ثابت.

قال: "وهذا مما لا جواب عنه"[3].

---

(١) انظر: جامع البيان (٦٥٢/٨)، أحكام القرآن للطحاوي (٣٩٩/٢)، أحكام القرآن للجصاص (٢٦٠/١)، تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (٤٤/٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١٨٥٨/٣)، تفسير ابن كثير (٣/ ١٧٧).

(٢) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (٨٨٨/٣)، معالم التنزيل (١٨٠/٢)، مفاتيح الغيب (٥٢٣/٩)، لباب التأويل (٣٥٢/١)، البحر المحيط (٥٤٧/٣)، الدر المنثور (٤٤٨/٢).

(٣) زاد المعاد (٥١٠/٥)، وانظر: الحاوي الكبير(٣٦٣/١١).

ومن الأدلة: أنه قول جمع من أصحاب النبي ﷺ، بل لا يعرف بينهم خلاف في هذا، ومما يدعم هذا قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ملأ كبير وجمع غفير من أصحاب النبي ﷺ، وقال بنسخ آية الرجم ورفعها من كتاب الله تعالى، فما رد أحد منهم عليه قوله، ولا أنكر خبره، ومثل هذا يلحقه أهل العلم بالإجماع السكوتي.

بل إن عمر ﷺ في أكثر من مناسبة يظهر هذا، ثم لا نجد نكيراً عليه من الصحابة ﷺ .

قال عمر ﷺ: "أقرؤنا أبي، وأقضانا علي، وإنَّا لندع من قول أبي، وذاك أنَّ أبياً يقول: لا أدع شيئا سمعته من رسول الله ﷺ"، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة:١٠٦)[١].

فقوله: "وقد قال الله تعالى إلخ هو مقول عمر محتجاً به على أبي بن كعب، ومشيراً إلى أنَّه ربما قرأ ما نسخت تلاوته؛ لكونه لم يبلغه النسخ، واحتج عمر لجواز وقوع ذلك بهذه الآية"[٢].

ولا يقال: إن أبي بن كعب لا يرى النسخ، بل كان أبي لا يدع شيئاً سمعه من النبي ﷺ؛ لأنه أخذه من النبي ﷺ مباشرة، وتيقن كونه من القرآن؛ لأنه تلاقه مشافهة من النبي ﷺ، ثم لم يبلغ خبر نسخه عنده مبلغ اليقين، ولم يتحصل لديه أنه منسوخ بالعلم القطعي، فلذا كان لا يدعه لقول أحد[٣].

وأبي بن كعب كان يرى وقوع النسخ في القرآن الكريم، فها هو يسأله عمر بن الخطاب عن: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم، وهو أبوهم)، فيجيب أبي: "كانت فيما أسقط".

وقال أبي: كانت الأحزاب قدر البقرة.

---

(١) أخرجه البخاري(٤٤٨١).

(٢) قاله ابن حجر في فتح الباري (٨/ ١٦٧).

(٣) انظر: المصدر السابق.

وحديث حذيفة: ما يقرؤون ربعها، يعني براءة[1].

فهذه الآثار عن هؤلاء الصحب الكرام تدل على أن نسخ التلاوة أمر معروف ومعهود لدى صحابة رسول الله ﷺ.

* * *

(١) سيأتي -إن شاء الله تعالى- تخريج هذه الآثار.

المبحث الثاني: المانعون لوقوع نسخ التلاوة وأدلتهم.

الذاهبون لهذا القول هم قلة من أهل العلم منهم:

الزجاج[1] والنحاس[2] وابن عاشور[3] ونُسِب للباقلاني[4] والسرخسي[5].

---

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس(١/ ٤٢٩-٤٣٩).

(٣) هذا ما يفهم من قوله في التحرير والتنوير (١/ ٦٦٣):

"وعندي أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم، وقد تأولوا قول عمر: "كان فيما يتلى" أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه، وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا تبقى كتابتها في المصحف، ففي البخاري في التفسير، قال ابن الزبير قلت لعثمان: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ (البقرة:٢٣٤) نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه".

فهذا النص يفهم منه أن الشيخ يرى عدم نسخ التلاوة، لأن ما لا فائدة فيه لا تأتي بمثله الشريعة المطهرة.

(٤) في نسبته إليه نظر، فها هو يقول في معرض رده على الزاعمين نقص القرآن وذهاب أشياء منه، يقول في الانتصار (١/ ٣٩٧):

"ثم يقال لهم: إن هذه الرواية لو صحت عن أبي لم توجب نقصان القرآن ولا سقوط شيء منه عليه، ولا على سائر الصحابة مما يلزمهم حفظه وتلاوته، ويلحقهم التقصير والتفريط بتضييعه، وذلك أنه قول محتمل لأن يكون ما كانوا يقرؤونه في سورة الأحزاب قد نسخت تلاوته وزال عنهم فرض حفظه، فلذلك لم يثبتوه ولم يقرؤوه".

فهذا نص بين وواضح أنه يرى نسخ التلاوة، لكنه ينازع في ثبوت هذا الأثر عن أبي في سورة الأحزاب.

ويقول في (٢/ ٤٣٠):

"وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ سَقَطَ التعلُّق بهذهِ الأخبارِ، واقتضى ما فيها أنها لو صحت لوجبَ القطعُ على أنه قرآنٌ كان أنزلَ ونسخَ رسمه وأسقط، وحُظر علينا إثباته بين الدفتين وتلاوته على أنه قرآن ثابت".

ويقول في الصفحة نفسها: "وما ذُكر في سورةِ الأحزاب وغيرها مما قدمنا ذكرَه، وقد كان القومُ يعلمون ويعلمُ أكثرُهم أن ما صحَّ من هذه الكلمات والقراءات التي ليست في مصحف عثمان مرفوعةٌ منسوخةٌ، فربما عبروا عنها بالنسخ، وربما قالوا: سقطت".

(٥) نسبه إليه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٢٥٤) وتبعه الشوكاني في إرشاد الفحول(٢/ ٦٥) ولكن في هذه النسبة نظر، نعم قد وجد له من القول ما قد يفهم منه المنع، حيث رد الاستدلال بآية الرجم، وأثر عمر فيها، ورد أثر عائشة، لكنه أورد هذه الآثار لمن استدل بها على قول باطل، وهو جواز نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النبي ﷺ، ولا شك في بطلان مثل هذا القول.

ومن المتأخرين مصطفى زيد[1].

وذهب إليه من الفرق الإسلامية بعض الشواذ من المعتزلة[2].

وكذا جمهور الشيعة[3].

وله من القول ما يثبت فيه نسخ التلاوة، ومنه قوله في أصوله (٢/٧٨):

"ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله عليه السلام، بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأعلى:٦-٧) فالاستثناء دليل على جواز ذلك.

وقال تعالى: مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ (البقرة:١٠٦)، وقال:﴿لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ (الإسراء:٨٦).

فأما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين".

وفي(٢/٨١) بين وجه ثبوت هذا الوجه من النسخ عند علماء مذهبه.

فهذا النص يدل على أنه يرى نسخ التلاوة.

(١) انظر: النسخ في القرآن الكريم(ص٢٧٩).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٣/١٤١)، الناسخ والمنسوخ لابن العربي(٢/٥)، كشف الأسرار (٣/١٨٩)، التحبير شرح التحرير (٦/ ٣٠٢٩)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٥٣).

(٣) يذهب الشيعة إلى نفي هذا النوع من النسخ، ولعل السبب في ذلك: أن الشيعة متهمون باعتقاد تحريف القرآن الكريم، وقد أفصح به بعض زعمائهم كالطبرسي صاحب كتاب "فصل الخطاب في إثبات تحريف كلام رب الأرباب" فلأجل أن يدفعوا هذا عنهم وعن رؤوسهم راحوا يفتشون في دواوين أهل الإسلام، فوجدوا بعض الآثار المروية التي فيها إثبات شيء من القرآن المنسوخ تلاوة، فظنوا أنهم ظفروا ببغيتهم، وراحوا يشنعون على أهل الإسلام أنهم محرفون لكتاب الله تعالى، فقابلهم أهل الإسلام بأن هذا منسوخ التلاوة، ولا يجوز إدخاله في القرآن الكريم، والأمر لله جل وعلا، فلم يقتنعوا بهذا، مع وضوح الآثار التي استدلوا بها على هذا الأمر-كما سيأتي-وركبوا رؤوسهم، وأصروا على نفي هذا النوع لتسلم لهم تلك الفرية.

وأما عن سبب معتقدهم في نقص القرآن الكريم -على زعمهم الباطل- فهو ما ذكروه من أن الله ﷻ قد نص على ولاية علي ﷺ، وأن الصحابة حذفوا تلك الآيات التي فيها النص على هذه المسألة.

ومما زعموه في هذا أنَّ ولاية علي مذكورة في سورة الأحزاب، وأنَّ سورة الأحزاب قد كانت أطول مما هي عليه اليوم.

وانظر ما كتبه الحافظ ابن حجر في الفتح(٩/٦٥)حول هذه المسألة، وهو قريب مما دونته ههنا.

وكتب الغماري[1] كتاباً أسماه: "ذوق الحلاوة بامتناع نسخ التلاوة" انتصر فيه لهذا القول، وأتى بحجج قطعية لو تفطن لها المتقدمون ما عدلوا عنها- هكذا زعم-، فكان من أدلته، ما يلي:

أنه يلزم على القول بالنسخ البداء، وهو ظهور المصلحة في نسخ هذا الآية، وهذا منزه عنه ربنا تبارك وتعالى.

أن تغيير اللفظ بغيره، أو حذفه يناسب البشر لنقصان علمهم، ولا يليق بالله الذي يعلم السر وأخفى.

وهذا هو الدليل السابق، غير أن المؤلف غاير بين اللفظين، وخالف بين الشبهتين.

أن ما قيل: إنه كان قرآناً، ونسخ لفظه، لا نجد فيه أسلوب القرآن.

ثم أعاد هذا الدليل بقوله: إنَّ منه ما يخالف أسلوب القرآن.

وهذا قد قاله الباقلاني، لكنه لم يحتج به على المنع مطلقاً، بل قال: "مع أن نظم ما روى من قوله: لو أن لابن آدم، نظم خفيف يباين وزن القرآن ويفارقه، وإذا كان ذلك كذلك سقط التعلق بهذه الأخبار[2]، واقتضى ما فيها أنها لو صحت[3] لوجب القطع على

---

(١) عبد الله بن محمد بن الصديق بن أحمد الغماري الحسني الإدريسي، ينتهي نسبه بالحسن بن علي، ولد بطنجة عام ألف وثلاثمائة وثمانية وعشرون، ودرس في فاس على شيوخها، نال العالمية من الأزهر، وتردد على شيوخ مصر، امتحن وسجن بمصر إحدى عشرة سنة، أشعري صوفي، له مؤلفات عديدة بعضها يدلك على سوء معتقده، منها: إتحاف الأذكياء بجواز التوسل بسيد الأنبياء، الإعلام بأن التصوف من شريعة الإسلام، سلسلة الطريقة الشاذلية، وقد اعتنى بكتبه وقام على إخراجها الصوفي الخرافي حسن السقاف، توفي عام ألف وأربعمائة وثلاثة عشر.

انظر ترجمته في: تكملة معجم المؤلفين (ص: ٣٤٩).

(٢) على ذهاب شيء من القرآن الكريم، فكلام الباقلاني في الرد على من زعم نقص القرآن، ولا شك أن هذه الآثار لا تدل على هذا الأمر، ولا تؤيده من قريب ولا بعيد.

(٣) قلت: قد صحت، ولله الحمد، فالجواب عما استدل به المبطلون ما ذكره الشيخ.

وفي جوابه -مع كونه يحاج فئة ضالة كافرة- إثبات نسخ التلاوة.

أنَّه قرآن كان أنزل ونسخ رسمه وأسقط، وحظر علينا إثباته بين الدفتين وتلاوته على أنه قرآن ثابت"[1].

هذه أدلته وحججه القاطعة التي غابت عن الفحول من العلماء والسادة من الفقهاء، وأدركها الغماري!!!.

وفي حقيقتها ترجع إلى دليلين فحسب: البداء، وعدم ما يعهد من قوة البلاغة في تلك المنسوبة إلى كونها من القرآن الكريم.

ثم زاد حجة أخرى فقال[2]:

"إشكال: يلزم القائلين بنسخ التلاوة إشكال خطير لو فطنوا له لعدلوا عن قولهم، وأنا أبينه:

ثم عرف النسخ، ثم قال:

معنى نسخ التلاوة عند القائلين به: أن الله أسقط الآية المنسوخة من القرآن، وهذا خطير جداً، لأن كلام الله قديم، وكيف يعقل أن يغير الله كلامه القديم بحذف آيات منه؟!!!.

وما القول بهذه الآيات المنسوخة؟!!.

هل يقال: كانت من كلام الله، والآن ليست منه؟!!.

وكيف يجوز هذا، والله تعالى يقول: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (يونس: ٦٤)؟!!.

إشكال لا سبيل إلى حله".

كذا قال!! يستشكل ثم يَحْكُم.

على أن من نفى هذا النوع من النسخ أتى بحجة، هي أقوى من هاتين الحجتين، ألا وهي:

---

(١) الانتصار للقرآن (٢/ ٤٣٠).

(٢) في ص١١ من الكتاب.

أن الحكم لا يثبت بدون سببه، وهو اللفظ، ولا يبقى بدون بقائه أيضاً، فلا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم.

وأيضاً، قالوا: إن القرآن لا يثبت بخبر الآحاد، وهذه أخبار آحاد[1].

وقالوا: أي فائدة في بقاء الحكم إذا نسخت التلاوة[2].

ولمناقشة الأدلة أقول ومنه أستمد العون، وأستلهم الصواب:

– أما دعوى البداء، فشبهة قديمة متجددة ردها العلماء، وهي شبهة من منع النسخ، بل هي شبهة اليهود لما منعوا نسخ الشرائع، وكتب أصول الفقه تكفلت برد هذه الشبهة وتفنيدها[3].

ومن أجمل ما رأيت ما قاله الشيرازي الشافعي[4] في هذا الصدد:

"والجواب هو أنَّ البداء أن يظهر له ما كان خفياً، ونحن لا نقول فيما ينسخ: إنه ظهر له ما كان خافياً عليه، بل نقول: إنه أمر به، وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ، وإن لم يطلعنا عليه، فلا يكون ذلك بداء.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/٨٠)، الضروري في أصول الفقه (ص:٨٦)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/١٤٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٢٥٤)، التحبير شرح التحرير (٦/٣٠٣٣)، التحبير شرح التحرير (٦/٣٠٣٨)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٥٨) الإتقان في علوم القرآن (٣/٨٥).

(٢) ذكره الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٣/١٤٣).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/٦٨)، العدة في أصول الفقه (٣/٧٧٣)، اللمع في أصول الفقه (ص:٥٦)، التلخيص في أصول الفقه (٢/٤٥٤)، المستصفى (ص: ٨٨)، روضة الناظر (١/٢٢٤)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٣٩)، إرشاد الفحول (٢/٥٣).

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، الشيرازي، إمام أصحاب الشافعي والمقدم عليهم في وقته ببغداد، كان ثقةً، ورعاً، صالحاً، عالماً بالخلاف علماً لا يشاركه فيه أحد، له مصنفات سارت كمسير الشمس، توفي سنة ست وسبعين وأربع مائة ببغداد.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٤٥٢)، طبقات الشافعية للسبكي (٤/٢١٥).

على أنه لو جاز أن يقال: إنَّ ذلك بداء، لجاز أن يقال: إنه إذا خلق الخلق على صفة من الطفولية والصغر، ثم نقلهم إلى غير ذلك من الأحوال: إن ذلك بداء. ولمَّا بطل هذا فيما ذكرناه، بطل فيما اختلفنا فيه"[1].

قال العلامة الشنقيطي: "وما زعمه المشركون واليهود: من أن النسخ مستحيل على الله ; لأنه يلزمه البداء، وهو الرأي المتجدد ظاهر السقوط، واضح البطلان لكل عاقل; لأن النسخ لا يلزمه البداء البتة، بل الله ﷻ يشرع الحكم وهو عالم بأن مصلحته ستنقضي في الوقت المعين، وأنه عند ذلك الوقت ينسخ ذلك الحكم ويبدله بالحكم الجديد الذي فيه المصلحة; فإذا جاء ذلك الوقت المعين أنجز ﷻ ما كان في علمه السابق من نسخ ذلك الحكم، الذي زالت مصلحته بذلك الحكم الجديد الذي فيه المصلحة.

كما أن حدوث المرض بعد الصحة وعكسه، وحدوث الغنى بعد الفقر وعكسه، ونحو ذلك لا يلزم فيه البداء; لأن الله عالم بأن حكمته الإلهية تقتضي ذلك التغيير في وقته المعين له، على وفق ما سبق في العلم الأزلي كما هو واضح"[2].

وكذلك نقول: علم الله ﷻ أنَّ النص يبقى لمدة معلومة، ثم يرفعه ﷻ. فأين البداء؟!! تعالى الله.

ولهذا قال ﷻ راداً على المشركين المستنكرين لهذا النوع: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾(النحل:١٠١-١٠٢).

فانظر-رعاك الله- كيف يرد ربنا على من اعترض على نسخه للفظ آية في كتابه العزيز، فيقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾أي وأنت لا تعلمون، بل هو الذي يعلم، فكيف

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص:٢٥٣).

(٢) أضواء البيان (٢/٤٤٦).

تعترضون عليه ﷺ؟!!. هذا من أعجب العجب، وأبطل الباطل، قال العلامة ابن القيم رحمه الله:

"فتأمل حسن الاعتراض وجزالته في قول الرب تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾ فقوله: ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ اعتراض بين الشرط وجوابه، أفاد أموراً، منها:

الجواب عن سؤال سائل: ما حكمة هذا التبديل، وما فائدته؟

ومنها: أن الذي بُدِّلَ وأُتِي بغيره مُنزَّلٌ مُحْكَمٌ نُزوله قبل الإخبار بقولهم.

ومنها: أنَّ مصدر الأمرين عن علمه تبارك وتعالى، وأنَّ كلاً منهما منزل، فيجب التسليم والإيمان بالأول والثاني"[1].

والحاصل: أنه لا ينبغي أن يعترض العبد المؤمن بمثل هذه الاعتراضات التي لا وزن لها.

وأما الشبهة الثانية، وهي: أنه ليس بأسلوب القرآن الكريم.

فالعبرة في كونه من القرآن الكريم ثبوت القراءة من جهة السند، وأما البلاغة فليست بشرط في ثبوت القرآن، ولم يذكرها أهل العلم–على أنَّ للقرآن الكريم البلاغة العالية التي لا يلحقه فيها كلام–، هذا في حق القرآن المتواتر، فما بالك في حق المنسوخ، على أنَّ احتمال الرواية بالمعنى وارد، فطول العهد بها، وعدم تعاهدها بالقراءة، كفيلان بعدم الاتيان بالآية لفظاً.

ولا يغب عنا أن الله تعالى أنسى عباده الآية، فلن يأتي بها أحد بلفظها، فلا يبقى إلا نقل معناها، وأنى لأحد أن يأتي بمثل كلام ربنا تعالى.

ثم إن الله جلا وعلا قد نسخه، فلا نشترط فيه ما نشترطه في القرآن المحكم المتواتر، وحسبنا أن يصح نقل عن صحابي جليل بأنَّ هذه الآية كانت من القرآن الكريم.

ثم قول الصحابي: كان مما يقرأ، أو من القرآن كذا، لا يعني أن هذا اللفظ المنقول بعينه هو اللفظ القرآني، بل ربما أراد المعنى، ولهذا قال بعض أهل العلم: اللّفظ المذكور في آية الرجم ترجمة التّنزيل لا عين التنزيل[2].

---

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص: ٢٢٤)، وانظر: لباب التأويل (٣/ ٩٨).

(٢) قاله أبو بكر الأنباريّ، وقد نقله صاحب درج الدرر في تفسير الآي والسور (٢/ ٤٤٩).

يقول أبو بكر الجصاص[1]: "الخبر لم يقتض أن يكون هذا المنقول بعينه هو الذي كان من ألفاظ القرآن على نظامه وتأليفه حسب ما نقلوه إلينا، وليس يمتنع أن يكون ذلك قد نقلوه على نظم آخر، ونسخ ذلك النظم، وأنسي من كان يحفظه، ولم ينسخ الحكم، فنقلوه بلفظ غير اللفظ الذي كان رسم القرآن حين نزوله إلى أن رفع، فلا يكون هذا من القرآن، وهذا جائز أن يفعله الله، وذلك لأنَّ قوله من القرآن ومن رسمه يتعلق به أحكام لا تتعلق بغيره"[2].

وأما الحجة الثالثة، وهي: أن كلام الله قديم، وكيف يعقل أن يغير الله كلامه القديم بحذف آيات منه، وكيف يجوز هذا، والله تعالى يقول: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (يونس: ٦٤)؟!!!.

فالجواب أن يقال: هذا الإطلاق في هذه المسألة العظيمة- كلام الله قديم- غير سديد، إذ هي تحتمل معنى حقاً، ومعنى باطلاً، فمن أراد بهذا أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء بما شاء، أي أن جنس الكلام ثابت لله ﷻ، وأنه ﷻ متصف بالكلام أزلاً، فهذا حق، أما إن أراد أن كلاماً معيناً كالقرآن الكريم قديم، فهذا معنى باطل، لم يقله أحد من السلف، قال أبو العباس ابن تيمية رحمة الله:

"فإذا قيل: كلام الله قديم، بمعنى أنه لم يصر متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، ولا كلامه مخلوق، ولا معنى واحد قديم قائم بذاته، بل لم يزل متكلماً إذا شاء فهذا كلام صحيح.

ولم يقل أحد من السلف: إنَّ نفس الكلام المعين قديماً، وكانوا يقولون: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود.

---

(١) أحمد بن علي أبو بكر الرازي، إليه انتهت رياسة أصحاب مذهب أبي حنيفة، وكان مشهوراً بالزهد، خوطب في أن يلي القضاء، فأمتنع، وأعيد عليه الخطاب، فلم يقبل، له مصنفات عدة، توفي سنة سبعين وثلاثمائة، عن خمس وستين سنة.

انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٥١٣)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٨٤/١).

(٢) الفصول في الأصول (٢٦٢/٢).

ولم يقل أحد منهم: إن القرآن قديم، ولا قالوا: إنَّ كلامه معنى واحد قائم بذاته، ولا قالوا: إن حروف القرآن أو حروفه وأصواته قديمة أزلية قائمة بذات الله، وإن كان جنس الحروف لم يزل الله متكلماً بها إذا شاء، بل قالوا: إن حروف القرآن غير مخلوقة، وأنكروا على من قال: إن الله خلق الحروف"[1].

وقال أيضاً:

"السلف قالوا: كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا: لم يزل متكلماً إذا شاء، فبينوا أنَّ كلام الله قديم، أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم: إن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم: القرآن قديم، بل قالوا: إنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه، وكان منزلاً منه غير مخلوق، ولم يكن مع ذلك أزلياً قديماً بقدم الله، وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فجنس كلامه قديم"[2].

وفي فتاوى اللجنة الدائمة برئاسة سماحة الشيخ العلامة ابن باز:

"وأما وصف كلام الله بالقدم، فلم يعرف عن الصحابة ﷺ ولا عن أئمة السلف رحمهم الله"[3].

وقد قال العلامة ابن عثيمين ؒ عن قول من قال: إن القرآن قديم، قال: إنه قول باطل[4].

فقوله عن القرآن الكريم: إنه كلام قديم غير صحيح، ولا يعرف عن السلف، ولو كان حقا لسبقونا إليه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٥٦٧/١٢).

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق رشيد رضا (٤٦/٣) وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى (٨٦/١٧).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى (٧/٤).

(٤) شرح العقيدة السفارينية (٢١٣/١)، وكذا قال الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي المملكة في فتاويه (٢١٤/١)، وانظر: تعليقات الشيخين أبا بطين وابن سحمان على لوامع الدرة البهية(١٣١/١)، حاشية الدرة المضية لابن قاسم (ص: ٣٦).

وأما قوله: "وكيف يعقل أن يغير الله كلامه القديم بحذف آيات منه" فعجب منه، إذ لا مدخل للعقل في هذه المسائل الغيبية، كما أن العقول متباينة، فما منعه عقله قد يجيزه عقل غيره، وهل أهلك المعتزلة إلا عقولهم التي عارضوا بها النصوص الربانية، وماحلوا بها الأدلة الشرعية!!.

فالعبرة عند السلف بما دلت عليه نصوص الوحي المطهر.

كما أنَّه لا يجوز للعقول أن تحكم على ربها، بل الله يفعل ما يشاء، ويقضي بحكمه بما يريد، ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾(الأنبياء:٢٣).

وأما قوله: "وكيف يجوز هذا-يعني التبديل-، والله تعالى يقول: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (يونس:٦٤)".

نقول: الذي قال هذا، هو الذي قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾(البقرة:١٠٦).

وهو الذي ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(النحل:١٠١)، وليس الأخذ ببعض الآيات القرآنية أولى ببعض، والجمع بينهما:

أنَّ الآيات نوعان: كلمات كونية، وأخرى شرعية، فالكلمات الشرعية هي التي يدخلها النسخ كما دلت عليه الآيتان، أما الكلمات الكونية فلا تبدل، ولا تخلف، كما دلت عليه التي استدل بها الغماري، قال الطبري: "وأما قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (يونس:٦٤)، فإن معناه: إن الله لا خُلْفَ لوعده، ولا تغيير لقوله عما قال، ولكنه يُمْضي لخلقه مواعيدَه وينجزها لهم"[1].

(١) جامع البيان (١٢/٢٢٥).

وهكذا قال غير واحدٍ من المفسرين[1].

ولم يحملوا الآية على عموم كلمات الله تعالى، بل إن الغماري لا ينكر نسخ الحكم مع بقاء التلاوة، فما كان جواباً له عن الاستدلال بالآية الكريمة، فهو جواب من رأى نسخ التلاوة.

قال ابن الوزير[2]:

"أما كلمات كتبه الشرعية، فقد نصَّ على تبديلها، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾(النحل:١٠١)"[3].

أما ما احتج به أكثر من ذهب إلى هذا القول وهو: أن الحكم لا يثبت بدون سببه، وهو اللفظ، ولا يبقى بدون بقائه أيضاً، فلا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم.

فالجواب عن هذا:

أن "اللفظ والحكم عبادتان متفاصلتان، أي: تنفصل إحداهما في التعبد بها عن الأخرى فعلاً ; فجاز نسخ إحداهما دون الأخرى، كسائر العبادات المتفاصلة.

وبيان تفاصل اللفظ والمعنى، هو أن اللفظ متعبد بتلاوته، والحكم متعبد بامتثاله، وهذا هو مرادنا بتفاصلهما، لا أن أحدهما يمكن انفصاله عن الآخر حِسّاً"[4].

---

(١) انظر: بحر العلوم (٢/ ١٢٤)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٥/ ٣٢٩٣)، الوجيز للواحدي (ص: ٥٠٣)، تفسير السمعاني (٢/ ٣٩٤)، معالم التنزيل (٤/ ١٤١)، المحرر الوجيز(٤/ ٤٩٩)، زاد المسير (٢/ ٣٣٩)، مفاتيح الغيب (١٧/ ٢٧٨).

(٢) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسيني القاسمي، ينتهي نسبه بالحسن بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه وعن أبيه، صاحب معرفة وحفظ للحديث، مع التبحر في جميع العلوم العقلية والنقلية، كانت وفاته سنة أربعين وثمانمائة.

انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (٦/ ٢٧٢)، البدر الطالع (٢/ ٨١)، فهرس الفهارس (٢/ ١١٢٤).

(٣) العواصم والقواصم (٦/ ١٩٩).

(٤) قاله الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٧٣)، وبهذا الجواب أجاب جمع من العلماء، انظر: الحاوي الكبير (١١/ ٣٦٣)، العدة في أصول الفقه (٣/ ٧٨٢)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٥٨)، التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٤٨٤)، المستصفى (ص: ٩٩)، روضة الناظر (١/ ٢٣٠)، الإحكام في أصول الأحكام

ويؤكد هذا: أنَّ الحكم يثبت بدون اللفظ القرآني، كما يثبت بأفعال النبي ﷺ، وإقراره، بل والإجماع والقياس وغير ذلك، فليس الحكم قائماً على اللفظ، فحسب.

ويزيد هذا بياناً: الآياتُ المنسوخةُ حكماً، فلفظها متلوٌّ محفوظٌ باقٍ، وأما حكمها فمرفوع منسوخ لا يعمل به، ولم يلزم من نسخ الحكم نسخ اللفظ، مما يؤكد قضية التمايز بين اللفظ والحكم بالمعنى المذكور آنفاً.

بل إننا نلزم مَنْ قَبِلَ نسخ الحكم دون التلاوة ورد عكسه -كالغماري- بقبول النوعين جميعاً، أو ردهما جميعاً، أما التفريق بقبول نوع دون آخر، فتفريق من غير دليل.

والحاصل، أن اللفظ له ما يخصه من الأحكام، وكذلك الحكم، له ما يخصه من الأحكام، وجائز عقلاً -كما أنه واقع شرعاً- رفع أحدهما وبقاء الآخر، وأي مانع من هذا؟!!.

ومن منع، فليس لديه إلا دعوى معارضة بالبينة والحجة.

ولهذا قال الشيرازي عن هذا الدليل: "وهذا خطأ"[1].

وأما قولهم: إنَّ هذا مروي بطريق الآحاد، لا التواتر، ولا يثبت القرآن بمثل هذا.

فالجواب: أنَّ هذا الشرط في القرآن المتلو، لا المنسوخ، وكيف نشترط فيه التواتر ونحن لا نثبت الآن كونه من القرآن.

وقد استدل أرباب المذاهب المتبوعة بهذا النوع في إثبات بعض الأحكام الشرعية، وقرروا هذا الدليل مع كونه مروي بطريق الآحاد، فقالوا: إنا " أثبتناه من القرآن حكماً، لا تلاوةً ورسماً، والأحكام تثبت بأخبار الآحاد سواء أضيفت إلى السنة، أو إلى القرآن.

ومثاله: ما نقول في السرقة إذا شهد بها شاهدان ثبت المال والقطع، وإن شهد شاهد وامرأتان ثبت المال، ولم يثبت القطع؛ لأنَّ بينة القطع مفقودة، وبينة المال

للآمدي (١٤١/٣)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١٩٠/٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (٢٥٤/٥)، شرح الكوكب المنير (٥٥٨/٣)، إرشاد الفحول (٦٥/٢).

(١) اللمع في أصول الفقه (ص: ٥٨).

موجودة، كذلك خبر الاستفاضة بينة في إثبات التلاوة والحكم، وخبر الواحد بينة في إثبات الحكم دون التلاوة.

وأيضاً: أنَّ هذا منسوخُ التلاوة ثابتُ الحكم، فكان وروده بالاستفاضة والآحاد سواءٌ في إثبات حكمه، وسقوط تلاوته"[1].

وقد سبق نقل قول العلامة ابن القيم ؒ حول هذا الاعتراض ورده، حيث قال:

" قالوا[2]: وأما قولكم: إما أن يكون نقله قرآناً أو خبراً، قلنا: بل قرآناً صريحاً.

قولكم: فكان يجب نقله متواتراً.

قلنا: حتى إذا نسخ لفظه أو بقي؟

أما الأول، فممنوع، والثاني، مسلم.

وغاية ما في الأمر: أنه قرآن نسخ لفظه، وبقي حكمه، فيكون له حكم قوله:" الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما " مما اكتفي بنقله آحادا، وحكمه ثابت.

قال: "وهذا مما لا جواب عنه"[3].

بل إن نسخ تلاوته سبب من أسباب عدم روايته إلينا متواتراً، وفي هذا يقول الجصاص:

"أمروا بألا يقرءوه من القرآن، ولا يكتبوه في الصحف، فلذلك لم ينقل إلينا من الطريق التي نقل القرآن"[4].

وأما قولهم: أي فائدة من نسخ التلاوة وإن بقي الحكم وثبت؟!!.

---

(١) قاله الماوردي في الحاوي الكبير (١١/ ٣٦٥) بتصرفٍ يسيرٍ.

(٢) أي المحتجون بالمنسوخ تلاوة الباقي حكماً.

(٣) زاد المعاد (٥/ ٥١٠)، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٢٥٦)، التحبير شرح التحرير (٦/ ٣٠٣٨)..

(٤) الفصول في الأصول (٢/ ٢٥٤).

فالجواب: أن هذا اعتراض على الشارع الحكيم، فإن الحكم أو الأمر إذا ثبت لم يجز أن يقابل بمثل هذا، وليس هذا حال أهل الإيمان: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور:٥١).

ثم يقال: إن الحكم باق وثابت، وإن رفع اللفظ، واللفظ بمنزلة الأمارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه[1].

فالحكم باق، فكيف نقول: لا فائدة؟.

ثم إن الله يبتلي عباده ويختبرهم، والواجب الإيمان ولزوم الوحي، وهذا ما نجده في قضية الرجم، حيث رفع الله الآية الدالة عليها، وأبقى حكمها، ليختبر عباده ويبتليهم.

وقد أدرك عمر ﷺ هذا، فخاف على الناس أن ينكروا هذه الفريضة، فقام فيهم خطيباً، وحذرهم إنكارها، وبين لهم أنها فريضة من الله، نزلت في كتاب الله، وثبت في سنة نبي الله ﷺ، فاسمعوا وأطيعوا.

وأجاب الطوفي بقوله: وأما قولهم: "أنزل اللفظ ليتلى؛ فكيف يرفع؟" فلا استحالة فيه، ولا استبعاد، لجواز أن تكون المصلحة في تلاوته وقتاً دون وقت، كغيره من الأحكام المنسوخة"[2].

* * *

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٤٣/٣)، شرح مختصر الروضة(٢٧٤/٢).

(٢) شرح مختصر الروضة(٢٧٤/٢).

الفصل الثالث: الآيات المنسوخة:

سأورد في هذا الفصل-إن شاء الله تعالى- الآيات التي نُصَّ على أنها من الآيات المنسوخة تلاوة، سواءً كانت الرواية دالة على هذا، بأن ينص أحد الصحابة على هذا، أو يذكر ذلك أحد من أهل العلم، وأما ما كان احتمال النسخ فيه وارداً، مع وروده غيره من الاحتمال فلن أُعَرِّجَ عليه؛ إذ من المعلوم أن ثمت آيات كثيرة تنسب لقراءة ابن مسعود، وهذه يحتملها التفسير، كما يحتملها النسخ، فليست نصاً ولا ظاهراً في مسألتنا، لذا أعرضت عنها، واقتصرت على ما نصَّ الصحابة على كونها منسوخة، أو نص بعض أهل العلم على ذلك، كالإمام أبي عبيد فقد أورد لهذه الآيات فصلاً في كتابه النفيس: "فضائل القرآن".

ثم لتعلم-رعاك الله- أنَّ هذا القسم - جميعه- دليل على وقوع نسخ التلاوة في القرآن الكريم، فما حجتنا في نفيه، وقد صحَّ السند عن الصحابة ﷺ، وهم الأمناء في النقل، الثقات الإخبار؟!!.

آية القراء الذين قتلوا في بئر معونة:

عن أنس ﷺ قال: بعث النبي ﷺ أقواماً من بني سليم إلى بني عامر في سبعين، فلما قدموا، قال لهم خالي: أتقدمكم، فإن أمنوني حتى أبلغهم عن رسول الله ﷺ، وإلا كنتم مني قريباً، فتقدم فأمنوه، فبينما يحدثهم عن النبي ﷺ إذ أومئوا إلى رجل منهم، فطعنه، فأنفذه، فقال: الله أكبر، فزت وربِّ الكعبة، ثم مالوا على بقية أصحابه، فقتلوهم إلا رجلاً أعرج صعد الجبل، قال همام: فأراه آخر معه، "فأخبر جبريل عليه السلام النبي ﷺ، أنهم قد لقوا ربهم، فرضي عنهم، وأرضاهم"، **فكنا نقرأ: أن بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضي عنا، وأرضانا ثم نسخ بعد،** فدعا عليهم أربعين صباحاً على رعل وذكوان وبني لحيان وبني عصية الذين عصوا الله ورسوله ﷺ"[1].

---

(١) أصل هذا الحديث وموطن الاحتجاج منه متفق عليه، وهو بهذا التمام مخرج عند البخاري (٢٨٠١) وأحمد (٢٠/٤٢٠ط الرسالة) برقم:(١٣١٩٥) و(٢١/ ٤٥٧)برقم(١٤٠٧٤).

وفي رواية للبخاري وهي رواية مسلم للحديث[1]:

قال أنس: "أنزل في الذين قتلوا ببئر معونة قرآنٌ قرأناه، ثم نسخ بعدُ: بلغوا قومنا أنْ قد لقينا ربنا، فرضي عنا ورضينا عنه".

وفي رواية للبخاري[2]: ثم رفع ذلك بعد.

وعنده أيضاً[3]: ثم كان من المنسوخ.

فهذه الروايات تدل دلالة واضحة ظاهرة على وقوع النسخ في القرآن الكريم، ورفع بعض الآيات بعد أن كانت مقروءة محفوظة للصحابة ﷺ، ومنها هذه الآية، فقد أخبر أنس أنهم قرأوها، ثم رفعها الله تعالى.

قال الحافظ ابن حجر:

"قال أنس: فقرأنا فيهم قرآناً، ثم إنَّ ذلك -أي القرآن- رفع، أي: نسخت تلاوته"[4].

آية: لو كان لابن آدم واديان من مالٍ:

سورة كان الصحابة يشبهونها بأحد المسبحات: وفيها: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادة في أعناقكم، فتسألون عنها يوم القيامة.

عن أبي الأسود الدؤلي[5]، قال: بعث أبو موسى الأشعري ﷺ إلى قراء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرءوا القرآن، فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم، فاتلوه، ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم، كما قست قلوب من كان قبلكم، **وإنا**

---

(١) البخاري(٢٨١٤) مسلم (٢٩٧).

(٢) برقم (٣٠٦٤).

(٣)برقم (٤٠٩١).

(٤) فتح الباري (٧/ ٣٨٧)، وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٥/ ٢٢٥)، عمدة القاري للعيني(١٧/ ١٧٠)، إرشاد الساري (٦/ ٣١٥).

(٥) أَبُو الأسود الدؤلي بالضم بعدها همزة مفتوحة ويقال:الديلي: ظالم بْن عَمْرو بْن سفيان بْن جندل، ولي قضاء البصرة، وروى عن غير واحد من الصحابة، مات فِي طاعون الجارف سنة تسع وستين. انظر:تهذيب الكمال (٣٣/ ٣٨)..

كنا نقرأ سورة، كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة، فأنسيتها، غير أني قد حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال، لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب.

وكنا نقرأ سورة، كنا نشبهها بإحدى المسبحات، فأنسيتها، غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادة في أعناقكم، فتسألون عنها يوم القيامة" [1].

وهذا النصُّ بين الدلالة، وهو شاهد وحجة لقول الجمهور أن هناك آيات نسخ الله تلاوتها ورفعها، فقد احتوى الأثر على ذكر آية وسورة كاملة تشبه بالمسبحات، أي التي تفتح بالتسبيح، وكلاهما رفع من القرآن بشهادة الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ﷺ.

أما الآية التي ذكرها أبو موسى، وهي: لو كان لابن آدم واديان من مالٍ الخ، فلم ينفرد ﷺ برواية هذه الآية المنسوخة المرفوعة، بل جاء عن غير واحد من الصحابة أنها كانت من القرآن الكريم، ثم رفعت، منهم:

زيد بن أرقم قال: لقد كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ:" لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضة، لابتغى إليهما آخر، ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"[2].

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٥٠) وأبو عوانة (٤٩٥/٢) والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٧٦/٥) وأبو نعيم في مستخرجه(١١٥/٣) والأصبهاني في حلية الأولياء (٢٥٧/١).

وممن ذكر نسخ هذه الآية تلاوة: أبو عبيد القاسم بن سلام في فضائل القرآن (ص: ٣٢٢)، والمحاسبي في فهم القرآن (ص:٣٩٨) وابن أبي حاتم في تفسيره(٢٠٠/١)، وابن كثير (٣٧٥/١)، والزركشي في البرهان في علوم القرآن (٣٦/٢) وابن عادل في اللباب في علوم الكتاب (٣٧٩/٢)، والسيوطي في الإتقان (٨٣/٣)، والزرقاني في مناهل العرفان (٢١٥/٢).

(٢) أخرجه أحمد (٣١/٣٢) وأبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٢٣) والبزار (٢٣٨/١٠) وأبو عمر الدوري في جزء قراءات النبي (ص:١٠٧) والطبراني في المعجم الكبير (١٨٤/٥) وأبو نعيم في معرفة الصحابة (١١٧٤/٣) من طريق:

يوسف بن صهيب، عن حبيب بن يسار، عن زيد بن أرقم، قال(فذكره).

وهذا كما ترى نص في مسألتنا.

وممن رواه أيضاً من الصحب الكرام بريدة بن الحصيب الأسلمي، فقد قال:

سمعت رسول الله ﷺ يقرأ في الصلاة: "لو أعطي ابن آدم وادياً من ذهب لابتغى إليه ثانياً، ولو أعطي ثانياً لابتغى إليه ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"[1].

وهذا إسناد صحيح.

يوسف بن صهيب الكندي الكوفي، ثقة. انظر: تهذيب الكمال (٣٢/٤٣٣)، التقريب (٧٨٦٨).

حبيب بن يسار الكندي، الكوفي، ثقة. انظر: تهذيب الكمال (٥/٤٠٥)، التقريب(١١٠٩).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/٢٤٣): "رواه أحمد والطبراني والبزار بنحوه، ورجالهم ثقات".

وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٧/٤١٥):"رواه مسدد وأبو بكر بن أبي شيبة وأحمد بن حنبل وأبو يعلى الموصلي بسند صحيح".

وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (٦/٩٦٦):"قلت: وهذا إسناد صحيح، ورجاله ثقات".

(١) أخرجه الفسوي في مشيخته (ص: ٧٣) والبزار (كشف الأستار) (٤/٢٤٤) والروياني في مسنده (١/٨١)والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥/٢٧٦).

من طريق: صبيح أبي العلاء، عن ابن بريدة، عن أبيه به.

وصبيح هذا: قال فيه البخاري: فيه نظر، كما في الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (٥/٣١٢).

لكن وثقه ابن حبان، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد:(١٠/٢٤٤):" رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح غير صبيح أبي العلاء، وهو ثقة ".

وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (٦/٩٦٧): "وهذا إسناد جيد، رجاله عند البزار كلهم رجال البخاري غير صبيح أبي العلاء، وقد وثقه ابن حبان، ذكره في " ثقات التابعين " (٤ / ٣٨٥) بروايته عن أنس، وعنه حماد بن سلمة وعبد العزيز بن المختار هذا، وفي " ثقات أتباع التابعين " (٦/٤٧٨) بروايته عن شريح، وعنه مروان بن معاوية الفزاري.

قلت: فهؤلاء ثقات ثلاثة رووا عنه: عبد العزيز هذا، ومروان بن معاوية، وحماد بن سلمة، وروايته في " تاريخ البخاري ".

وفي هذا القول مناقشة، ذلك أن توثيق ابن حبان لا يركن إليه لِمَ عرف من تساهله في التوثيق، مع أنه ههنا قد خولف من قبل إمام المحدثين البخاري حيث قال في الراوي: فيه نظر.

وعلى كلٍ، فالحديث لا يقل عن مرتبة الحسن لغيره، للشواهد التي تقويه.

قال الحافظ المنذري كما في صحيح وضعيف الترغيب والترهيب(٢/٣١٦): "رواه البزار بإسناد جيد".

فقوله ﷺ :" سمعت رسول الله ﷺ يقرأ في الصلاة"، دليل ظاهر على أنَّها كانت من القرآن الكريم، ثم نسخها الله جل وعلا.

وممن روى كونه قرآناً يتلى: أبي بن كعب، روى ابن عباس،قال: جاء رجل إلى عمر، فسأله، فجعل ينظر إلى رأسه مرة وإلى رجليه أخرى لما يرى عليه من البؤس، فقال له: ما مالك؟ قال: أربعون، قال: فقال ابن عباس: فقلت: صدق الله ورسوله: "لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب". قال: فقال لي عمر: ما تقول؟ قال: قلت: هكذا أقرأني أبي بن كعب. قال: قم بنا إليه، فأتاه، فقال: ما يقول هذا؟ قال: قال أبي: هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ[1].

وهذا الحديث الصحيح يدل على أن هذه كانت آية تتلى، ثم رفعها الله تعالى، كما يفهم هذا من قوله ﷺ:"هكذا أقرأنيها" ولا يستعمل مثل هذا في التعبير عن الحديث النبوي أو القدسي، بل في الآيات الكريمات.

ولا يشكل عليه–إن شاء الله تعالى– ما رواه البخاري[2] عن ابن عباس، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لو أن لابن آدم مثل واد مالاً لأحب أن له إليه مثله، ولا يملأ عين ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب".

قال ابن عباس:"فلا أدري من القرآن هو أم لا".

---

(١) أخرجه أحمد (٣٥/ ٤٠) برقم(٢١١١١) وابن حبان (٨/ ٣٠) والمقدسي في المختارة (٣/ ٤١٢) من طريق: أبي معاوية، عن أبي إسحاق الشيباني، عن يزيد بن الأصم، عن ابن عباس، قال:(فذكره).
وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، عدا الأصم فإنه من رجال مسلم، وهو ثقة.
أبو معاوية، محمد بن خازم بمعجمتين، الضرير، الكوفي، ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش، وقد يهم في حديث غيره، قاله ابن حجر في التقريب (٥٨٤١) روى له الجماعة. وانظر: تهذيب الكمال (٢٥/ ١٢٣).
أبو إسحاق الشيباني: سليمان ابن أبي سليمان فيروز، الكوفي، ثقة، التقريب(٢٥٦٨).
يزيد بن الأصم: عمرو بن عبيد بن معاوية البكائي، بفتح الموحدة، والتشديد، أبو عوف، وهو ابن أخت ميمونة أم المؤمنين، يقال: له رؤية، ولا تثبت، وهو ثقة. التقريب (٧٦٨٦).
(٢) برقم: (٦٤٣٧).

لأن في هذا الأثر نفي علمه ﷺ، وأما سابقه ففيه إثبات علمه بأنها من القرآن الكريم، فقد يكون ابن عباس حال التحديث بهذا الحديث لم يعلم أهي من القرآن أم لا، ثم علم بإقراء أبي بن كعب له.

وشيء آخر، أن ابن عباس لا ينكر المنسوخ تلاوة من الكتاب العزيز، ولهذا قال: "فلا أدري من القرآن هو أم لا".

ولهذا قال الألباني: ولا يخفى على البصير أن القولين الأولين[1] لا يدلان على شيء مما سبقت الإشارة إليه[2]، لأنه اعتراف صريح بعدم العلم، ولكنه مع ذلك فيه إشعار قوي بأنه كان من المعلوم لدى الصحابة أن هناك شيئا من القرآن رفع ونسخ، ولذلك لم يكتب في المصحف المحفوظ، فتأمل هذا"[3].

ويؤيد هذا – أعني كون المذكور من القرآن المنسوخ تلاوة – ما رواه أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله ﷺ: "إن الله أمرني أن أقرأ عليك" قال: فقرأ علي: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (البينة:١).

قال: فقرأ فيها: ولو أن ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطيه، لسأل ثانياً ولو سأل ثانياً فأعطيه، لسأل ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإن ذلك الدين القيم عند الله الحنيفية، غير المشركة، ولا اليهودية، ولا النصرانية، ومن يفعل خيرا، فلن يكفره".

وفي رواية: ثم قرأ: "لو أن لابن آدم واديين من مال، لسأل واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب" قال: ثم ختمها بما بقي منها[4].

---

(١) قول ابن عباس وأبي بعدم العلم أنها من القرآن الكريم.

(٢) الجزم بأنها من القرآن الكريم.

(٣) السلسلة الصحيحة (٦/٩٦٢).

(٤) رواه أحمد (٣٥/١٢٩) برقم:(٢١٢٠٢) وابنه في زوائد المسند (٣٥/١٣١) برقم (٢١٢٠٣) وأبو داود الطيالسي (١/٤٣٥) ومن طريقه الأصفهاني في حلية الأولياء (٤/١٨٧) والترمذي (٣٨٩٨) والشاشي في مسنده

وهذا يدل على أنها كانت آية، بدليل إقراء النبي ﷺ أبياً لها.

وممن رواه –نسخ الآية بعد أن كانت قرآنا يتلى– الصحابي أبو واقد الليثي ﷺ، فقد قال: كنا نأتي رسول الله ﷺ فيتلو علينا ما يوحى إليه, فأتيناه في ذات يوم فقرأ علينا: "إنا أنزلنا هذا المال لإقام الصلاة, وإيتاء الزكاة, ولو أن لابن آدم وادياً من ذهب لأحب أن يكون له ثان, ولو أعطي ثانياً لأحب أن يكون له ثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب, ويتوب الله على من تاب "[1].

(٣٦٦/٣) (١٤٨٧) والحاكم (٢٤٤/٢) من طريق: شعبة، قال: أخبرني عاصم ابن بهدلة، عن زر بن حبيش، عن أبي بن كعب.

وهذا إسناد حسن.

شعبة الإمام المعروف.

وعاصم ابن بهدلة ابن أبي النجود المقرئ، صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وحديثه في الصحيحين مقرون، قاله ابن حجر في التقريب(٣٠٥٤).

قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣٥٧/٢): "هو حسن الحديث".

زر، بكسر أوله وتشديد الراء، ابن حبيش بمهملة وموحدة ومعجمة مصغر، ابن حُباشة، بضم المهملة بعدها موحدة، ثم معجمة، الأسدي، الكوفي، ثقة جليل مخضرم، روى له الجماعة. التقريب(٢٠٠٨).

قال الترمذي: »هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير هذا الوجه«.

وقال الحاكم: »هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه« ووافقه الذهبي.

لكن القول بالحسن أحسن، من أجل عاصم.

وأصل الحديث مخرج عند البخاري (٣٨٠٩) ومسلم (٧٩٩) من حديث أنس بن مالك ﷺ، قال النبي ﷺ لأبي: " إن الله أمرني أن أقرأ عليك: ﴿ لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (البينة:١) قال: وسماني؟ قال: »نعم« فبكى.

(١) أخرجه أحمد (٢٣٧/٣٦) برقم (٢١٩٠٦) وأبو عبيد في فضائل القرآن (ص:٣٢٢) والدولابي في الكنى والأسماء (١٧٦/١) والطبراني في المعجم الأوسط (٥١/٣) وفي المعجم الكبير (٢٤٧/٣) والقطيعي في جزء الألف دينار (ص:٢٦٩) والبيهقي في شعب الإيمان (٤٩٦/١٢) من طريق:

هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي واقد الليثي قال:(فذكره).

وهذا إسناد حسن –إن شاء الله تعالى– بسبب هشام بن سعد، ففيه كلام لا ينزل حديثه عن درجة الحسن، سيما في زيد بن أسلم، كما أنه متابع.

فهؤلاء خمسة من الصحابة يروون لنا هذا النص القرآني المنسوخ تلاوة، أبو موسى الأشعري، وزيد بن أرقم، وبريدة بن الحصيب الأسلمي، وأبي بن كعب وأبو واقد الليثي.

قال السيوطي: "كنَّا نقرأ سورة، كنَّا نشبهها في الطول والشدة ببراءة، فأنسيتها" هذا من المنسوخ تلاوة الذي أشير إليه بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة:١٠٦) فكان الله ينسيه الناس بعد أن حفظوه، ويمحوه من قلوبهم، وذلك في زمن النبي ﷺ خاصة إذ لا نسخ بعده"[1].

آية: "إن الدين عند الله الحنيفية، غير المشركة، ولا اليهودية، ولا النصرانية، ومن يفعل خيراً فلن يكفره"

عن أبي بن كعب، قال: قال لي رسول الله ﷺ: "إن الله أمرني أن أقرأ عليك" قال: فقرأ عليَّ ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ (البينة:١–٤).

هشام بن سعد المدني، أبو عباد أو أبو سعيد، صدوق له أوهام، ورمي بالتشيع. التقريب (٧٢٩٤)، وفي تهذيب الكمال (٣٠/٢٠٨): "قَال أَبُو عُبَيد الآجُرِّيّ عَن أبي دَاوُد: هشام بن سعد أثبت الناس فِي زيد بن أسلم".

زيد بن أسلم العدوي مولى عمر أبو عبد الله وأبو أسامة، المدني، ثقة عالم، وكان يرسل، التقريب (٢١١٧).

عطاء ابن يسار الهلالي أبو محمد المدني، ثقة فاضل صاحب مواعظ وعبادة، روى له الجماعة، تقريب التهذيب (٤٦٠٥)

وتابع هشاماً محمد بن عبد الرحمن بن محبر، كما عند الطبراني في الكبير (٣/٢٤٧)، وفيه: فقال رسول الله ﷺ ذات يوم: "نزلت علي آية" فذكرها.

لكنَّ محمداً هذا متكلم فيه، حتى قال البخاري: سكتوا عنه، وهذا جرح شديد، كما هو معلوم.

وقال النَّسَائي وجماعة: متروك.

انظر: لسان الميزان (٧/٢٧٨).

(١) الديباج (٣/١٢٩).

ثم قرأ: "إن الدين عند الله الحنيفية، غير المشركة، ولا اليهودية، ولا النصرانية، ومن يفعل خيرا فلن يكفره".

ثم قرأ: "لو أن لابن آدم واديين من مال، لسأل واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب" قال: ثم ختمها بما بقي منها"[1].

آية التحريم بالرضاع[2]:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: " كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن، بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن "[3].

وهذا النص يدل على نزول آيات يقرؤها ويتلونها، ثم يرفعها الله تعالى، ولم أر من أهل العلم من عارض أو استشكل قولها: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات"، في حين أنه أشكل عليهم قولها: "وهن فيما يقرأ من القرآن" مما يدل على أنَّه لا إشكال عند أولي النهى في نسخ التلاوة.

وقد جاء هذا الحديث عند مسلم بلفظ: "نزل في القرآن عشر رضعات معلومات، ثم نزل أيضاً خمس معلومات".

فقولها: "ثم نزل أيضاً خمس معلومات" يدل على أن النزول كان في القرآن الكريم، لأنها ذكرت نزول العشر رضعات في القرآن، ثم أعقبته بقولها: "ثم نزل أيضاً" مما يدل على أن محل النزول واحدٌ وهو القرآن الكريم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وقد ذكرها جمع من أهل العلم محتجين بها على النسخ، وبالأخص ذكروها كدليل على ما نسخ تلاوة وحكماً، انظر: نواسخ القرآن (١٦٧/١)، شرح النووي على مسلم (٢٩/١٠)، الإتقان في علوم القرآن (٧٠/٣)، مناهل العرفان (٢١٥/٢، ٢١٤)، قلائد المرجان (ص: ٢٨)، حاشية مقدمة التفسير لابن قاسم (ص: ٥٤).

(٣) أخرجه مالك (٢/ ٦٠٨– ت عبد الباقي) ومسلم (١٤٥٢)، وأبو داود (٢٠٦٢) والترمذي (١١٨٤) والنسائي (٣٣٠٧) وابن حبان (٣٥/١٠).

فنخلص من هذا: أن تحريم العشر رضعات كان في القرآن الكريم، ثم رفعه الله تعالى، وكذا التحريم بخمس رضعات، كان منزلاً في القرآن الكريم، ثم رفعه الله تعالى، ففيه دليل لمذهب جماهير العلماء من أن النسخ –نسخ التلاوة– جائز وواقع في الكتاب العزيز.

وقد أخذ بهذا الحديث، وقال به في هذه المسألة–وهي اشتراط العدد للرضاع وتقييده بالخمس– جمع من أهل العلم، وكان هذا الخبر من أبرز أدلتهم[1].

ولم أر من أهل العلم المعتبرين من رد الحديث؛ لأجل علة نسخ التلاوة، وأنه لا يعرف، كلا، فليس هذا من قولهم، بل لهم حجج أخرى ليست من هذا القبيل، منها:

أنه لا يوجد نسخ بعد رسول الله ﷺ، فكيف قالت عائشة:" فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن ".

وأيضاً، قالوا: هذا خبر واحد لا تثبت بمثله الأحكام الشرعية في مقابل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم﴾ (النساء:٢٣)، في حجج أخرى[2]، ولو كان عندهم هذا الأمر ممنوعاً، أعني نسخ التلاوة، لقالوا به؛ إذ هو يريحهم من هذه الحجج كلها.

وأما ما يروى في هذا الصدد ويحتج به على رد حديث عائشة السابق، وهو ما روته عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضي الله عنها قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضعات

---

(١) انظر: الأم للشافعي (٥/ ٢٩)، الحاوي الكبير (٣٦٢/١١)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (١٤٥/١١)، المغني (١٧٢/ ٨)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٥/ ٥٨٦).

(٢) انظر: الحاوي الكبير(٣٦٣/١١)، المبسوط للسرخسي (٥/ ١٣٤)، بدائع الصنائع (٨/ ٤)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٦٠/ ٣)، الذخيرة (٢٧٤/ ٤)، تبيين الحقائق (١٨٢/٢)، العناية شرح الهداية (٤٤٠/ ٣)، الدر المختار (٢١٢/ ٣).

الكبير عشراً، فكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله ﷺ تشاغلنا بأمره، ودخلت دويبة لنا، فأكلتها"[1].

---

(1)أخرجه أحمد(٤٣/٣٤٢)برقم(٢٦٣١٦) وابن ماجه (١٩٤٤) وأبو يعلى (٨/٦٤) والمحاملي في أماليه (ص:٥٧) والجورقاني في الأباطيل والمناكير (٢/١٨٤) وابن الجوزي في نواسخ القرآن (١/١٦٧).

من طريق: محمد بن إسحاق، حدثني عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت:(فذكره).

ورواه ابن ماجه(١٩٤٤) وأبو يعلى(٨/٦٤) والجورقاني في الأباطيل والمناكير(٢/١٨٤) من طريق: محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة.

وهذا إسناد حسن-إن شاء الله-. وقد حسنه العلامة الألباني في صحيح ابن ماجه.

- محمد بن إسحاق بن يسار، أبو بكر المطلبي مولاهم، المدني، إمام المغازي، فيه كلام لا ينحط عن مرتبة الحسن، قال ابن حجر في التقريب(٥٧٢٥):صدوق يدلس، ورمي بالتشيع والقدر.
- عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم الأنصاري، المدني، القاضي، ثقة. التقريب (٣٢٣٩)
- عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة الأنصارية، المدنية، أكثرت عن عائشة، ثقة. التقريب (٨٦٤٣).
- عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أبو محمد، المدني، ثقة جليل، قال ابن عيينة: كان أفضل أهل زمانه. التقريب(٣٩٨١).
- وأبوه: القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، ثقة، أحد الفقهاء بالمدينة، قال أيوب: ما رأيت أفضل منه. التقريب(٥٤٨٩).

وقد أنكر هذا الحديث بعض أهل العلم، منهم الجورقاني، فقد أوره في الأباطيل والمناكير (٢/١٨٤)، ثم قال:

"هذا حديث باطل، تفرد به محمد بن إسحاق، وهو ضعيف الحديث، وفي إسناد هذا الحديث بعض الاضطراب، في خلاف ذلك".

أما قوله في محمد بن إسحاق: ضعيف الحديث، فمما لا يوافق عليه، بل هو حسن الحديث، وبهذا قال الإمام أحمد، قال الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٢/٢١):"وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء لأسباب منها: أنه كان يتشيع، وينسب إلى القدر، ويدلس في حديثه، فأما الصدق، فليس بمدفوع عنه".

أما التدليس، فقد صرح بالتحديث كما عند أحمد وغيره، وأما التشيع والقدر، فليست هذه الرواية مما تؤيدهما، حتى يتسلل إلى روايته تهمة الكذب، والعمدة صدق الراوي، وقد ثبت له هذا -بحمد الله-.

قال البخاري: رأيت علي بن عبد الله يحتج بحديث ابن إسحاق. قال: وقال علي عن ابن عيينة: ما رأيت أحداً يتهم ابن إسحاق.

فليس فيه- بحمد الله- إشكال، ولا مستمسك لمن طعن بكتاب الله، واستدل به على ذهاب شيء من القرآن، ألا خابوا وخسروا، فالآية منسوخة، فسواء أكلت الداجنُ الورقةَ ، أم لم تأكلها، هي آية منسوخة، لن تضاف إلى المصحف، والصحابة ﷺ قد علموا نسخ هاتين الآيتين، قال البيهقي:

"وأما حديث الداجن التي زعموا أنها أكلت الصحيفة التي فيها آية الرجم ورضاعة الكبير عشراً يروى عن عائشة رضي الله عنها فإنه إخبار عن أمر رفع، دون تعليق حكم به.

وقد كانت آية الرجم معلومة عند الصحابة ﷺ، وعلموا نسخ تلاوتها دون حكمها، وذلك حين راجع عمر ﷺ رسول الله ﷺ في كتبها، فلم يأذن له فيها.

وأما رضاعة الكبير فهى عند غير عائشة رضي الله عنها منسوخة، أو كانت رخصة لسالم وحده، فلذلك لم يثبتوها.

وأما رضاعة الكبير عشراً، فقد أخبرت أنها صارت منسوخة بخمس يحرمن، فكان نسخ تلاوتها وحكمها معلوماً عند الصحابة ﷺ؛ لأجل ذلك لم يثبتوها، لا لأجل أكل الداجن صحيفتها، وهذا واضح بين بحمد الله تعالى ومنه"[1].

وبهذا نعلم أن اشتداد بعض العلماء في نفي القصة، ووصفهم إياها بالوضع، وأنها من صنع الملاحدة[1]، قول غير صحيح البتة، بل هو بالبطلان أولى؛ ذلك؛ لأن هذه القصة

قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣/ ٤٦٩):

"وهو صالح الحديث، ماله عندي ذنب إلا ما قد حشا في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة".

انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢١)، تهذيب الكمال (٢٤/ ٤١٦)، تهذيب التهذيب (٩/ ٣٨).

وأما قوله: "وفي إسناد هذا الحديث بعض الاضطراب، في خلاف ذلك".

فلا يُعَدُّ هذا من باب الاضطراب؛ لأنه لا بأس أن يكون للراوي أكثر من شيخ، فمرة يرويه عن عبد الله بن أبي بكر، وأخرى عن عبد الرحمن بن القاسم، وكل منهما روى عنه ابن إسحاق، فلا يُعدُّ هذا اضطراباً.

(١) انظر: مختصر خلافيات البيهقي (٤/ ٣٠٨).

مروية لدينا أهل الإسلام في الدواوين المعتمدة، والمراجع المعتبرة، فيرويها لنا إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل في أعظم مسند، كما يرويها لنا ابن ماجه، وهو أحد المصادر المعتمدة لدينا أهل الإسلام، بل هو من الكتب الستة، ويسندها أبو يعلى في مسنده، فكيف نقول بعد هذا: هي من وضع الزنادقة والملاحدة والروافض؟!!!!.

وأما استدلال أهل الباطل بما عندنا من الحق، فهذا لا يسوغ لنا نفيه، ولا يجيز لنا دفعه، بل يوجه ويفهم على ضوء الأصول الشرعية والقواعد المرعية، ولا نرد الحق، وننفي الصدق، فنضل.

آية الرجم:

عن عبد الله بن عباس قال: "سمعتُ عمرَ، وهو على مِنبر رسولِ الله ﷺ يَخْطُبُ، ويقول: إنَّ الله بعث محمداً بالحق، **وأنزلَ عليه الكتاب، وكان مِمَّا أنْزَلَ عليه: آيَة الرَّجم**، قرَأناها ووعَيْناها وعقلناها، فرجم رسولُ الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالنَّاسِ زَمَانٌ أن يقولَ قائلٌ: ما نَجِدُ آيةَ الرجمِ في كتابِ الله، فيضِلوا بتركِ فَريضَةٍ أنزلها الله، وإن

---

(١) ومن هؤلاء ابن حزم، فقد قال في "الإحكام في أصول الأحكام"(٤/٧٧):

" وقد غلط قوم غلطاً شديداً، وأتوا بأخبار ولدها الكاذبون والملحدون، منها: أن الداجن أكل صحيفة فيها آية متلوة فذهب البتة .

قال أبو محمد: وهذا كله ضلال، نعوذ بالله منه، ومن اعتقاده، وأما الذي لا يحل اعتقاد سواه، فهو قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر:٩)، فمن شك في هذا كفر.

ولقد أساء الثناء على أمهات المؤمنين، ووصفهن بتضييع ما يتلى في بيوتهن حتى تأكله الشاة، فيتلف...

فصحَّ أن حديث الداجن إفك وكذب وفرية، ولعن الله من جوز هذا، أو صدق به".

مع أنه في ثنايا رده قد كان له توجيه حسن، مفاده: أنه لا تأثير لأكل الداجن، فإنه إن كان محفوظاً باقياً بقي كذلك، وإن كان مرفوعاً منسوخاً لم يفد أكل الداجن للصحيفة شيئاً، لأن الآية منسوخة، فلا يجوز إثباتها في كتاب الله تعالى.

ومنهم أيضاً: القرطبي، حيث قال في تفسيره(١٧/٤٩):

"وأما ما يحكى من أن تلك الزيادة كانت في صحيفة في بيت عائشة، فأكلتها الداجن، فمن تأليف الملاحدة والروافض".

الرَّجمَ في كتاب الله حَقٌّ على من زنا إذا أُحصِن من الرجال والنساء إذا قَامَتِ البَيِّنةُ، أو كانَ الحبل، أو الاعتراف"[1].

وجاء أن عمر ﷺ هم بكتابتها في المصحف، وأقسم على هذا، وذكر لفظها، فقال: "وايمُ الله، لولا أن يقولَ الناسُ: زاد في كتاب الله، لكَتبتُها: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"[2].

وفي لفظ عنه ﷺ: وقد قرأتها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا، فارجموهما ألبتة).

وهذا يدل دلالة بينة على أنها كانت آية نازلة في كتاب الله تعالى، ثم رفعها الله تعالى.

وقد جاء ذكر هذه الآية في رواية زيد بن ثابت وأبي بن كعب.

فأما رواية زيد بن ثابت، فقد روى كثير بن الصلت قال: إنهم كانوا يكتبون المصاحف عند زيد بن ثابت، فأتوا على هذه الآية، فقال زيد بن ثابت: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ هذه الآية: "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله ورسوله"[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٩) ومسلم (١٦٩١) وعبد الرزاق (٧/ ٣١٥) وأحمد (١/ ٤٤٩) برقم (٣٩١) والدارمي (٣/ ١٤٩٦) وأبو داود (٤٤١٨) والترمذي (١٤٣٢) وابن ماجه (٢٥٥٣) وابن حبان (٢/ ١٤٧).

(٢) أخرجه مالك (٢/ ٨٢٤) ومن طريقه الشافعي في مسنده (٢/ ٨٢- ترتيب السندي) وكذا البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٣٧٠) عن يحيى بن سعيد، أنه سمع سعيد بن المسيب، يقول: قال عمر بن الخطاب (فذكره).

وهذا إسناد صحيح، ومراسيل سعيد بن المسيب عن عمر محمولة على الاتصال عند أهل التحقيق.

وأخرجه الشافعي (٢/ ٥٥٥- كما في تفسيره) من طريق مالك، عن ابن شهاب، عن عبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن عتبة، عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما أنَّه قال: (فذكره).

وهذا إسناد صحيح، رواته كلهم أئمة أعلام.

وأخرجه ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٩) وابن ماجه (٢٥٥٣) من طريق ابن عيينة عن ابن شهاب به.

وأخرجه أبو داود (٤٤١٨) وابن حبان (٢/ ١٤٥) من طريق: هشيم عن ابن شهاب به، ولم يذكرا لفظ الآية.

(٣) أخرجه الطيالسي (٦١٥) وأحمد (٣٥/ ٤٧٢) برقم (٢١٥٩٦) والدارمي (٣/ ١٤٩٧) وحفص بن عمر في جزء قراءات النبي ﷺ (ص: ١٣٢) والطبري في تهذيب الآثار- مسند عمر (٢/ ٨٧٠، ٨٧٥) وابن قانع في معجم الصحابة (١/ ٢٢٩) من طريق: شعبة، عن قتادة، قال: سمعت يونس بن جبير، يحدث عن كثير به.

وهذا إسناد صحيح، قال الحاكم (٤/ ٤٠٠): "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وقال الألباني في الصحيحة (٦/ ٩٧٤): "وهو كما قالا".

يونس بن جبير الباهلي، أبو غلاب، البصري، ثقة. التقريب (٧٩٠١).

وأما رواية أبي بن كعب: فقد جاء عنه أنه قال لبعض أصحابه:

كم تعدون سورة الأحزاب من آية؟ قال زر بن حبيش: ثلاثاً وسبعين آية، قال أبي: والذي يحلف به إن كانت لتعدل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها آية الرجم: "الشيخ والشيخة إذا زنيا، فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم"[1].

كثير بن الصلت بن معدي كرب، الكندي، مدني، ثقة. التقريب(٥٦١٥).

وقتادة مدلس، لكن الراوي عنه شعبة، وروايته عنه محمولة على السماع، كما هو معلوم عند أهل الحديث.

تنبيه: بعض من خرج الحديث لا تسعف روايته على أن:والشيخ والشيخة... آية، حيث رووه بلفظ:

قال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: والشيخ والشيخة إذا زنيا...

ومن هؤلاء: الطيالسي وأحمد والدارمي والطبري.

وأما ما سواهم ممن خرج الحديث، فقد ذكره بلفظ القراءة: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ هذه الآية.

كما في جزء قراءات النبي لحفص بن عمر (ص: ١٣٢)، السنن الكبرى للنسائي (٦/ ٤٠٧)،معجم الصحابة لابن قانع (١/ ٢٢٩)، السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ٣٦٧).

فائدة: اختار الطبري في تهذيب مسند عمر أن هذه ليست آية.

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٣/ ٣٦٥)، (٧/ ٣٣٠) وأحمد(٣٥/ ١٣٤) برقم (٢١٢٠٧) والنسائي في الكبرى (٦/ ٤٠٨) والطبراني في الأوسط (٤/ ٣٣٢) وابن حبان (١٠/ ٢٧٣) والحاكم (٢/ ٤٥٠) والبيهقي (٨/ ٣٦٧) والمقدسي في المختارة (٣/ ٣٧٠) من طريق:

عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبيش، قال: قال لي أبي بن كعب: (فذكره).

وهذا إسناد حسن، من أجل عاصم، فإنه صدوق له أوهام، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، قال الألباني في السلسلة الصحيحة (٦/ ٩٧٦):" وهو كما قالا".

وقد توبع عاصم مما يدفع عنه احتمال الوهم، فقد تابعه يزيد بن أبي زياد، كما عند عبد الله بن أحمد في زوائد المسند (٣٥/ ١٣٣) برقم(٢١٢٠٦).

لكن يزيد، هذا قال فيه أبو زرعة: لين، يكتب حديثه، ولا يحتج به.

وقال أبو حاتم: ليس بالقوي.

وقال أبو داود: لا أعلم أحداً ترك حديثه، وغيره أحب إلي منه.

وقال أبو أحمد بن عدي: وهو من شيعة أهل الكوفة، ومع ضعفه يكتب حديثه.

انظر: تهذيب الكمال (٣٢/ ١٣٩).

قال ابن حجر في التقريب (٧٧١٧): ضعيف، كبر، فتغير، وصار يتلقن، وكان شيعياً.

فهذه الأحاديث تدل دلالة واضحة بينة على أن آيات نزلت في القرآن الكريم، ثم رفعها الله تعالى، كان من جملتها آية الرجم.

آية: لا ترغبوا عن آبائكم.

ومن هذه الآيات المنسوخة ما حدَّث به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ قال:

"ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو إن كفرا بكم أن ترغبوا عن آبائكم"[1].

قال الحافظ ابن حجر: "قوله: "ثم إنَّا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله" أي: مما نسخت تلاوته"[2].

وقد وافق زيدٌ عمرَ، فقد أخرج أبو عبيد أن عمر، قال: كنا نقرأ: (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم) ثم قال لزيد بن ثابت: أكذاك يا زيد؟ قال: نعم[3].

ومعنى قولهم: يكتب حديثه، أي في المتابعات، كما هو الحال في هذا الحديث، وعليه، فهو متابع صالح لعاصم.

(١) أخرجه البخاري (٦٨٣٠)وأحمد (٤١٤/١) برقم(٣٣١) في حديث طويل، ذكر فيه آية الرجم، وقد سبق تخريجه، لكن الإمام مسلماً لم يخرج هذا الجزء من الحديث، ولذا لم أعزه إليه.

(٢) فتح الباري (١٤٩/١٢)، وانظر: عمدة القاري (٩/٢٤)، إرشاد الساري (٢١/١٠).

(٣) في فضائل القرآن (ص:٣٢٤) قال: حدثنا حجاج، عن شعبة، عن الحكم بن عتيبة به.

وهذا إسناد صحيح-إن شاء الله تعالى-.

وحجاج هذا هو حجاج بن محمد المصيصي، الأعور، أبو محمد، ثقة ثبت لكنه اختلط في آخر عمره لما قدم بغداد قبل موته. التقريب (١١٣٥) وقد حقق العلامة المعلمي في التنكيل(٤٣٦/١) عدم تأثير الاختلاط على مروياته، لأنه فيما يظهر أنه منع من التحديث.

وشعبة الإمام المعروف، وفي كتاب الإتقان -طبعة أبي الفضل-: سعيد، وهذا خطأ ظاهر، وبنى عليه محقق المطالب العالية(٥٠٠/٨) أنه الحجاج بن أرطأة، وضعف الحديث، وهذا خطأ فادح، إذ لا يمكن أن يروي أبو عبيد عنه، فقد مات الحجاج قبل أن يولد أبو عبيد.

والحكم بن عتيبة، أبو محمد الكندي، الكوفي، ثقة ثبت فقيه إلا أنه ربما دلس. التقريب (١٤٥٣).

وعدي بن عدي بن عميرة، بفتح المهملة، الكندي، أبو فروة الجزري، ثقة فقيه. التقريب (ص:٣٨٨).

آية: حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى صلاة العصر.

عن أبي يونس، مولى عائشة رضي الله عنها [1] قال: أمرتني عائشة رضي الله عنها أن أكتب لها مصحفاً، قالت: إذا بلغت إلى هذه الآية: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾(البقرة:٢٣٨) فآذني، فلما بلغتها آذنتها، فأملت علي:"حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر، وقوموا لله قانتين" قالت: سمعتها من رسول الله ﷺ[2].

فإملاؤها دليل على أنها كانت متلوةً في كتاب الله تعالى، ولا يمكن بحال أن تدونها على أنها من القرآن دون يقين على أنها منه، فعائشة رضي الله عنها أتقى لله ﷻ من أن تنسب لكتاب الله تعالى ما ليس منه.

وأيضاً: فعلت حفصة زوج النبي ﷺ كما فعلت عائشة، فقد جاء عنها أنها أمرت مولى يكتب المصاحف بكتابة مصحف لها، وقالت له: إذا بلغت هذه الآية فآذني:﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾(البقرة:٢٣٨) قال: فلما بلغتها آذنتها فأملت علي: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين"[3].

ورواه إسحاق بن راهويه في مسنده كما في المطالب العالية (٥٠٠/٨)، والإمام أحمد كما في السنة للخلال (٧٨/٥) قال إسحاق أخبرنا، وقال أحمد: ثنا روح بن عبادة ثنا حبيب بن الشهيد عن ميمون بن مهران عن عدي به.

وهذا إسناد صحيح.

روح بن عبادة بن العلاء بن حسان القيسي، أبو محمد البصري. ثقة فاضل(١٩٦٢).

حبيب بن الشهيد الأزدي، أبو محمد البصري، ثقة ثبت. التقريب (١٠٩٧)

ميمون بن مهران الجزري، أبو أيوب، أصله كوفي، نزل الرقة، ثقة فقيه. التقريب(٧٠٤٩).

ورواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٧٢٦/٢) من طريق الشهيد عن ميمون به.

(١) أبو يونس مولى عائشة ثقة، له عند الستة ثلاثة أحاديث فقط هذا أحدها. انظر: تهذيب الكمال (٤١٨/٣٤)، التقريب (٨٤٥٨).

(٢) أخرجه مسلم (٦٢٩) ومالك في الموطأ (١٣٨/١)وأحمد(٥٠٥/٤٠)برقم (٢٤٤٤٨)، (٢٨١/٤٢)برقم (٢٥٤٥٠) وأبو داود (٤١٠) والترمذي (٢٩٨٢) والنسائي (٤٧٢).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (١٣٩/١) ومن طريقه ابن أبي داود في المصاحف (ص: ٢١٦) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٧٢/١) وكذا البيهقي في الكبرى (٦٧٨/١) عن زيد بن أسلم، عن عمرو بن رافع به.

وهذا إسناد لا بأس به –إن شاء الله تعالى–.

عمرو بن رافع القرشي العدوي، مولى عمر بن الخطاب، روى عنه أبو سلمة بن عبد الرحمن، وزيد بن أسلم، ونافع مولى بن عمر وأبو جعفر محمد بن علي، فانتفت جهالة عينه. وثقه العجلي، وابن حبان، ثم هو من التابعين، والكذب فيهم قليل، بل قربه من أزواج النبي ﷺ وحرصه على كتابة القرآن الكريم، بل ومعرفته بهذا الأمر يدل على عدالته، وبعده عما يطعن في مروياته من جهة ديانته، كما أن معاصرته للقصة ومعايشته للحدث يقوي ضبطه وحفظه لما وقع؛ الأمر الذي يجعل توثيقه، أو قبول حديثه على الأقل أمراً مقبولاً.

ولذا، فقول ابن حجر في التقريب(٥٠٢٩): مقبول، أي ضعيف إن لم يتابع، فيه نظر لا يخفى.

وعلى كلٍ، فالرجل قد توبع، ولحديثه شاهد.

وزيد بن أسلم، ثقة، وقد مرَّ.

انظر: الثقات للعجلي (١٧٥/٢)، الثقات لابن حبان (١٧٦/٥)، تهذيب الكمال (٢٢/٢٢).

وأخرجه أبو يعلى (٥٠/١٣) ومن طريقه ابن حبان (٢٢٨/١٤) وابن أبي داود في المصاحف (ص: ٢١٥) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٧٢/١) من طريق: محمد ابن إسحاق، قال: حدثني أبو جعفر محمد بن علي، ونافع، أن عمرو بن نافع مولى عمر بن الخطاب حدثهما (فذكره).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٢٠/٦): "رواه أبو يعلى، ورجاله ثقات".

وقال الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (١٢٢/٩):"حسن صحيح".

وأخرجه إسماعيل القاضي(كما عند ابن عبد البر في التمهيد(٢٨١/٤)) وابن أبي داود في المصاحف (ص: ٢١٥) من طريق: حماد، ثنا عبيد الله بن عمر، عن نافع أن حفصة أمرت أن يكتب لها مصحف. الحديث.

قال ابن عبد البر في التمهيد(٢٨١/٤): "هذا إسناد صحيح جيد في حديث حفصة".

قال الألباني في صحيح أبي داود (٢٧٨/٢):"وإسناده صحيح على شرط الشيخين".

وقد توبع عمرو بن رافع تابعه سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، كما عند الطبري في تفسيره(٣٦٣/٤) وابن أبي داود في المصاحف (ص: ٢١١) عن محمد بن بشار، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن أبي بشر، عن عبد الله بن يزيد الأزدي، عن سالم بن عبد الله، أن حفصة أمرت إنساناً أن يكتب لها مصحفاً، وقالت: " إذا بلغت هذه الآية: عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ (البقرة:٢٣٨) فآذني، فلما بلغ آذنها، فقالت: اكتبوا (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر) .

وهذا إسناد لا بأس به، رجاله ثقات إلا الأزدي أو الأودي، وسيأتي ذكر حاله.

محمد بن بشار بن عثمان العبدي، البصري، أبو بكر، بندار، ثقة. التقريب (٥٧٥٤)

محمد بن جعفر الهذلي، البصري، المعروف بغندر، ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة. التقريب (٥٧٨٧).

ولقد صرح الصحابي الجليل البراء بن عازب بمثل ما قالته عائشة وحفصة، من نزول هذه الكلمة في كتاب الله تعالى، ولكنه أضاف أنها مما نسخت ورفعت، فعلم شيئاً ربما لم تعلمه عائشة ولا حفصة من قضية النسخ.

قال البراء بن عازب: نزلت: "حافظوا على الصلوات وصلاة العصر"، فقرأناها على عهد رسول الله ﷺ ما شاء الله أن نقرأها، لم ينسخها الله، فأنزل: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾(البقرة:٢٣٨) فقال له رجل: وهي صلاة العصر؟ قال: قد أخبرتك كيف نزلت، وكيف نسخها الله[1].

قال الطحاوي:"فوقفنا بذلك على أن: "وصلاة العصر" المذكور ذلك في أحاديث عائشة وحفصة وأم كلثوم[2] عنهن مما قد كان قرآناً فنسخ, وردَّ إلى ما في مصاحفنا, وكذلك كل ما روي مما ذكر فيه أنه من القرآن، ولا نجده في مصاحفنا, فهو مما قد كان قرآناً ونسخ, فأخرج من القرآن وأعيد إلى السنة، فصار منها, والله عز وجل نسأله التوفيق"[3].

آية: جاهدوا كما جاهدتم أول مرة.

أبو بشر جعفر ابن إياس ابن أبي وحشية اليشكري، ثقة من أثبت الناس في سعيد ابن جبير، وضعفه شعبة في حبيب بن سالم وفي مجاهد. انظر: تقريب التهذيب (٩٣٠).

عبد الله بن يزيد الأزدي، سكت عنه البخاري وابن أبي حاتم، ووثقه ابن حبان والسخاوي.

انظر: الثقات لابن حبان (٥٨/٧)، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (١٦٠/٦)، المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري (٣٣٢/١).

وهذا إسناد صالح في المتابعات.

وبالجملة، فالحديث –إن شاء الله تعالى– لا يقل عن مرتبة الحسن.

(١) أخرجه مسلم (٦٣٠) وأحمد (٦١٣/٣٠) برقم(١٨٦٧٣) والحاكم (٣٠٩/٢) والبيهقي في الكبرى (٦٧٣/١).

(٢) لم يسقه، ولم أظفر به، ولقد جاء عن أم سلمة9، لكن ليس فيه أنها من القرآن، إنما هو تفسير نبوي للصلاة الوسطى، فلم أورده؛ لكونه خارجاً عن موضوع البحث.

(٣) شرح مشكل الآثار (٣١٩/٥).

عن المسور بن مخرمة قال: قال: عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم نجد فيما أنزل الله علينا: "جاهدوا كما جاهدتم أول مرة؟" قال: بلى، قال: فإنا لا نجدها، قال: أُسْقِطت فيما أُسْقِط مِنْ القرآن [1].

وفي قول عبد الرحمن: أسقطت فيما أسقط من القرآن، وإقرار عمر دليل على ثبوت النسخ لبعض ما حفظ وتلي من القرآن الكريم.

١٠- آية: "إن الله وملائكته يصلون على النبي والذين يصلون الصفوف الأول".

عن حميدة بنت أبي يونس قالت: أوصت لنا عائشة رضي الله عنها بمتاعها، فكان في مصحفها: "إن الله وملائكته يصلون على النبي والذين يصلون الصفوف الأول"[2].

---

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٢٥) والبرتي في مسند عبد الرحمن بن عوف (ص: ٤٤) والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥/ ٢٧٣)،(١٢/ ١٠) من طريق:

نافع بن عمر الجمحي، قال: حدثني ابن أبي مليكة، عن المسور بن مخرمة، قال:(فذكره).

وهذا إسناد صحيح.

- نافع بن عمر بن عبد الله بن جميل الجمحي، المكي، ثقة ثبت، قاله أحمد.

وقال ابن معين والنسائي وأبو حاتم: ثقة، كذا في ميزان الاعتدال (٤/ ٢٤١).

ولذا قال عنه ابن حجر في التقريب (٧٠٨٠): ثقة ثبت.

- عبد الله بن عبيد الله بن عبد الله ابن أبي مليكة، بالتصغير، ابن عبد الله، يقال: اسم أبي مليكة زهير، التيمي، المدني، أدرك ثلاثين من الصحابة، ثقة فقيه.

قال أَبُو زُرْعَة وأبو حاتم: ثقة.

انظر: تهذيب الكمال (١٥/ ٢٥٨)، التقريب (٣٤٥٤).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي داود في المصاحف (ص: ٢١١) من طريق:

محمد بن معمر، حدثنا أبو عاصم، عن ابن جريج قال: أخبرني ابن أبي حميد قال: أخبرتني حميدة.

وهذا سند ضعيف.

مُحَمَّد بن أبي حميد، واسمه إِبْرَاهِيم، الأَنْصارِيّ الزرقي، أبو إِبْرَاهِيم، المدني، وهو حماد بن أبي حميد، وحماد لقبه، قال البُخارِيُّ: منكر الحديث، وقال النَّسَائي: ليس بثقة، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث، ولهذا قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣/ ٥٣١) وفي ديوان الضعفاء (ص: ٣٤٨): ضعفوه، وانظر: تهذيب الكمال (٢٥/ ١١٤).

١١- آية: "وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً" إلا من تاب فإن الله كان غفوراً رحيماً".

عن زر بن حبيش، قال: قرأ أُبي: "وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً" إلا من تاب فإن الله كان غفوراً رحيماً" قال: فذكرتُ ذلك لعُمر، فأتاه فسألهُ عنها، فقال: أخذتها منْ في رسول الله ﷺ[1].

وحميدة بنت أبي يونس لم أجد لها ترجمة، وقد جاء وصفها الطبري في جامع البيان (٤/ ٣٤٥) بكونها مولاة لعائشة.

ولم أجد من وصف بهذا إلا بريرة، وهي صحابية معروفة، وأم ذرة المدنية، ولذا قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على تفسير الطبري (٥/ ١٧٣): " حميدة ابنة أبي يونس، مولاة عائشة، لا أدري من هي، ولا ما شأنها؟ لم أجد لها ذكراً في كل المصادر التي بين يدي، ولا في كتاب الثقات لابن حبان، فأمرها مشكل حقاً".

وأخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٢٤): من طريق:

ابن جريج، قال: أخبرني ابن أبي حميد، عن حميدة بنت أبي يونس، قالت: قرأ علي أبي، وهو ابن ثمانين سنة، في مصحف عائشة: (إن الله وملائكته يصلون على النبي. يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وعلى الذين يصلون الصفوف الأولى) قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف.

قال: قال ابن جريج: وأخبرني ابن أبي حميد، عن عبد الرحمن بن هرمز وغيره مثل ذلك في مصحف عائشة.

(١) أخرجه أبو يعلى كما في جامع المسانيد والسنن (١/ ١٠٢)، وإتحاف المهرة (١/ ٢٠٠)، قال أبو يعلى:

حدثنا عبد الأعلى بن حماد، حدثنا حماد بن شعيب، عن عاصم.

وهذا إسناد ضعيف من أجل حماد.

عبد الأعلى بن حماد بن نصر الباهلي، وثقه ابن معين وأبو حاتم، وقال النسائي: ليس به بأس، وهو من رجال الشيخين، واختار ابن حجر في التقريب تقريب التهذيب (٣٧٣٠) أنه لا بأس به، وانظر: تهذيب الكمال (١٦/ ٣٤٨).

حماد بن شعيب التميمي الحماني، الكوفي، أبو شعيب، وهو حماد بن أبي زياد، قرأ القرآن على عاصم، ثم عرضه على أبي بكر بن عياش، ضعفه ابن معين وأبو حاتم وأبو زرعة، وقال البخاري: فيه نظر.

انظر: الكامل في ضعفاء الرجال (٣/ ١٥)، تاريخ الإسلام (٤/ ٦١١)، ميزان الاعتدال (١/ ٥٩٦).

وفي شهادة أبي بن كعب أنه أخذها من في رسول الله ﷺ، ثم لا نجدها دليل على أنها نسخت ورفعت تلاوتها من كتاب الله تعالى.

لكن الخبر لم يصح –والعلم عند الله تعالى–.

١٢– آية: ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام.

عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ: "إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية، ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام"، فبلغ ذلك عمر، فأغلظ له، فقال: إنك لتعلم أني كنت أدخل على رسول الله ﷺ فيعلمني مما علمه الله، فقال عمر: بل أنت رجل عندك علم وقرآن، فاقرأ، وعلم مما علمك الله ورسوله[1].

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٢٦٣/١٠)، قال:

أخبرنا إبراهيم بن سعيد، حدثنا شبابة بن سوار، عن أبي زبر عبد الله بن العلاء بن زبر، عن بسر بن عبيد الله، عن أبي إدريس، عن أبي بن كعب به.

إسناده حسن، رواته كلهم ثقات، سوى شبابة.

إبراهيم بن سعيد الجوهري، أبو إسحاق الطبري، نزيل بغداد، ثقة حافظ، تُكُلِّم فيه بلا حجة. التقريب (١٧٩).

شبابة بن سوار الفزاري، مولاهم، أبو عمرو، المدائني، وثقه ابن معين، ومرة قال: صدوق، وقال زكريا الساجي: شبابة بن سوار صدوق يدعو إلى الأرجاء، كان أحمد بن حنبل يحمل عليه. انظر: تاريخ بغداد (٤٠١/١٠).

قال ابن عدي في الكامل (٧٢/٥):"وشبابة عندي إنما ذمه الناس للإرجاء الذي كان فيه، وأما في الحديث، فإنه لا بأس به، كما قال علي بن المديني، والذي أنكر عليه الخطأ، ولعل حدث به حفظاً".

قال الذهبي في الميزان (٢٦٠/٢): "صدوق مكثر صاحب حديث، فيه بدعة".

عبد اللَّه بن العلاء بن زبر بن عطارد، أبو زبر، الربعي، الدمشقي، وثقه ابن معين، ودحيم وأبو داود، قال في الميزان (٤٦٣/٢): صدوق، ما علمت به بأساً، قال في التقريب (٣٥٢١): ثقة.

بسر بن عبيد الله الحضرمي، الشامي، ثقة حافظ. التقريب (٦٦٧).

أبو إدريس الخولاني، عائذ الله، بتحتانية ومعجمة، ابن عبد الله، ولد في حياة النبي ﷺ يوم حنين، وسمع من كبار الصحابة، قال سعيد بن عبد العزيز: كان عالم الشام بعد أبي الدرداء. التقريب(٣١١٥).

وقد توبع شبابة تابعه محمد بن شعيب بن شابور، كما عند الحاكم (٢٤٥/٢)، وقال: »هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه« ووافقه الذهبي.

وفي جواب أبي بن كعب لمَّا أنكر عليه عمر دليل على أنَّ هذه كانت آية من كتاب الله تعالى، وإلا تكن فلن يصر أبي بن كعب على هذا وهو أقرأ هذه الأمة، غير أنه هذه الآية ليست من القرآن الآن، فلا احتمال إلا أنها نسخت ورفعت، وإلا لأودعها الصحابة ﷺ في المصاحف.

وهذا يلتقي تماماً مع قول عمر–وقد سبق–: " أقرؤنا أبي، وإنا لندع من قول أبي، وذاك أن أبيا يقول: لا أدع شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[البقرة:١٠٦][1].

١٣– آية (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم، وهو أبوهم):

عن بجالة أن عمر بن الخطاب ﷺ مرَّ برجل يقرأ في المصحف (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم، وهو أبوهم) فقال عمر: "لا تفارقني حتى نأتي أبي بن كعب"، فأتيا أبي بن كعب فقال: "يا أبي، ألا تسمع كيف يقرأ هذا هذه الآية؟" فقال أبي:

ومحمد هذا قال فيه ابن حجر في التقريب (٥٩٥٨): "صدوق صحيح الكتاب".

وأخرجه أيضاً، وفيه قصة: ابن شبة في تاريخ المدينة (٧٠٩/٢) و ابن أبي داود في المصاحف (ص:٣٥٧) من طريق:

الوليد، حدثنا عبد الله بن العلاء بن زبر، عن عطية بن قيس، عن أبي إدريس به.

والوليد بن مسلم مدلس تدليس تسوية، فلا بد من التصريح بالتحديث عن شيخه وشيخ شيخه، قال ابن حجر في التقريب (٧٤٥٦): "الوليد بن مسلم القرشي، مولاهم، أبو العباس، الدمشقي، ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية".

لكنه متابع، كما مرَّ.

وشيخه عطية بن قيس الكِلابي، ويُقال: الكلاعي، أبو يحيى الحمصي، ويُقال: الدمشقي، قال الذهبي في السير (٣٢٤/٥):

"الإمام، القانت، مقرئ دمشق مع ابن عامر"، قال ابن حجر: في التقريب (ص: ٣٩٣) ثقة مقرئ.

وبالجملة، فالحديث ثابت –إن شاء الله تعالى–.

(١) أخرجه البخاري(٤٤٨١).

"كانت فيما أسقط". قال عمر: "فأين كنت عنها؟" فقال: "شغلني عنها ما لم يشغلك"[1].

١٤- آية "إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون".

عن أبي سفيان الكلاعي[2] أن مسلمة بن مخلد الأنصاري[3] قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبا في المصحف، فلم يخبروه، وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال مسلمة: " إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم

---

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٢٢)، قال:
حدثنا عبد الغفار بن داود، عن ابن لهيعة، عن عمرو بن دينار، عن بجالة به.
وهذا إسناد ضعيف، من أجل ابن لهيعة، وباقي رجاله ثقات.
عبد الغفار بن داود بن مهران أبو صالح الحراني، نزيل مصر، ثقة فقيه. التقريب (٤١٣٦).
ابن لهيعة، بفتح اللام، وكسر الهاء، هو عبد الله بن عقبة الحضرمي، أبو عبد الرحمن، المصري، القاضي، صدوق، خلط بعد احتراق كتبه. التقريب (٣٥٦٣).
عمرو بن دينار المكي، أبو محمد الأثرم، الجمحي مولاهم، ثقة ثبت. التقريب(٥٠٢٤).
وقد توبع ابن لهيعة، تابعه ابن جريج، كما عند عبد الرزاق (٣/٣٢) في تفسيره، ومن طريقه إسحاق بن راهويه، كما في المطالب العالية (١٥/١١٨)، قال عبد الرزاق: عن ابن جريج , عن عمرو بن دينار، عن بجالة به.
ابن جريج هو عبد الملك بن عبد العزيز الأموي مولاهم، المكي، ثقة فقيه فاضل، وكان يدلس ويرسل. التقريب (٤١٩٣). لكنه صرح بإخبار شيخه له، كما في رواية إسحاق، فزالت شبهة تدليسه.
بجالة، بفتح الموحدة، بعدها جيم، ابن عبدة، بفتحتين، التميمي، العنبري، البصري، ثقة. التقريب (٦٣٥).
قال ابن حجر في المطالب العالية (١٥/ ١١٨):"هذا إسناد صحيح على شرط البخاري".
وعليه، فالحديث صحيحٌ -إن شاء الله تعالى-.
(٢) لم أجده له ترجمة.
(٣)مسلمة بن مخلَّد بتشديد اللام، الأنصاري الزرقي صحابي صغير سكن مصر ووليها مرة.التقريب (٦٦٦٦).

الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون "[1].

١٥- سورتي الحفد والخلع.

عن ابن سيرين، قال: كتب أبي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين، واللهم إنا نستعينك، واللهم إياك نعبد[2].

---

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣٠١) قال: حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المعافري.

وهذا إسناد ضعيف من أجل ابن لهيعة، فإنه ضعيف كما مرَّ.

وفي الطريق أبو سفيان الكلاعي مجهول.

ابن أبي مريم، هو سعيد بن الحكم بن محمد الجمحي بالولاء أبو محمد المصري ثقة ثبت فقيه. التقريب(٢٢٨٦).

- يزيد بن عمرو المعافري المصري، صدوق. التقريب (٧٧٥٨).

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣١٨) قال:

حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن ابن سيرين، قال(فذكره).

وهذا إسناد رجاله أئمة ثقات، لكنه منقطع؛ ابن سيرين لم يدرك أبياً.

إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي مولاهم، أبو بشر البصري، المعروف بابن علية، ثقة حافظ. التقريب (٤١٦).

أيوب هو السختياني، بفتح المهملة، بعدها معجمة، ثم مثناة، ثم تحتانية، وبعد الألف نون، ابن أبي تميمة كيسان، أبو بكر البصري، ثقة ثبت حجة، من كبار الفقهاء العباد. التقريب (٦٠٥).

ابن سيرين: محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، ثقة ثبت عابد كبير القدر. التقريب (٥٩٤٧).

وله شاهد، فقد روى أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: ٣١٩)قال:

حدثنا كثير بن هشام، عن جعفر بن برقان، عن ميمون بن مهران، قال: قرأت في مصحف أبي بن كعب (اللهم نستعينك ونستغفرك) إلى قوله (بالكافرين ملحق).

كثير بن هشام الكلابي، أبو سهل الرقي، نزيل بغداد، ثقة التقريب(٥٦٣٣).

جعفر بن برقان، بضم الموحدة، وسكون الراء، بعدها قاف، الكلابي، أبو عبد الله الرقي، صدوق يهم في حديث الزهري. لكنه من أضبط الناس في حديث ميمون. انظر: إكمال تهذيب الكمال (٣/ ٢٠٢)، التقريب (٩٣٢).

ميمون، قد مر، وهو ثقة.

وروى أبو عبيد ما يدل أيضاً على ثبوت هذا الأمر، فقد قال في فضائل القرآن (ص: ٣١٩):

حدثنا يزيد، عن سليمان التيمي، عن عزرة، قال: قرأت في مصحف أبي بن كعب هاتين السورتين (اللهم نستعينك) و (اللهم إياك نعبد).

وهذا كسابقه، رجاله ثقات.

١٦- سورة براءة وما ذهب منها:

عن حذيفة ﷺ قال: "التي تسمون سورة التوبة، هي سورة العذاب، وما تقرءون منها مما كنا نقرأ إلا ربعها"[1]. أي نسخ من تلاوتها شيء كثير، فلم يبق منها إلا مقدار الربع، وباقيها رفع الله ﷻ تلاوته.

* * *

يزيد هو ابن هارون بن زاذان السلمي مولاهم، أبو خالد الواسطي، ثقة متقن عابد. التقريب (٧٧٨٩).
سليمان التيمي هو ابن طرخان، أبو المعتمر البصري، نزل في التيم فنسب إليهم، ثقة عابد. التقريب(٢٥٧٥).
عزرة: هكذا جاء غير منسوب، ويبدو أنه عزرة بن عبد الرحمن بن زرارة الخزاعي، فقد ذُكِرَ في الرواة عنه سليمان التيمي، كما في تهذيب الكمال (٥١/٢٠) وغيره، ثقة. التقريب (٤٥٧٦).
وعلى كلٍ، فالسورتان ثابتتان في مصحف أبي، قال الزركشي في البرهان (٣٧/٢):
"وذكر الإمام المحدث أبو الحسين أحمد بن جعفر المنادي في كتابه:"الناسخ والمنسوخ" مما رفع رسمه من القرآن، ولم يرفع من القلوب حفظه: سورتا القنوت في الوتر، قال: ولا خلاف بين الماضين والغابرين أنهما مكتوبتان في المصاحف المنسوبة إلى أبي بن كعب، وأنه ذكر عن النبي ﷺ أنه أقرأه إياهما، وتسمى سورتي الخلع والحفد".
وانظر: الإتقان في علوم القرآن (٨٥/٣).

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٨٥/٢) من طريق:

إبراهيم بن أبي سويد، نا النعمان بن عبد السلام، نا إبراهيم بن طهمان، عن عمر بن سعيد، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن عبد الله بن سلمة عن حذيفة به.

وهذا إسناد ضعيف، من أجل إبراهيم بن الفضل ابن أبي سويد الذارع، البصري وأكثر ما يجيء منسوباً إلى جده، مقبول. التقريب(٢٢٩).

أي: ضعيف إذا لم يتابع، والأعمش مدلس وقد عنعن.

عبد الله بن سلمة، بكسر اللام، المرادي الكوفي، صدوق تغير حفظه، قاله ابن حجر في التقريب(٣٣٦٤).

قال تلميذه عمرو بن مرة: كان عبد الله يحدثنا فنعرف وننكر، وكان قد كبر، قال البخاري: لا يتابع على حديثه.

انظر: ميزان الاعتدال (٤٣١/٢)، الكواكب النيرات (ص: ٤٧٩).

وهذا يعني أنه مختلط، والمختلط ضعيف الحديث إذا لم نميز ما حدث به قبل الاختلاط عما كان بعده.

وقد قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٨/٧):"رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات".

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٣٥/٦) والحاكم (٣٦١/٢) من طريق: سفيان بن سعيد، عن الأعمش، بمثل إسناد الطبراني، وبمتن مقارب جداً.

وقال الحاكم: هذا صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وهذا غير صحيح، لما ذُكِرَ.

الخاتمة

أحمد الله ربي حمداً كثيراً، وأشكره شكراً عظيماً على ما وفق وألهم وسدد في هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعل عملنا مبروراً وسعينا مشكوراً وذنبنا مغفوراً، إنه جواد كريم.

وقد عشت أياماً مباركة مع هذا البحث متنقلاً بين كتب أهل العلم على تنوع فنونها، واختلاف علومها، وتباين وجهات أربابها، فكانت –بحمد الله– لي إضافة حسنة، وإفادة طيبة، وأرجو أن يكون هذا البحث كذلك إضافة علمية لقارئه.

ألا وإن من أهم ما يدون في هذا الخاتمة ما يلي:

أولاً: عناية أهل العلم بالناسخ والمنسوخ من الآيات القرآنية وذلك من جهة الحكم دون اللفظ، فقد اعتنى أهل العلم بهذا النوع عناية فائقة، حرروا ودققوا فيه وصنفوا التصانيف الجليلة الماتعة.

ثانياً: لم أجد لأهل العلم تصانيف في المنسوخ تلاوة، أو المنسوخ تلاوة وحكماً، ولعل هذا كان لقلة الأمثلة، والاكتفاء بذكر هذين النوعين والتمثيل لهما في ثنايا كلام أهل العلم.

ثالثاً: وجدت خلافاً يسيراً جداً بين المتقدمين من أهل العلم في إثبات نسخ التلاوة، أو منعه، وكان الأكثر من العلماء على إثباته ووجوده، بل قد نقل الإجماع على ثبوت نسخ التلاوة في الكتاب العزيز، في حين أن من ثبت عنه القول بالمنع –ممن وجدته– الزجاج والنحاس.

رابعاً: ذكرت في البحث آثاراً صحيحة صريحة في إثبات نسخ التلاوة، لا يستقيم الأمر إلا بحملها على نسخ التلاوة، وفي أكثرها التصريح بكون ما ذكر فيه النسخ مما كان يتلى ويقرأ في كتاب الله تعالى، مما يجعلنا نقول بوجود نسخ التلاوة وثبوته في عدد من آي الكتاب العزيز.

خامساً: كان عدد المواضع التي ذكر فيها نسخ التلاوة ستة عشر موضعاً، صحَّ منها أحد عشر موضعاً، والخمسة الباقية ضعفها ضعف يسير، ومثل هذا لا يمنع الاستدلال به في أصل المسألة، وهي ثبوت نسخ التلاوة في القرآن الكريم.

وأما الآثار التي نقلت لنا هذا النسخ فهي أكثر من ذلك؛ لأن عدداً من الصحابة اتفقوا على نقل النسخ في بعض المواضع، كما في آية: "لو كان لابن آدم واديان من مال، لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب" فقد نقل نسخها خمسة من الصحابة الكرام عليهما السلام.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

١. الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر، أبو عبد الله الهمذاني الجورقاني، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعي– المملكة العربية السعودية، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٢. الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، تحقيق: رضا معطي، وآخرون، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

٣. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي، تحقيق: دار المشكاة، دار النشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة : الأولى ، ١٤١٥هـ.

٥. الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ.

٦. الأحاديث المختارة، أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، دراسة وتحقيق: معالي الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٧. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي، تحقيق : الدكتور سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي ، استانبول، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٨. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٩. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق:الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٠. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبى بكر القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ.

١١. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق – كفر بطنا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ.

١٣. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، إشراف الشيخ بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد.

١٤. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج بن عبد الله المصري الحنفي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد – أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٥. الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٠هـ.

١٦. الأم، الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب، دار المعرفة– بيروت، بدون طبعة،١٤١٠هـ.

١٧. الانتصار للقرآن، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني المالكي، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح – عَمَّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ .

١٨. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق د.محمود مطرجي، دار الفكر،بيروت، بدون طبعة وسنة طبع.

١٩. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٥هـ.

٢١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٢. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة – بيروت .

٢٣. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ – ١٩٥٧م.

٢٤. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٥. تاريخ الإسلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق:د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م.

٢٦. تاريخ المدينة لابن شبة، عمر بن شبة النميري البصري، أبو زيد، حققه: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد – جدة، عام النشر: ١٣٩٩هـ.

٢٧. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د.بشار عواد، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٨. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٩. التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٠. التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣١. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.

٣٢. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، وآخرون، مكتبة الرشد– الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٣. التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر،تونس ١٨٨٤.

٣٤. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٥. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني، دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٦. تفسير ابن رجب الحنبلي، زين الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

٣٧. تفسير الإمام الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي القرشي المكي، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان، دار التدمرية – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ.

٣٨. التَّفْسِيرُ البَسِيْط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي، النيسابوري، الشافعي، تحقيق: مجموعة باحثين في جامعة الإمام محمد بن سعود، نشرعمادة البحث العلمي– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى،١٤٣٠هـ.

٣٩. تفسير الخازن، المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر،بيروت، ١٣٩٩هـ.

٤٠. تفسير القرآن العزيز، محمد بن عبد الله بن عيسى، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة – مصر / القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤١. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ .

٤٢. تفسير القرآن العظيم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة – ١٤١٩هـ.

٤٣. تفسير القرآن للسمعاني، أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض،السعودية،١٤١٨هـ،الطبعة الأولى.

٤٤. تفسير القرآن للسمعاني، أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض،السعودية،١٤١٨هـ،الطبعة الأولى.

٤٥. تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، دار الكتب العلمية، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة ١٤١٩هـ.

٤٦. تفسير غريب القرآن،للإمام محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار مكتب الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، مراجعة الشيخ إبراهيم محمد رمضان.

٤٧. التفسير من سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، دراسة وتحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٨. تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ.

٤٩. تَكملَة مُعجم المُؤلفين، محمد خير بن رمضان بن إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .

٥٠. التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٥١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ١٣٨٧هـ.

٥٢. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني – زهير الشاويش – عبد الرزاق حمزة، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ

٥٣. تهذيب الآثار (الجزء المفقود)، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: علي رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

٥٤. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة.

٥٥. تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٥٦. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ.

٥٧. الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوْبَغَا السُّوْدُوْنِي، دراسة وتحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء، اليمن، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٥٨. الثقات، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم، البُستي، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية نشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ .

٥٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٠. جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: د عبد الملك بن عبد الله الدهيش، دار خضر للطباعة، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ.

٦١. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الخزرجي، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ .

٦٢. الجامع، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي، تحقيق: الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب – الدكتور علي عبد الباسط مزيد، دار الوفاء، الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ.

٦٣. جزء الألف دينار، وهو الخامس من الفوائد المنتقاة والأفراد الغرائب الحسان، أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك بن شبيب البغدادي المعروف بالقطيعي، بدر بن عبد الله البدر، دار النفائس – الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٤. جزء القراءة خلف الإمام، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، حققه وعلق عليه: فضل الرحمن الثوري، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٦٥. جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، أبو عمر حفص بن عمر بن عبد العزيز الدُّوري القارئ تحقيق: حكمت بشير ياسين، مكتبة الدار – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٦. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي.

٦٧. حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٦٨. حاشية مقدمة التفسير، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني، الطبعة: الثانية، ١٤١٠ هـ .

٦٩. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن الأصبهاني، السعادة – بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ.

٧١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق د. عبد الله التركي،مركز هجر للبحوث، القاهرة، الطبع الأولى.

٧٢. درْجُ الدُّرر في تَفسيرِ الآيِ والسُّوَر، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني، محقق القسم الأول: طلعت صلاح الفرحان، محقق القسم الثاني: محمد أديب شكور أمرير، الناشر: دار الفكر – عمان، الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ.

٧٣. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي– بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٧٤. ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة، أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، دار الإمام النووي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٧٥. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر–بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ.

٧٦. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ.

٧٧. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثالثة.

٧٨. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون , ١٤١٥هـ.

٧٩. سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الأمير الصنعاني، دار الحديث، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٨٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف.

٨١. السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

٨٢. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ.

٨٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، أبو عيسى، تحقيق: د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م.

٨٤. السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٨٥. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

٨٦. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٨٧. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى : ٧٤٨هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة ، ١٤٠٥هـ.

٨٨. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية– القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ.

٨٩. شرح الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، دار العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ.

٩٠. شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط–محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٩١. شرح العقيدة السفارينية، محمد بن صالح العثيمين، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ العثيمين الخيرية، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٩٢. شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٩٣. شرح صحيح البخارى، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد – السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ.

٩٤. شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، ١٤٠٧هـ.

٩٥. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المصري المعروف بالطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى – ١٤١٥هـ.

٩٦. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي ، أبو بكر البيهقي، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ .

٩٧. صحيحُ ابن خُزَيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، حَقَقهُ: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ .

٩٨. صحيح الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٩٩. صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠٠. الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠١. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة –بيروت، بدون طبعة، بدون سنة طبع.

١٠٢. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصه : د أحمد بن علي بن سير المباركي، الناشر : بدون ناشر، الطبعة : الثانية ١٤١٠هـ.

١٠٣. العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٠٤. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفى بدر الدين العينى، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٠٥. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله الرومي البابرتي الناشر: دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٠٦. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسني، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٠٧. فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، نشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض.

١٠٨. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الناشر: مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ.

١٠٩. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الفكر، ١٤١٤ه.

١١٠. الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ.

١١١. فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، أبو عبد الله محمد بن أيوب بن يحيى بن الضريس البجلي الرازي، تحقيق: غزوة بدير، دار الفكر، دمشق – سورية.

١١٢. فضائل القرآن، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المُسْتَفاض الفِرْيابِي، تحقيق: يوسف عثمان فضل الله جبريل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١١٣. فضائل القرآن، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير، (دمشق – بيروت)، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

١١٤. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير بن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨٢م.

١١٥. فهم القرآن ومعانيه، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي , دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

١١٦. قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى، تحقيق: سامي عطا حسن، دار القرآن الكريم – الكويت.

١١٧. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية – مؤسسة علوم القرآن، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١١٨. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود–علي محمد معوض، الكتب العلمية – بيروت–لبنان، الطبعة: الأولى.

١١٩. كتاب المصاحف، أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد بن عبده، الفاروق الحديثة – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢٠. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٢١. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢٢. الكنى والأسماء، محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٣. الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، بركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، زين الدين ابن الكيال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ ١٩٨١م.

١٢٤. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢٥. اللمع في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

١٢٦. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، الناشر: مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢هـ.

١٢٧. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٤هـ .

١٢٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.

١٢٩. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، عام النشر: ١٤١٦هـ.

١٣٠. مجموعة الرسائل والمسائل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، علق عليه : السيد محمد رشيد رضا، نشر لجنة التراث العربي.

١٣١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن عطية الأندلسي، تحقيق الرحالة الفاروق وآخرون، مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

١٣٢. المحصول، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض،

١٣٣. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ .

١٣٤. مختصر خلافيات البيهقي، أحمد بن فَرح بن أحمد بن محمد اللَّخمى الإشبيلى، تحقيق: د. ذياب عبد الكريم، مكتبة الرشد – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ .

١٣٥. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة، تحقيق : طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت، ١٣٩٥هـ.

١٣٦. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢٢هـ.

١٣٧. مستخرج أبي عوانة، يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

١٣٨. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ.

١٣٩. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤٠. مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصرى، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر– مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد،وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى،١٤٢١هـ.

١٤٢. مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

١٤٣. مسند الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

١٤٤. مسند الروياني، أبو بكر محمد بن هارون الرُّوياني، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

١٤٥. مسند الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي القرشي المكي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، عام النشر: ١٤٠٠هـ.

١٤٦. المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م

١٤٧. مسند عبد الرحمن بن عوف، أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البِرْتي البغدادي القاضي الحنفي تحقيق: صلاح بن عايض الشلاحي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

١٤٨. المسند للشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريج بن معقل الشاشي، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

١٤٩. المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

١٥٠. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي– الهند، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٥١. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تنسيق: د. سعد الشثري، دار العاصمة، دار الغيث – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

١٥٢. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي،حققه أحاديثه: محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة،الطبعة الرابعة ،١٤١٧ هـ.

١٥٣. معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، المطبعة العلمية– حلب الطبعة الأولى١٣٥١هـ.

١٥٤. معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس، تحقيق، محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.

١٥٥. معاني القرآن،للإمام أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

١٥٦. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة.

١٥٧. معجم الصحابة، أبو الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق البغدادي، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

١٥٨. المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري، أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري، الدار الأثرية، الأردن – دار ابن عفان، القاهرة.

١٥٩. معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ه.

١٦٠. معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ.

١٦١. المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، ١٣٨٨هـ .

١٦٢. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.

١٦٣. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه الطبعة: الطبعة الثالثة.

١٦٤. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.

١٦٥. موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، عام النشر: ١٤٠٦هـ.

١٦٦. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ.

١٦٧. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي،دراسة وتحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبه الرشد، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

١٦٨. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

١٦٩. الناسخ والمنسوخ وتنزيل القرآن بمكة والمدينة، محمد بن مسلم بن عبد الله بن شِهَاب الزهري، رواية: أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي،تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة،الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

١٧٠. الناسخ والمنسوخ، أبو جعفر النَّحَّاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح – الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧١. الناسخ والمنسوخ، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس أبو جعفر، تحقيق د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٨هـ.

١٧٢. الناسخ والمنسوخ، هبة الله بن سلامة بن نصر المقري، تحقيق زهير الشاويش , محمد كنعان، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤.

١٧٣. الناسخ والنسوخ، قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي ، تحقيق : د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤.

١٧٤. النسخ في القرآن الكريم، مصطفى زيد، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.

١٧٥. نواسخ القرآن، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: محمد أشرف علي المليباري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٧٦. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني،تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٧٧. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب الأندلسي المالكي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي– جامعة الشارقة، بإشراف أ.د: الشاهد البوشيخي، نشر مجموعة بحوث الكتاب والسنة– كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٧٨. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار النشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

* * *

- Qutaibah, M. (1414AH). *Tafsīr Gharīb Al-Qurān*. E. RamaDHān. Beirut: Dār Maktab Al-Hilāl.
- Shaibah, A. (1409AH). *Al-Kitāb al-muSannaf fī al-aHādīth wa al-athār.* K. Al-Hūt (Ed.). Ritadh: Al-Rushd Library.
- The Permanent Committee for Islamic Research and Fatāwaa. (n.d.).*Fatāwa al-lajnah al-dā'imah.* A. Al-Dawīsh (Ed.). Riyadh: The General Presidency of Islamic Research and Iftā'.
- Zayd, M. (1408AH). Al-Naskh fī al-Qurān al-karīm (3rd ed.). Egypt: Dār Al-Wafā'.

* * *

- Al-Zahrī, M. (1418). *Al-Nāsikh wa al-mansūkh wa tanzīl al-Qurān bi Makkah wa Al-Madinah* (3rd ed.). H. Al-DHāmin (Ed.). Mu'sasat Al-Risālah.
- Al-Zarkashi, B. (1376AH). *Al-Burhān fī 'ulūm Al-Qurān.*M. Ibrāhīm (Ed).
- Al-Zarkashi, B. (1414AH). *Al-BaHr al-muHīT fī uSūl al-fiqh.* Dār Al-Kutabi.
- Al-Zarkashī, M. (1413AH). *SharH al-zarkashī.* Dār Al-'Obeikan.
- Al-Zayl'i, J. (1414). *Takhrīj al-aHādīth wa al-athār al-wāqiah fī tafsīr al-kash-shāf lī Al-Zamakhshari*. A. Al-Sa'd (Ed.). Riyadh: Dār Ibn Khuzaymah.
- Al-Zhāhirī, A. (1406AH).*Al-Nāsikh wa al-mansūkh fī al-Qurān al-karīm.* A. Al-Bandārī (Ed.).Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-Zhāhiri, A. (n.d.). *Al-Ihkām fī 'uSūl al-aHhkām*. A. Shākir (Ed.). Beirut: Dār Al-'Afāq Al-Jadīdah,
- Al-Zurqānī, M. (n.d.). *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qurān* (3rded.).MaTba'at Esa Al-Bābī Al-Halabī and his partners.
- Ibn Al-Frrā', M. (1410AH). *Al-'iddah fī uSūl al-fiqh* (2nded.). A. Al-Mubārakī (Ed.). (n.p.).
- Ibn Ashūr, M. (1884).*Al-TaHrīr wa al-tanwīr*. Tunisia: Al-Dār Al-Tunisyīah for publication.
- Ibn Hamdawayh, M. (1411AH). *Al-Mustadrak 'ala al-SaHīHayn*. M. 'aTa (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Ibn Hanbal, A. (1421AH).*Musnad al-imām Ahmad Ibn Hanbal.* Sh. Al-Rna'ūT, A. Marshad et al (Eds.).Mu'ssast Al-Risālah.
- Ismā'īl, M. (1418AH). *Takmilat Mu'jam Al-Mu'allifīn.* Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Khuzaymah, M. (1424AH). *SaHīH Ibn Khuzaymah* (3rded.).M. Al-A'zhamī(Ed.). Al-Maktāb Al-Islāmī.
- MaHmūd, M. (n.d.). *Al-'ināyah sharh al-hidāyah.* Dār Al-Fikir.
- Malik, M. (1406AH). *MūwaT' al-imām Mālīk.* M. Abdulbāqī (Ed.).Beirut: Dār IHyā' Al-Turāth Al-'arabī.

- Al-SiwūTi, J. (n.d.). *Al-Durr Al-Manthūr fi al-tafsīr bi al-ma'thūr.* A. Al-Turkī (Ed.). Cairo: Markaz Hajar for Research.
- Al-Sūdunī, Z. (1432AH). *Al-Thiqāt mimman lam yaqa' fī al-kutub al-sittah.* Sh. Al-Na'mān (Ed.). Yemen: Markaz Al-Na'mān for Research and Islamic Studies.
- Al-Sudūsī, Q. (1404AH). *Al-Nāsikh wa al-mansūkh*. H. Al-DHāmin (Ed.).Beirut: Mu'sasat Al-Risālah.
- Al-Tabarī, M. (1416AH). *Tahdhīb Al-Athār (Al-Juz' Al-Mafqūd).* A. Abdullāh (Ed.). Damascus: Dār Al-M'mūn li Al-Turāth.
- Al-Tabarī, M. (1422AH). *Jāmi' al-bayān 'an T'wīl Ayī Al-Qurān.* A. Al-Turkī (Ed.). Dār Hajar.
- Al-Tabarī, M. (n.d.). *Tahdhīb al-athār wa TafSīl al-thābit 'an Rasūl Allah min al-akhbār. M. Shākir* (Ed.).Cairo: MaTba'at Al-Madanī.
- Al-TaHāwī, A. (1415AH). *SharH mushkil al-athār.* Sh. Al-Rna'ūT. Mu'ssast Al-Risālah.
- Al-TaHāwi, A. (1416AH). *Ahkām Al-Qurān al-karīm.* S.Onāl (Ed.).Istanbul: Markaz Al-BuHuth Al-Islāmīah Al-Tabi' li Waqf Al-Deyānah *Al-Turki*.
- Al-Tirmadhī, M. (1998). *Sunnan Al-Tirmadhī.* B. Ma'rūf (Ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Tusī, M. (1413AH). *Al-MustaSfa.* M. Abdualshāfī (Ed.). Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-Uthaymīn, M. (1426AH). *SharH al- 'aqīdah al-safārīnyah.* Riyadh: Madār Al-WaTan.
- Al-WāHidī*, A.* (1415AH*). AL-Wajīz fī tafsīr al-kitāb al- 'azīz.* S. Dawūdī (Ed.). Damascus: Dār Al-Qalam, Al-Dār Al-Shamiyah.
- Al-yamāni, A.(1406AH). *Al-Tankīl bi ma fī Ta'nīb Al-Kawthari min al-abāTīl.* (2nd ed.). M. Al-Albāni , Z. Al-Shāwīsh and A. Hamza (Eds.). Al-Maktab Al-Islāmi.

- Al-Shafi‘i, Y. (1421AH).*Al-Bayān fī madhhab alimām Al-Shafī‘i.* Q. Al-Nūri (Ed.). Jeddah: Dār Al-Minhāj.
- Al-Shāmī, S. (n.d.). *Al-Mu ʻjam al-awsaT.* T. Muhammad and A. Al-Husaynī (Eds.). Cairo: Dār Al-Haramayn.
- Al-ShanqiTī, M. (1426AH) *Al- ‘dhb al-namīr min majālis Al-Shanqitī fī al-tafsīr* (2nd ed.). Kh. Al-Sabt (Ed.). Makkah: Dār ‘ālam Al-Fawā'id.
- Al-ShanqīTi, M. (n.d.). *ADHwā' al-bayān fī eDHāH Al-Qurān bi Al-Qurān.* B. Abu Zaid (Ed.). Dār ‘alam Al-Fawā'id.
- Al-Shāshī, A. (1410AH). *Al-musnad li Al-Shāshī.* M. Zayn Allah (Ed.). Al-Madinah: Maktabat Al-Ulūm wa Al-Hikam.
- Al-Shawkānī, M. (1413AH). *Nayl al-awTār*.E. Al-SabābTī (Ed.). Egypt: Dār Al-Hadīth.
- Al-Shawkāni, M. (1419AH). *Ershād al-fuHūl ela taHqīq al-Haq min ‘lm al-Usūl.* A. Enayah (Ed.). Kafr BaTna: DārAl-Kitāb Al‘arabi.
- Al-Shawkāni, M. (n.d.). *Al-Badir Al-Tāli‘ bi MHāsin min b‘d Al-Qarn Al-Sabi‘.* Beirut: Dār Al-M‘rifah.
- Al-Sheikh, M. (1399AH). *Fatāwa wa rasā'il samāhat Al-Sheikh Muhammad Ibn Ebrāhīm Ibn Abdullatif Al-Sheikh.* M. Qāsim (Ed.). Makkah: MaTba‘at Al-Hukūmah bi Makkah Al-Mukkarramah.
- Al-Shirāzi, I. (1403AH). *Al-TabSirah fī uSūl al-fīqh*. M. Hītu (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikir.
- Al-Shīrāzī, I. (1424AH). *Al-Lumma‘ fī uSūl Al-fiqh* (2nd ed.). Dār Al-Kutub Al-‘ilmīah.
- Al-Sijistānī, A. (1423AH). *Kitāb Al-MaSāHif.* M. Abduh (Ed.). Cairo: Al-Farūq Al-Hadīthah.
- Al-Sijistānī, S. (1430AH.) *Sunan abi Dawuūd.* Sh. Al-Rna'ūT and M. Ballī (Eds.). Dār Al-Risālah Al-‘ālamīyah.
- Al-SiwūTi, A. (1394AH). *Al-Etqān fī ‘ulūm Al-Qurān*. M. Ebrāhīm (Ed.). General Egyptian Book Organization.

- Al-QurTabi, M. (1994). *Al-DHarūrī fī uSūl al-fiqh.* J. Al-‘alawī (Ed.) Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Rāzī, M. (n.d.). *Al-MaHsūl*. T. FayaDH (Ed.). (n.p.).
- Al-Razī, M. (n.d.). *FaDHā'il Al-Qurān wa ma unzil min al-Qurān bi Makkah wa ma unzil bi Al-Madīnah.* Gh. Badīr (Ed.). Damascus: Dār Al-Fikir.
- Al-Rāzī, M.(1421AH).*Al-Kina wa al-asmā'. N. Al-Fāryābī (Ed.). Beirut: Dār Ibn Hazam.*
- Al-Ruyānī, M. (1416AH).*Musnad Al-Ruyānī.* A. Abu Yamānī (Ed.). Cairo: Mu'ssast QurTubah.
- Al-Sakhāwī, M. (n.d.). *Al-DHaw' Al-Lāmi ‘ li ahal al-qarn al-tāsi ‘* . Beirut: Dār Maktabat Al-Hayāt.
- Al-Sam‘āni, M. (1418AH). *Tafsīr Al-Qurān lī Al-Sam‘āni*. Y. Ebrāhīm and Gh. Ghanīm (Eds.). Riyadh: Dār Al-WaTan.
- Al-Samarqandi, N. (n.d*). BaHar al- ‘ulūm.* M. MaTraji (Ed.). Beirut: Dār Al-Fikir.
- Al-San‘ānī, A. (1403AH). *Al-muSannaf* (2nd ed.). H. Al-A'zhamī (Ed.). India: Al-Majlis Al-‘ilmī.
- Al-San‘ānī, A.(1419AH). *Tafsīr Abdulrazzāq.* M. ‘abduh (Ed.). Beirut: Dār Al- Kutub Al-‘ilmīyah.
- Al-San‘ānī, M. (n.d.) *Subul al-salām*. Dār Al-Hadith.
- Al-Sarkhasī, M. (1414AH). *Al-MabsūT*. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah.
- Al-SarSarī, S. (1407AH).*SharH mukhtasr al-rawdhah*. A. Al-Turkī (Ed.).Mu'ssast Al-Risālah.
- Al-Shāfi‘ī, A. (1403 AH). *SharH al-sunnah*. (2nd ed.). Sh. Al-Arnā'uT & M. Al-Shāwiysh (Eds.).Damascus, Bairut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-Shāfi‘ī, M. (1421AH). Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘ilmīah.
- Al-Shafī‘i, Sh. (1420AH). *EtHāf al-khīrah al-maharah bI zwā'ed al-msānīd al- ‘shrah.* Dār Al-Mishkāt (Ed.).Riyadh: Dār Al-waTan.

- Al-Naysābūrī, M. (n.d.). *SaHīH Al-imām Muslīm*. M. Abdulbāqī (Ed.). Beirut: Dār IHyā' Al-Turāth Al-'arabi.
- Al-Naysābūrī. A. (1430AH). *Al-Tafsīr al-basīT*. Group of Researchers at Al-Imam Muhammad Ibn Saud University (Ed.). Deanship of Scientific Research at Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Al-Nisā'ī, A. (1406AH). *Al-Sunnan Al-Sughrā li Al-Nisā'ī* (2nd ed.). A. Abu Ghuddah (Ed.). Aleppo: Maktab Al-MaTbu'āt Al-Islāmīyah.
- Al-Nisā'ī, A. (1421AH). *Al-SunnanAl-Kubrā*. H. Shalabī (Ed.). Beirut: Mu'ssast Al-Risālah.
- Al-QāDHī, A. (1414AH). *Musnad AbdulraHmān Ibn 'awf*. S. Al-ShalāHī (Ed.). Beirut: Dār Ibn Hazam.
- Al-QahTānī, A. (1410AH). Hāshīat muqadimat al-tafsīr (2nd ed.). (n.p.).
- Al-Qārī, A. (1422AH). *Mirqāt al-mafātīH sharH mishkāt al-maSābīH*. Beirut: Dār Al-Fikir.
- Al-Qari', H. (1408AH). Juz' fīh qirā'āt al-nabī. H. Yāsīn (Ed.). Al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat Al-Dār.
- Al-Qastalāni, A. (1323AH). *Ershād al-sārī li sharH SaHiH Al-Bukhāri* (7th ed.). Egypt: Al-Mutb'ah Al-Kubrā Al-Amiryyah.
- Al-QaTi'ī, A. (1414AH.) *Juz' al-alf dinār wa hūwa al-khamis min al-fwa'id al-muntaqat wa al-afrād al-ghrā'ib Al-Hisān.* B. Al-Badr (Ed.). Kuwait: Dār Al-Nafā'is.
- Al-Qurafī, Sh. (1994). *Al-Dhakhīrah*. M. Hijjī et al (Eds.) Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Qurashī, A. (n.d.). *Al-Jawāhir al-muDHi'ah fi tabaqat al-hanafīyah.* Karachi:Mīyr Muhammad Khutub Khanah.
- Al-Qurashī, I. (1419AH). *Jāmi' al-masānīd wa Al-Sunan Al-Hadī li Aqwam Sanan* (2nd ed.) A. Al-Duhaīsh (Ed.). Beirut: Dār KhuDHar for Printing.
- Al-QurTabi, M. (1425AH). *Bidāyat al-mujtahid wa nehāyat al-muqtaSid.* Cairo: Dār Al-Hadīth.

- Al-Mālikī, M. (1429AH). *Al-Hidāyah ila bulūgh al--nihāyah fī ʻilm maʻānī al-Qurān wa tafsīrih wa aHkāmuh wa jumal min funūn ulūmuh.* A. Al-Bushīkhī (Ed.). A group of Al-Kitab and Al-Sunnah researches at faculty of Sharī'ah and Islamic Studies in University of Sharjah.
- Al-Maqdisī, A. (1388AH). *Al-Mughnī.* Cairo Library.
- Al-Maqdisī, A. (1423AH). *RawDHat al-nāzhir wa jannat al-manāzhir fi usūl al-fiqh* (2nd ed.). Mu'ssast Al-Rayān for publication and distribution.
- Al-Maqdisi, D. (1420). *Al-AHādīth al-mukhtārah aw al-mustakhraj min al-aHadīth al-mukhtārah mimma lam yukhrijuh Al-Bukhāri wa Muslim fī SaHīHima.* (3rd ed.). A. Dahīsh (Ed.). Beirut: Dār KhuDHar for publication and distribution.
- Al-Maqrī, H. (1404AH). *Al-Nāsikh wa al-mansūkh.* Z. Al-Shāwīsh and M. Kanʻān (Eds). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-MaSrī, A. (1425AH). *Al-Jāmiʻ.* R. AbdulmuTTalib and A. Mazyad (Eds.). Dār Al-Wafā'.
- Al-Mawrdī, A. (1419AH). Al-Hawī al-kabīr fi fiqh madhhab al-imām al-shafiʻī. A. MuʻwwaDH and A. Abdalmwjūd(Eds.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʻlmīah.
- Al-Mazzī, Y. (1400AH). *Tahdhīb Al-Kamāl fī Asma' Al-Rijāl.* B. Maʻrūf (Ed.). Beirut: Mu'sasat Al-Risālah.
- Al-MuTlabi, M. (1410AH). *Al-'Um.* Beirut: Dār Al-Mʻrifah,
- *Al-NaHHas,* A.(1408AH). *Al-Nāsikh wa al-mansūkh.* M. Muhammad (Ed.). Kuwait: Maktabat Al-FalaH.
- Al-NaHHās, A. (1409AH). *Maʻānī al-Qurān al-karīm.* M. Al-Sābūnī (Ed.). Makkah: Umm Al-Qura University.
- Al-Namri,Y. (1421AH) *Al-Estdhkār*. S. ʻata and M. MuʻwwaDH (Eds). Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʻilmīah.
- Al-Nawawī, y. (1392AH). *Al-Minhāj sharH saHīH Muslim Ibn Al-Hajjāj* (2nded.). Beirut: Dār IHyā' Al-Turāth Al-ʻarabī.

- Al-Jawziyah, M.(n.d). *Al.Tibyan fī aqsām Al-Qurān.* M. Al-Faqqi (Ed.). Beirut: Dār Al-M'rifah.
- Aljurqāni, A.(1422AH). *Al-AbāTīl wa al-manākīr wa al-SiHāH wa al-mashāhīr* (4th ed.). A. Al-Fīrīwāi. (Ed.). Kingdom of Saudi Arabia: Dār Al-Samī'i.
- Al-Juwainī, A. (n.d.). *Al-TalkhīS fī uSūl al-Fiqh.* A. Al-NibālīandB. Al-'mrī (Eds.). Beirut: Dār Al-Bashā'ir Al-Islāmīyah.
- Al-Karamī, M. (n.d*.). Qalā'id al-marjān fī bayān al-nāsikh wa al-mansūkh fī al-Qurān*. S. Hasan (Ed.). Kuwait: Dār Al-Qurān Al-Karīm.
- Al-Kāsāni, M. (1406AH).*Badā'i' al-Sanā'i' fī tartīb al-sharā'i'(*2nd ed). Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-Khallāl, A. (1410AH). *Al-Sunnah*. A. Al-Zahrānī (Ed.). Riyadh: Dār Al-Rāyah.
- Al-Kharāsānī, S. (1417AH). *Al-Tafsīr min Sunan Sa'īd Ibn Mansūr.* S. Al-Hamīd. (Ed.). Dār Al-Sami'ī.
- Al-KhaTīb, B. (1981). *Al-Kawākib al-nayirāt fī ma'rifat man ikhtalaT min al-ruwāt al-thiqāt.* A. Al-Nabī (Ed.).Beirut: Dār Al-Ma'mūn.
- Al-Khazrajī, M. (1384AH). *Al-Jāmi' li aHkām Al-Qurān* (2nded.).A. Al-Bardūnī and E. ATfīsh (Eds.).Cairo: Dār Al-Kutub Al-MaSriyah.
- Al-Khitābī, H. (1351AH). *Ma'ālim al-sunan*. Aleppo: Al-MaTba'ah Al-'ilmīah.
- Al-MaHasabī, A. (1398AH). *Fihm al-Qurān wam'ānīh* (2nd ed.). Beirut: Dār Al-Kindī and Dār Al-Fikir.
- Al-Makkī, M. (1400AH). *Musnad al-shāfi'ī.* Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-Makki, M. (1427AH). *Tafsīr Al-Imām Al-Shāfi'ī* A. Al-Farrān. Kingdom of Saudi Arabia: Dār Al-Tadmurīyah.
- Al-Māliki, M. (1422AH). *Al-EntiSār li Al-Qurān.* M. Al-QaDHāt(Ed.). Amman*:* Dār Al-FatH.

- Al-Harrānī, A. (1416AH).*Majmū ʻal-fatāwa.* A. Qāsim (Ed.). Al-Madīnah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.
- Al-Harrānī, A. (n.d.). *Majmuʻat al-rasā'il wa al-masā'il.* M. RiDha (Ed.). Lajnat Al-Turāth Al-Arabī.
- Al-Haythamī, A. (1414AH). *Majmaʻ al-zawā'id wa manbaʻ al-fawā'id.* H. Al-Qudsī (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Qudsī.
- Al-Husnī, M. (1415AH). *Al- ʻwāSim wa Al-QwāSim fī al-Dhab ʻan sunnat abī al-qāsīm* (3rd ed.).Sh. Al-Arnā'uT(Ed.). Beirut: Mu'ssast Al-Risālah.
- Al-Idrīsī, M. (1982*). Fahras al-fahārīs wa al-athbāt wa muʻjam al-maʻājim wa al-mashykhāt wa al-muslsalāt* (2nd ed.). I. Abbās (Ed.).Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.
- Al-Ilbirī, M. (1423AH). *Tafsīr Al-Qurān Al- ʻazīz.* H. Ukāshah andM. Al-Kanz (Eds.). Cairo: Al-Fārūq Al-Hadīthah.
- Al-Isfrāyīnī, Y. (1419AH). *Mustakhraj abi ʻwānah.* A. Al-Dimashqī (Ed.). Beirut: Dār Al-Maʻrifah.
- Al-Ishbilī, A. (1417AH). *MukhtaSar khlāfiyāt al-bayhaqi*. Dh. Abdulkarīm (Ed.). Saudi Arabia: Al-Rushd Library.
- Al-Jarjānī, A. (1430AH). *Darj al-durar fi tafsīr al-ay wa al-suwar.* T. Al-FarHān and M. Amrīr (Eds.). Amman: Dār Al- Fikr.
- Al-Jarjānī, A. (n.d.). *Al-Kāmil fī DHuʻafā' al-rijāl* .A. Abdulmawjūd and A. MuʻawwaDH (Eds.). Beirut: Al-Kutub Al-ʻilmīah.
- Al-Jawzī, A. (1404AH). *Zād Al-Masīr fi ʻilm Al-Tafsīr* (3rd ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Al-Jawzī, A. (1423AH). Nawāsikh al-Qurān (2nd ed.). M. Al-Milibārī (Ed.). Al-Madinah: Deanship of Scientific Research at Islamic University.
- Al-Jawzī, J. (1418AH).*Al-muSaffa bi akuf ahil al-rusūkh min ʻilm al-nāsikh wa al-mansūkh* (3rd ed.). H. Al-Dhāmin(Ed.).Mu'sasat Al-Risālah.
- Al-Jawzīyah, M. (1415AH). *Zād Al-Maʻād fī Hadī Khair al- ʻibād* (27 th ed.). Beirut: Mu'ssast Al-Risālah & Kuwait: Maktabat Al-Manār Al-Islāmīyah.

- Al-Dimashqī, I. (1420). *Tafsīr Al-Qurān Al-'azhīm (*2nd ed.). S. Salāmh (Ed.). Dār Taybah for publication nd distribution.
- Al-Dimashqī, M. (1412AH). *Rad al-muhtār 'la al-dur al-mukhtār* (2nded.) Beirut: Dār Al-Fikir.
- Al-Farrā', Y. (1403AH). *Ma'ānī Al-Qurān* (3rded.). 'ālam Al-Kutub.
- Al-Firyābī, J. (1409AH). *FaDHā'il al-Qurān.* Y. Jibrīl (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Ghamarī, A. (2008). *Dhawq al-halāwah bi bayān emtinā' naskh al-tilāwh.* Dār Al-Imām Al-Nawawī.
- Al-Hanafī, A. (1414AH). *Al-FuSūl fī al-ausūl* (2nded.). Ministry of Awqaf and in Kuwait.
- Al-Hanafī, A. (n.d.). *Kashf al-asrār sharH uSūl al-bazdawī.* Dār Al-Kitāb Al-Islāmī.
- Al-Hanafī, M. (1422AH). *EKMĀL tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl.* A. MuHammad and U. Ebrāhīm (Eds.). *Al-Farū*q Al-Hadī*th* for publication and distribution.
- Al-Hanbalī, A. (1416AH). *Hāshīat* al-durrah al-muDHi'ah fi aqd Al-Firqah Al-MarDHīah (2nd ed.). (n.p.).
- Al-Hanbalī, M. (1402AH). *Lawami' al-anwār al-bahiyah wa swāTi' al-aSrār al-atharīyah li sharH al-durrah al-muDHiyah fī 'aqd al-firqah al-marDHiah* (2nd ed.). Damscus: Mu'ssast Al-Khafiqīn.
- Al-Hanbalī, M. (1418AH). *SharH al- kawkab al-munīr* (2nded.).M. Al-ZaHīlī and N. Hammād (Eds.). Maktabat Al-Obeikan.
- Al-Hanbalī, S. (1419AH). *Al-Lublāb fī 'ulūm al-kitāb*. A. Abdulmawjūd and A. Mu'awwaDH (Eds.). Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-Hanbali, Z. (1422AH). *Tafsīr Ibn Rajab Al-Hanbali.* T. Muhammad (Ed.). Kingdom of Saudi Arabia: Dār Al- 'āSimah.
- Al-Hanzhali, A. (1419AH). *Tafsīr Al-Qurān Al-'azhīm* (3rd ed.). A. Al-Taīyab (Ed.). Kingdom of Saudi Arabia: Nizār MuSTafa Al-Bāz Library.

- Al-BaSri, U.(1399AH). *Tarīkh Al-Madīnah li 'ibn Shabbah.* F. Shaltūt. Jeddah: (n.p.).
- Al-Bayhaqī, A. (1424AH). *Al-Sunnan Al-Kubrā* (3rded.). M. ‘Ta (Ed.).) Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘ilmīyah.
- Al-Bighdādī, A. (1415AH). *FaDHā'il al-Qurān*. M. Al-‘aTīah, M. Kharabah and W. Taqī Al-Dīn (Eds). Damascus, Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Bizār, A. (1988). *Musnad Al-Bizār*. M. Zayn Allah et al. (Eds.). Al-Madinah: Maktabat Al-Ulūm wa Al-Hikam.
- Al-Bukhārī, M. (1422AH).*SaHīH Al-Bukhārī. M. NaSir* (Ed.). Dār Tawq Al-Najāt.
- Al-Bukharī, M.*(*1400AH)*.Juz' al-qirā'h khalf al-imām.* F. Al-Thawrī (Ed.). Al-Maktabah Al-Salafīyah.
- Al-Bustī, M. (1393AH). *Al-Thiqāt*. Hyderabād: Dā'irat Al-Ma‘ārif Al-uthmāniīyah.
- Al-Damashqi, A. (1421AH). *Al-TaHbīr sharH al-taHrīr fī uSūl al-fīqh.* A. Al-Jibrīn et al. (Eds.). Riyadh: Al-Rushd Library.
- Al-Dāramī, A. (1412AH). *Musnad Al-Dāramī.* H. Al-Dārānī (Ed.).Kingdom of Saudi Arabia*:* Dār Al-Mughnī.
- Al-Dhahabī, M. (1382AH).*Mizān al-i ‘tidāl fī naqd al-rijāl*. A. Al-Bijāwī (Ed.). Beirut: Dār Al-M‘rifah for publication and distribution.
- Al-Dhahabī, M. (1405AH). *Siyar A ‘lām Al-Nubalā'* (3rd ed.). Sh. Al-Rna'ūT et al (Eds.) Mu'ssast Al-Risālah.
- Al-Dhahabi*,* M. (1413AH)*. Al-Kāshif fī ma ‘rifat man lahu riwāyah fī al-kutub al-sittah.* M. Al-KhaTīb (Ed.). Jeddah: Dār Al-Qīblah li Al-Thaqafah Al-Islāmīyah & Mu'ssast ‘ulūm Al-Qurān.
- Al-Dhahabi, M. (2003). *Tarīkh Al-Islām*. B. M‘rūf (Ed.). Dār Al-Gharb Al-Islāmi
- Al-Dimashqī, A. (1395AH).*Al-Murshid al-wajīz ila ‘ulūm tata ‘allaq bi al-kitāb al- ‘azīz.*T. Qulāj (Ed.). Beirut: Dār Sādir.

- Al-Andalusī, A. (n.d.). *Al-MuHalla bi al-athār*. Beirut: Dār Al-Fikir.
- Al-AnSārī, Z. (1414AH). *FatH Al-Wahhāb bi sharH manhaj al-tullāb.* Dār Al-Fikir.
- Al-ASbahānī, A. (1394AH).*Hiliat al-awliya' wa tabaqat al-aSfiya'.* Al-Sa'ādah.
- Al-ASbahānī, A. (1417AH). *Al-musnad al-mustakhraj 'ala SaHiH al-imām Muslim.* M. Al-Shāfi'ī (Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīah.
- Al-ASbahānī,A.(1419AH). *Ma'rifat al-Sahābah.* A. Al-'zāzī (Ed.).Riyadh: Dār Al-Watan for publication.
- Al-Atharī, A. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Saghīr li ruwāt al imam Ibn Jarīr Al-Tabarī.* Jordan: Al-Dār Al-Athariyah, Cairo: Dār ibn Uthmān.
- Al-Azharī, M. (1424AH.) *SharH al-zarqānī 'la muTa' al-imām mālik.* T. Sa'ad (Ed.).Cairo: Maktabat Al-Thaqāfah Al-Dīnīyah.
- Al-Baghawī, A. (1417AH). *Ma'ālim al-tanzīl* (4th ed.).M. Al-Nimar, U. DHamīriyah and S. Al-Harsh. Dār Taybah.
- Al-Baghdādī, A. (1399AH). *Tafsīr Al-Khāzin Al-Musamma li bāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl*. Beirut: Dār Al-Fikir.
- Al-Baghdādī, A. (1418AH). *Al-Nasikh wa al-mansūkh fī al-Qurān al- 'azīz wa ma fīh min al-farā'iDH wa al-sunan*(2nd ed.). M. Al-Mudayfir (Ed.). Al-Rushd Library.
- Al-Baghdādī, A. (1418AH). *Mu'jam al-Sahābah*. S. Al-MiSrātī (Ed.). Al-Madinah: Maktabat Al-Ghurabā' Al-Atharīah.
- Al-Baghdādi, A. (1422AH).*Tarīkh Baghdād.* B. M'rūf (Ed.).Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmi.
- Al-Bari'i, U. (1313AH). *Tabīyin al-Haqāiq sharH kanz al-daqā'iq wa Hashiyat al-shelbī.* Bulaq*:* Al-MaTb'ah Al-Kubrā Al-'miriyah.
- Al-BaSrī, S. (1410AH). *Musnad Abī Dawūd al-Tayālisī.* M. Al-Turkī (Ed.). Eygpt: Dār Hajar.

Arabic References

- Abdu Al-Bar, Y. (1387AH). *Al-Tamhīd li ma fī Al-MuwaTT' min al-m ʻāni wa al-asānīd.* M. Al-ʻalwī and M. Al-Bakrī (Eds.). Morocco: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- Abdulmalik, A. (1423AH).*SharH sahīh al-bukāri* (2nded.). Y. Ebrāhīm (Ed.).Riyadh: Al-Rushd Library.
- Al-ʻajlī, A. (1405AH). *Ma ʻrifat al-thiqāt min rijāl ahl al- ʻilm wa al-hadīth wa min al-DHu ʻafā' wa dhikir madhāhibuhum wa akhbāruhum.* A. Al-Bastawī (Ed.), Al-Madinah: Maktabat Al-Dār.
- Al-ʻasqalānī, A. (1419AH). *Al-maTālib al- ʻālih bi zawā'id al-masānīd al-thamāniyah.* S. Al-Shithrī (Ed.). Saudi Arabia: Dār Al-ʻāSimah and Dār Al-Ghayth.
- Al-ʻaynī, M. (n.d.). ʻ*umdat Al-Qārī' sharH saHīH Al-Bukhārī.* Beirut: Dār IHyā' Al-Turāth Al-ʻarabī.
- Al-ʻsqalāni, A. (1326AH). *Tahdhīb al- tahdhīb.* India: MaTbaʻaT Dā'iraT Al-Mʻārif Al-Nizhāmīyah.
- Al-ʻsqalānī, A. (1406AH). *Taqrīb Al-Tahdhīb.* M. ʻwwāmah (Ed.). Syria: Dār Al-Rashīd.
- Al-ʻsqalāni, A.(1415AH). *EtHāf al-maharah bi al-fwā'id al-mubtakarah min aTrāf al- ʻasharah*. Markaz Khidmat Al-Sunnah wa Al-Sīrah (Ed.). King Fahd Complex for Printing the Holy Quran.
- Al-ʻukbari, O. (n.d.). *Al-Ebānah al-kubrā*. R. Muʻti et al.(Ed.). Riyadh: Dār Al-Rāyah for publication and distribution.
- Al-Albāni, M. (1424H). *Al-Ta ʻliqāT Al-Hisān ʻla SaHīH Ibn Hibbān*. Jeddah: Dār ba Wazīr for publication and distribution.
- Al-Albānī, M. (n.d.). *Silsilat al-ahādīth al-sahihah wa shi' min fiqhiha wa fawā'idihā*. Riyadh: Maktabat Al-Ma'ārif.
- Al-Andalusī, A. (1428AH). *Al-MuHarir al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al- ʻazīz* (2nd ed.). A. Al-Fārūq et al. (Eds.). Qatar: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.

Abrogation of Quranic Verses between proponents and Opponents

Dr.Ali Jareed Al-Enzy
College of Education - Department of Islamic Studies
Northern Border University

Abstract:

This research, entitled "Abrogation of Quranic Verses between Proponents and Opponents ", discusses abrogation of Quranic verses demonstrating that abrogation has occurred in the Holy Quran. The research is divided into threesections: the first one is about the linguistic and technical meaning of abrogation, then kinds of abrogation are dealt with. Next, the the reason for abrogation is stated. The second sectionhighlights the argument put forward byscholars over whether abrogation in Quranic verses has taken place. It names those who have followed the saying of scholars, mentioning the evidence of the two groups and then the proponderant opinion. The researcher points out that most scholars approve of the occurrence of abrogation of Quranic verses except a few late scholars. The evidence was clear that it exists. They also gave consent to the occurrence of abrogation. As for the thirdsection, it states the narrations that denote the occurrence of abrogation of Quranic verses and that it exists in the Holy Quran. In thissection, the authentication (*Takhrīj*) of the stated narrations is included; they are examined on the basis of the rules of the people of Hadith. Moreover, a distinctionbetween authentic and weak hadiths is stated.In doing this, I have devoted my attention to recount what scholars have said about those narrations in terms of narration and knowledge..

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Shari'ah Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research in the campus that publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying to the established research approaches, tools and methodologies in the respective discipline.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and he won't publish the work before a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 60 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 13-font size for notes, with single line spacing.
5. Three copies must be submitted to the journal with an abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words in size.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed on the footer area of each page respectively.
2. Sources and references must be listed at the end.
3 - Sample images of the verified/edited manuscript are inserted in their respective areas.
4 - Clear pictures and graphs that are related to the research are included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic alphabet followed by the Latin characters between brackets). Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI. Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified article should be returned on a CD-ROM or via an e-mail to the journal.

VIII. Rejected article will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of his article.

Address of the journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Shari'ah Studies:

Riyadh,11432 PO Box 5701
Tel: 2582051 - Fax 2590261
www. imamu.edu.sa
islamicjournal@imamu.edu.sa

Chief Administrator

Deputy Chief Administrator
Dr. FawzanIbnAbdulrahman Al-Fawzan
Acting Rector of the University

Deputy Chief Administrator
Prof. Fahd Ibn Abdulaziz Al-Askar
Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief
Prof. Ibrahim Ibn Muhammad Qasim Al-Mayman
Vice Rector for Sharia Institutes Affairs

Editor –in- Chief
Dr. Ahmad Ibn AbdulrahmanAl-Rasheed
Associate Professor, Department of Fundamentals of Jurisprudence, College of Shari'ah

Editor –in- Chief

- **Prof. Mustafa Ibrahim Adee**
  Department of Islamic Studies, UsmanuDanfodiyo University, Nigeria

- **Prof. Hamad Ibn Ibrahim Al-Uthman**
  College of Sharia and Islamic Studies, Kuwait University

- **Prof. Ali Ibn Muhammad Al-Suwailem**
  Professor in the Department of Creed and Contemporary Doctrines, College of Fundamentals of Religion

- **Prof. Muhammad Kamal Al-Deen Imam**
  Head of Sharia Department, College of Law, Alexandria University

- **Dr. AbdulazizIbnAbdulrahman Al-Mahmoud**
  Vice Rector for Academic Affairs

- **Dr. Muhammad Ibn Khalid Al-Baddah**
  Associate Professor in the Department of Da'wa and Ihtisab, College of Da'wa and Media

- **Dr. HishamAbdulaziz Muhammad Al-Sharqawy**
  Secretary Editor of the Journal of Sharia Sciences, Deanship of Scientific Research