أخطاء أصولية لابن السُبكي في كتابه جمع الجوامع عند الزَلمي
(دراسة تحليلية مقارنة)

الطالب

شاكر عبدالحافظ زينل. أرزي

إشراف

الأستاذ المساعد/ أورهان جان بولات

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة (الماجستير)

في تخصص القانون الإسلامي (الفقه وأصول الفقه)

إلى

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا في جامعة دجلة

ديار بكر - تركيا

2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
İslam Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ez-Zelmi'ye göre Subki'nin Cemu'l-Cevâmi' Kitabındaki Usul Hataları (Karşılaştırmalı İnceleme Araştırma)

Öğrenci
Shakir Abdulhaidh Zainal. Arizy

15911017

Danışman
Orhan Canpolat.Dr .Yrd. Doç

Diyarbakır
2017

التعهد

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum " ez-Zelmi'ye göre Subki'nin Cemu'l-Cevâmi' Kitabındaki Usul Hataları (Karşılaştırmalı İnceleme Araştırma) " adlı tezin/projenin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin/projemin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Projemin … yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Öğrencinin Adı Soyadı

Shakir ARIZY

13/ 09/ 2017

KABUL VE ONAY

Shakir Abdulhafidh Zainal Arizy tarafından hazırlanan " أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع عند الزلمي (دراسة تحليلية مقارنة)" adlı Tezin/Projenin 13 / 9 / 2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**,** İslam Hukuku Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

.

Doç. Dr. İsmail CEBECİ

Yrd. Doç. Dr. Orhan CANPOLAT

Yrd. Doç. Dr. İhsan AKAY

تقرير لجنة المناقشة

في يوم الثلاثاء الموافق 13/ 09 /2017 اجتمعت اللجنة المشكلة من مجلس معهد العلوم الاجتماعية بجامعة دجلة بديار بكر، والمكونة من:

الدكتور إسماعيل جبجي/ Doç. Dr. İsmail CEBECİ (رئيساً ومناقشاً)

أستاذ مشارك– الفقه المقارن

الدكتور أورهان جانبولات / Yrd. Doç. Dr. Orhan CANPOLAT (Danışman)

أستاذ مساعد– الفقه المقارن (مشرفاً)

الدكتور إحسان آكاي/ Yrd. Doç. Dr. İhsan AKAY

أستاذ مساعد– الفقه المقارن (عضواً)

وذلك لمناقشة رسالة الماجستير المقدمة لقسم القانون الإسلامي بمعهد العلوم الاجتماعية جامعة دجلة بديار بكر، من الطالب/ **شاكر عبدالحافظ زينل أرزي**، عنوانها **أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع عند الزلمي (دراسة تحليلية مقارنة)** وبعد مناقشة علنية قررت اللجنة: (قبول الرسالة ومنح درجة الماجستير للطالب/ شاكر عبدالحافظ زينل أرزي)

الإهــداء

إلى من تحملا من أجلي الكثير من العناء علّماني الوفاء إلى أمي وأبي.

وإلى رياحين حياتي إخوتي وكل فراد أسرتي.

وإلى كل من لم يدخر جهداً لمساعدتي.

وإلى كل من يطلع على هذه الرسالة.

الشـــــكر والتقدير

أودُّ أن أقدِّم

جزيل شكري وتقديري إلى الأُستاذ الفاضل المشرف على الرسالة

الاستاذ المساعد (أورهان جانبولات)

وذلك لتسهيل مهمتي

التي ساهمت كثيرا في إنجاز هذه الرسالة.

وإلى عمادة الكلية ورئاسة قسم القانون الإسلامي (الفقه وأصول الفقه).

وإلى جامعة دجلة (DİCLE) التي فتحت أبوابها لنشر العلم.

وإلى كل من ساهم في إنجاز هذه الرسالة.

الملخص

أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع عند الزلمي

(دراسة تحليلية مقارنة)

الطالب

شاكر عبدالحافظ زينل/ أرزي

الإشراف

الأستاذ المساعد/ أورهان جانبولات

تناقش هذه الدراسة المقارنة الأصولية في أربعة عشر رأي أصوليٍ لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع الذي انتقد من قبل الزلمي بأنها أخطاء أصولية.

في الفصل الأول: ابتدأنا البحث بترجمة حياة العالمين اللذين نحن بصددهما، ثم تناولنا نبذة عن كتبهما للتعرف على مكانتهما العلمية ومعرفة تخصصهما بالعلوم.

وفي الفصل الثاني: ناقشنا في المسألة الأولى المتعلقة بتعريف الفقه الإسلامي وتطورها وبيننا بأنها مجموعة الأحكام الشرعية وليس العلم بها، ما اختاره ابن السبكي قبل القرن الثامن الهجري كان صحيحاً في حينه، وأثبتنا أن تعريف ابن السبكي للحكم الشرعي لم يكن شاملاً؛ لأنه ذكر التكليف ولم يذكر الوضع، وبيننا أن استخدم الزلمي للفظ التبديل في الرخصة أكثر صحة وأدق من لفظ التغير، ووضحنا صحة اعتراض الزلمي على تعريف العام لابن السبكي إذ لم يشمل العام العقلي والعرفي، وأن التخصيص ليس قصر العام على بعض أفراده، وإنما هو قصر حكم العام على بعض أفراده، وبيننا خطأ ابن السبكي بقوله "وحكمت المعتزلة العقل"؛ لأنهم لم يحكموا غير الخالق.

وفي الفصل الثالث: تناولنا نسخ الشرائع السابقة التي لم يذكرها ابن السبكي، وأثبت الباحث صحة أدلة الزلمي بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة الأحادية، وعدم وقوعها بالمتواترة، وبيننا صحة

رأي الزلمي بأن الاحكام الشرعية تتضمن أحكاماً في الأخبار فلا يجوز إطلاق القول بنسخها، وناقشنا خطأ ابن السبكي إذ قال بجواز نسخ القرآن بالقياس، وفي مسألة أقسام نسخ القرآن من حيث المنسوخ أثبتنا فيها صحة رأي الزلمي على جواز نسخ القرآن بالقرآن حكماً وتلاوة فقط وعلى أن يكون المنسوخ محذوفاً، وكما أن العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه لا تكون دائماً متساوية؛ إذ يجوز أن تكون علة الحكم أقوى في المقيس وقد تكون أضعف، وناقش الباحث بإن الإكراه على القتل لا يكون من موانع التكليف بخلاف ما قال ابن السبكي.

من خلال مناقشة هذه المسائل ومقارنتها بالآراء والمذهب الأصولية، أثبت الباحث صحة اعتراضات الزلمي في جميع المسائل المشار إليه، ولا يسعنا إلآ الاعتذار بالنيابة عن ابن السبكي.

Özeti

ez-Zelmi'ye Göre Subki'nin Cemu'l-Cevâmi' Kitabındaki Usul Hataları (Karşılaştırmalı İnceleme Araştırma)

Öğrenci

Shakir Abdulhafidh Zainal Arizy

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Orhan Canpolat

Bu karşılaştırmalı usul araştırması İbn Sübkî'nin Cem'u'l-Cevâmi' adlı eserinde bulunan ve ez-Zelmî tarafından usûl hataları olarak görülen on dört usûlî görüşü tartışmaktadır.

Birinci bölümde araştırmamızın konusu olan her iki âlimin hayatını inceledik ve onların ilmî yetkinliklerini ve ilimlerdeki uzmanlıkları bilmek adına kitaplarından bir nebze sunduk.

İkinci bölümün İslam fıkıh tanımıyla ilgili olan birinci başlığında fıkhın şer'i hükümlerin toplamı olduğunu sadece onları bilmekten ibaret olmadığını ispat ettik. (İbn Sübkî'nin hicrî VIII. asırdan önce seçtiği tanım kendi dönemine göre sahih bir tanımdır) İbn Sübkî'nin şer'i hüküm tanımının kapsayıcı olmadığını delillendirdik. Çünkü İbn Sübkî tanımda "teklif" sözcüğünü zikretmiş fakat "vaz'" sözcüğünü zikretmemiştir. Ayrıca el-Zelmî'nin azîmet ve ruhsat konusunda zikretmiş olduğu tebdîl sözcüğü tağyîr sözcüğünden daha sahihtir. ez-Zelmî'nin İbn Subkî'nin el-âm tarifine yapmış olduğu itirazın yerinde olduğu tespit ettik. Çünkü âm sözcüğü hem aklî hem de örfi âmı kapsamaktadır. Aynı şekilde tahsîsin âmın değil de âm hükmünün bazı efradına kasrından ibaret olduğu tespit ettik. İbn Sübkî'nin "Mutezile aklı hakem kılmıştır" sözünün hatalı olduğunu da tespit ettik. Çünkü Mutezile Allah'ın dışında hiç kimseyi hakem kılmamaktadır.

Üçüncü bölüm İbn Sübkî'nin eserinde zikretmediği geçmiş şeriatların neshini ele almaktadır. ez-Zelmî'nin Kur'an'ın ahad sünnetle nesih olunmayacağının ve mütevatir hadisle de böyle bir şeyin vaki olmadığının delillerini ispat ettik. Yine ez-Zelmî'nin şer'i hükümler, içerisinde haberi hükümleri barındırmaktadır dolayısıyla şer'i hükümlerin mutlak olarak nesh edilebilir sözü doğru değildir görüşünü ve ayrıca İbn Sübkî'nin Kur'an'ın kıyas ile nesh edilebilir sözünün yanlışlığını da ispat ettik. Mensûh bakımından Kur'an'ın nesh kısımları meselesi ele alınmış ve orada ez-Zelmî'nin

mensûhun hazfedilmesi şartıyla Kur'an'ın Kur'an ile sadece tilavet ve hüküm açısından nesh edilebilir görüşünün sıhhatini tespit ettik. Aynı şekilde ez-Zelmî'nin makîs ve makîsun aleyh arasındaki müşterek illet daima eşit değildir sözünün de doğruluğunu ispat ettik. Çünkü hüküm illetinin makîste daha kuvvetli bazen de daha zayıf olması caizdir. Yine İbn Sübkî'ye muhalif olarak öldürmeye zorlanan kişinin mükellef sayıldığını tespit ettik.

Sonuç olarak bu meseleleri farklı görüşler ve usûl ekolleri arasında karşılaştırmalı olarak incelediğimizde ez-Zelmi'nin söz konusu bütün itirazlarında haklı olduğunu gördük.

Abstract

Legitimacy errors of Ibn al-Sabki in his book Jame'a AL_Jawame'a to Zalmi (Comparative analytical study)

student

Shakir Abdulhafidh Zainal Arizy

Supervisor

As. prof. Orhan Canpolat

This study discusses the fundamentalist comparison in fourteen fundamentalist views of Ibn al-Sabki in his Ja'aa AL-Jwame'a, which was criticized by al-Zalmi as fundamentalist errors.

In the first chapter: The research began translating the lives of the two.

savant, and then a brief description of their books to know their scientific status and knowledge of their specialization in science.

In the second chapter, the comparative research discusstion in the first case concerning the definition of Islamic jurisprudence and proved that its set of legitimate rulings, rather than the knowledge of them, what was chosen by Ibn al-Sabki before the eighth century AH was correct at the time. The research proved that the definition of Ibn al-Sabki was not comprehensive, Because he mentioned the commissioning and did not mention the situation, The research discussed the mistake of Ibn al-Sabki saying "The Mu'tazil governed the mind" because they did not rule exept the Creator, The research proved that the perpetrator was forced to murder, contrary to Ibn al-Subki's,The research proved that the term of the switch used by al-Zalmi was more valid than the term change in the determination and the permition, The research proved the validity objection of general definition for Al-Zalmi's than Ibn al-Sabki, as the genral it did not include the mental and customary.

In the third chapter: research has proved that the specification is not the limite the genral on some of its members, but is the limite genral rule on some of its members، The research took the previous versions of the legitimate which Ibn al-Subki did not mention. The research proved al-Zalmi's evidence that it is not permissible to supersede the Qur'aan by unilateralism Suna, and not occur frequently, The research proved the validity of Zalmi's opinion that the provisions of the legitimate include provisions in the news It is not permissible to say the words by superseding them, The research proved the error of Ibn al-Sabki, saying that it is permissible to supersede the Qur'aan by

analogy. The research discussed the matters of the sections of the Qur'an supersede in terms of the superseded, confirming the validity of al-Zalmi's view that the Qur'aan should be superseded only in ruling and reading, and that the superseded one should be deleted, As the research proved the correct of al-Zalmi said that the common problem between the AL-Makees and AL-makees-Aleehi is not always equal, since it is permissible for the ruling to be stronger in the AL-makees and may be less.

By discussing these issues and comparing them with fundamentalist views and doctrines, the research proved the validity of Al-Zalmi's objections in all the matters referred to, and we can only apologize on behalf of Ibn al-Sabki.

قائمة الرموز المستخدمة

ت	الكلمات المختصرة	الرمز
1	السنة الهجرية	هـ
2	السنة الميلادية	م
3	سنة الوفاة	ت
4	بدون دار النشر	(د. ن)
5	بدون رقم الطبعة	(د. ط)
6	بدون رقم الطبعة وسنة الطباعة	(د. ط. س)
7	بدون سنة الطباعة	(د. س)
8	بدون دار النشر ورقم الطبعة وسنة الطباعة	(د. ن. ط. س)
9	الصفحة	ص
10	المجلد	ج

المحتويات

التعهد.....أ

KABUL VE ONAY .....ب

تقرير لجنة المناقشة .....ج

الإهـداء ..... د

الشـــكر والتقدير .....هـ

الملخص باللغة العربية .....و

الملخص باللغة التركية .....ح

الملخص باللغة الانجليزية ..... ي

قائمة الرموز المستخدمة .....ل

المحتويات ..... م

مُـقدَمة.....1

الفصل الأول

مسيرة حياة العلمين في خدمة الدين 6

المبحث الأول: حياة ابن السبكي 7

المطلب الأول: مولده، ونسبه 7

المطلب الثاني: شيوخ ابن السبكي.....8

المطلب الثالث: تلاميذ ابن السبكي 11

المبحث الثاني: كتب ابن السبكي في خدمة الشريعة الإسلامية.....14

المطلب الأول: أهمية كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه 14

المطلب الثاني: خلاصة عن كتب ابن السبكي 20

المبحث الثالث: حياة الزلمي.....27

المطلب الأول: مسيرته في طلب العلم 27

المطلب الثاني: قيمة كتبه في المناج الجامعية، وفاته 34

المبحث الرابع: كتب الزلمي في خدمة الشريعة الإسلامية والقانون 35

الفصل الثاني

الاختلاف الأصولي في التعاريف 41

المبحث الأول: الاختلاف في تعريف الفقه بين ابن السبكي والزلمي 43

المطلب الأول: تعريف الفقه اصطلاحاً 44

المطلب الثاني: تعريف الفقه عند ابن السبكي، وبيان المحترزات التعريف 52

المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي 54

المبحث الثاني: الاختلاف في تعريف حكم الشرعي 62

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي 62

المطلب الثاني: اعتراض الزلمي على تعريف ابن السبكي والموازنة بينهما 63

المطلب الثالث: أنواع الحكم الشرعي 67

المطلب الرابع: الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، الفرق بين الحكم الشرعي عند الأصوليين والفقهاء 71

المبحث الثالث: مسألة امتناع تكليف المكره 75

المطلب الأول: التعريف بالأهلية وعوارضها 75

المطلب الثاني: تعريف الإكراه 76

المطلب الثالث: أركان الإكراه وشروطه 78

المطلب الربع: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي 79

المطلب الخامس: الإكراه على القتل وأثره 82

المبحث الرابع: العزيمة والرخصة 91

المطب الأول التعريف بالعزيمة والرخصة 91

المطب الثاني: اعراضات الزلمي على تعريف ابن السبكي للرخصة و الموازنة بينهما 93

المطب الثالث: أقسام الرخصة 98

المبحث الخامس: الاختلاف في تعريف العام 102

المطلب الأول: تعريف العام لغة 102

المطلب الثاني: تعريف العام في الاصطلاح عند السبكي 103

المطلب الثالث: اعتراض الزلمي على التعريف 105
المطلب الرابع: الموازنة بين تعريف ابن السبكي والزلمي 108
المبحث السادس: الاختلاف في تعريف التخصيص 111
المطلب الأول: تعريف التخصيص..... 111
المطلب الثاني: أنواع المخصص..... 114
المطلب الثالث: اعتراضات الزلمي على تعريف السبكي للتخصيص ومناقشتها 117
المطلب الرابع: الفرق بين التخصيص والنسخ..... 119
المبحث السابع: مسألة تحكيم العقل عند المعتزلة 122
المطلب الأول: تعريف بالمعتزلة 122
المطلب الثاني: الموازنة في مسألة تحكيم العقل بين ابن السبكي والزلمي..... 126
المطلب الثالث: الأدلة ومناقشتها..... 126
المطلب الرابع: مسألة فلاسفة المعتزلة..... 129

الفصل الثالث

الاختلاف الأصولي في المسائل القرانية 134
المبحث الأول: مسألة نسخ القرآن 135
المطلب الأول: تعريف النسخ لغة واصطلاحا 135
المطلب الثاني: الاختلاف بين ابن السبكي والزلمي في تقسيم النسخ والموازنة..... 136
المطلب الثالث: ما ينسخ ولا ينسخ، ونسخ الشرائع السابقة..... 138
المطلب الرابع: اختلاف العلماء بما ينسخ بالقرآن وما ينسخ القرآن به..... 141
المبحث الثاني: الاختلاف في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة 143
المطلب الأول: الاختلاف في نسخ القرآن بالسنة المتواترة 144
المطلب الثاني: اختلف الأصوليين في مسألة نسخ القرآن بسنة الآحاد 150
المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي 152
المبحث الثالث: مسألة نسخ الأحكام الشرعية 159
المطلب الأول: الموازنة الزلمي وابن السبكي ولزلمي 160

المطلب الثاني: اختلاف الأصوليين في نسخ أخبار الأحكام الشرعية 161
المطلب الثالث: نسخ الأحكام الشرعية بالعقل..... 167
المبحث الرابع: مسألة النسخ بالقياس 171
المطلب الأول: حجية القياس والعلة المنصوصة والمستنبطة 171
المطلب الثاني: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في مسألة نسخ القرآن بالقياس..... 174
المطلب الثالث: الاختلاف نسخ النص أو الإجماع بالقياس 176
المطلب الثالث: الاختلاف نسخ القياس بالقياس..... 181
المبحث الخامس: مسألة تقسيم نسخ القرآن باعتبار المنسوخ، إلى منسوخ الحكم والتلاوة، ومنسوخ التلاوة، ومنسوخ الحكم..... 185
المطلب الأول: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في اقسام النسخ باعتبار المنسوخ 186
المطلب الثاني: اختلاف العلماء في المنسوخ حكم دون التلاوة، وتلاوة دون الحكم 189
المطلب الثالث: الأدلة ومناقشتها من قبل الزلمي 192
المبحث السادس: الاختلاف في تعريف القياس 199
المطلب الأول: اختلاف العلماء في تعريف العلة 199
المطلب الثاني: تعريف القياس، وأركانه، وشروطه 200
المطلب الثالث: الموازنة بين تعريف ابن السبكي والزلمي..... 203
المطلب الرابع: الموازنة بين السبكي والزلمي باعتبارعلة القياس 204
المطالب الخامس: اختلف الأصوليون في مسالة التفريق بين العلة والسبب..... 206
المبحث السابع: مسألة الفرق بين الفرض والواجب 209
المطلب الأول: تعريف الفرض والواجب في اللغة 210
المطلب الثاني: تعريف الفرض والواجب في الاصطلاح 210
المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في مسألة ترادف الفرض والواجب، وهل أنه خلاف لفظي؟..... 211
المطلب الرابع: الاختلاف بين الأصوليين بين الفرض والواجب 213
الخاتمة 220
فهرس المصادر والمراجع..... 222

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واستن بسنته إلى يومنا هذا وإلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الناظر في مسيرة العلم منذ بدء الخليقة يجدها مبنياً على التجربة والخطأ في غالبية مسائله، فالمرء يتعلم من أخطائه وهفواته وزلاته، فكان آدم عليه السلام أول من تحمل تبعة خطأه، قال تعالى: ﴿ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾[1]، وإن كان عصيانه هذا لم يكن عن تحدٍ أو إصرار منه على الخطيئة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾[2]، لكنه بقي مطالبًا أن يدفع ثمن ذلك، ثم ما لبث أن تعلم من خطأه، وتاب الله عليه، ومنذ ذلك الحين، والأخطاء ترِدُ على ابن آدم، ومنذ ذلك الحين، كانت تلك الأخطاء يتم استدراكها على أصحابها، فإما أن تُستدرك بوحي أو كرامة كما هو الحال مع الأنبياء والأولياء، أو تستدرك من إخوتهم في الإنسانية، وما زال هذا دأب البشرية وسيبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ولم يكن ذلك حكرًا على علم دون آخر، أو تجربة دون أخرى، أو مجال دون آخر، بل شمل ذلك كافة المجالات، وباستثناء ما أوحى الله تعالى به ووعد بحفظه، فمصدرها جهة متعالية عن التجربة والخبرة البشرية، التي إنما تكون تراكمية وليست منطلقة من مصدر لا يطرأ عليه الجهل أو الخطأ.

وعليه فإن علماء الإسلام كانوا هم أولى الناس بتدارك أخطاء بعضهم البعض، وهفوات بعضهم البعض، وزلات بعضهم البعض، فلا عصمة لأحد إلا من عصمه الله، وليس ذلك إلا

---

[1] سورة طه، الآية: 12.

[2] سورة طه، الآية: 15.

للأنبياء عليهم الصلاة والسلام في أمور الدين، أما سواهم فلا، فاستدرك بعضهم على بعض، حتى يتم تنقيح وتنقية وغربلة الأفكار والروايات والاستنتاجات فنصل إلى أقربها إلى الحق، ولا غرو أن ذلك هو مطلب كل عالم من علماء الإسلام، فإن أخطأ فلا منطق يستدعي الاستمرار على ذلك الخطأ إن ثبت أنه خطأ فقط لأن القائل به فلان الفلاني، العالم المشهود له بالعلم، فقد قررنا مسبقًا كمسلمين وقبله كعقلاء ألا عصمة لبشر خلا الأنبياء عليه السلام.

ومن هذا المنطلق قام الشيخ مصطفى الزلمي بدراسة منهج الإمام السبكي وأقواله في كتابه الفذ (جمع الجوامع)، وركز جل اهتمامه على الأخطاء الأصولية التي وقع فيها –من وجهة نظر الزلمي–، فدرسها دراسة ناقدة فاحصة إيماناً منه بأهمية هذا الكتاب، وذلك أن معظم طلبة العلم والعلماء في مدارس كوردستان الدينية وغيرها من المناطق في العالم الإسلامي يعتمدون على هذا الكتاب، ويعدونه من كتب القمة، والتي لا يوثق بعلم المتخرج منها ما لم يكن متمكنًا في هذا الكتاب الأصولي، فاستخرج منها –الزلمي– ما شاء الله أن يستخرجه، ووضعها في كُتيب صغير أسماه (أخطاء ابن السبكي في كتابه جمع الجوامع). وكان ما كان من انتقاد الكثير من المشايخ والعلماء للشيخ الزلمي كونه يريد أن ينتقد كتابًا قد سارت عليه جموع كثيرة منذ مئات السنين، واعتبرته كتابًا من أعظم الكتب في الأصول، وهذا ما لم ينكره الشيخ الزلمي رحمه الله، لكنه قد قرر مسبقًا بأن الإمام السبكي كغيره من البشر من الممكن أن يطرأ عليه الخطأ، فناقش كتابه هذا، وانتقد بعض ما توصل إليه، مع الاعتراف بمكانة هذا الإمام وهذا الكتاب.

مشكلة البحث:

إن المشكلة التي واجهت الباحث هي قلة المصادر التي قد تعين على التقييم والترجيح بين قول الإمام السبكي والشيخ الزلمي، فإن الباحث كان بحاجة إلى الاحتكام إلى مصادر ومراجع تؤيد وتشرح قول الشيخين لكي يستطيع من خلالها الحكم على قول أحدهم بالصواب أو الخطأ، فكان ذلك تحديًا واجه الباحث لم يكن بدٌّ من مواجهته.

ومن أبرز الأسئلة التي تطرق إليها الباحث:

1. ما أهمية هذا الكتاب؟ وما أثره في الساحة العلمية؟

2. ما هي المسائل الأصولية التي تطرق إليها الشيخ الزلمي وانتقدها على الإمام السبكي –رحمهما الله–؟

3. كم عدد المسائل التي أصاب فيها الزلمي في انتقاده وتصويبه، وكم مسألة أخطأ فيها؟

4. ما هي الفائدة التي يمكن أن يخرج بها البحث بعد التقييم والترجيح بين هذه الأقوال؟

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. بيان عدد المسائل التي تطرق لها الزلمي رحمه الله، ومدى تأثيرها في المسائل الفقهية.

2. بيان المسائل التي أصاب فيها الزلمي رحمه الله في استدراكه على الإمام السبكي.

3. الترجيح بين الشيخين في المسائل المختلف فيها بينهما.

أهمية البحث:

إن أي طالب علم في كوردستان وفي جل المناطق التي تتبع الفقه الشافعي لا يخفى عليه أهمية هذا الكتاب في تكوين البناء العلمي لدى علماء المسلمين، ويعد ركيزة مهمة لفهم النصوص واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، فبمجرد أن يتم انتقاده واستدراكه من قِبل عالمٍ بمكانة الشيخ الزلمي رحمه الله يحتم على الباحثين أن يوازنوا ويقيموا ويعيدوا النظر مرة أخرى في كتاب أصولي مهم ككتاب الإمام السبكي رحمه الله، وهذا لا يعني إلغاءه، بل الوقوف على مدى صحة الادعاءات التي تطرق إليها الشيخ الزلمي، فالدراسات الأصولية تنبثق عنها أحكام فقهية، والأمر المتعلق بدين وهو خطير، فلا بد إذن من الحيطة والحذر وعدم إهمال أي إشارة لوجود خطأ ما في طريقة استنباط الأحكام الفقهية التي نتعبد الله تعالى بها.

منهج البحث:

1. المنهج الاستقرائي: اعتمد الباحث أولًا على المنهج الاستقرائي بجمع المادة العلمية لكل من الشيخين، وتهيئتها للمقارنة والتحليل.

2. المنهج المقارن: وبهذا المنهج عمد الباحث إلى المقارنة بين القولين، أي قولي الإمام السبكي والشيخ الزلمي، والمقابلة بينهما، وعرضهما على الحقائق والأدلة الأصولية التي دأب عليها علماء الإسلام حتى يومنا هذا.

3. المنهج التحليلي: وبعد الانتهاء من المقارنة بينهما، قام الباحث بتحليل كل قول على حدة، وذلك للخروج بأفضل قول من بين هذا الأقوال مع مناقشتها وذكر السبب من وراء الترجيح.

الدراسات السابقة: ومن الدراسات السابقة لم تقع يد الباحث إلا على كتاب قد ألفه حسن خالد مصطفى محمود المفتي، والذي أسماه مؤلفه (نقد أسلوب الزلمي ونقض اعتراضاته على مسائل من كتاب جمع الجوامع لابن السبكي) حاول حسن خالد المفتي الرد على بعض انتقادات الزلمي على ابن السبكي، إلا أن ردوده كانت متعلقة بأسلوب الزلمي دون الغوص داخل المحتوى العلمي لانتقادات الزلمي على مسائل جمع الجوامع، إذ انه لم يوفق بنظر الباحث لانتقاده أسلوباً واستخدمه في الوقت ذاته، والابتعاد عن المهنية العلمية، أما دراسة الباحث التي هو بصددها الآن فهي دراسة تتعلق بالجانب العلمي، وإبراز تلك الانتقادات وبيان مدى صحتها من عدمها.

الفصل الأول

مسيرة حياة العالمين في خدمة الدين

المبحث الأول: ترجمة حياة ابن السبكي، وشيوخه، وتلاميذه.

المبحث الثاني: نبذه عن كتب ابن السبكي.

المبحث الثالث: ترجمة حياة ابن الزلمي.

المبحث الرابع: نبذه عن كتب ابن الزلمي.

الفصل الأول

مسيرة حياة العالمين في خدمة الدين

سنتناول في هذا الفصل مسيرة حياة العلمين وبذلهم في طلب العلم لخدمة الدين، وتتلمذهما على يد كبار علماء عصرهما، لكي تشرق شمسهما في شتى علوم الشريعية الإسلامية، وذلك بتصتيف كلا العالمين ما يزيد عن الخمسين كتاباً، توجه طلب العلم نحوها بالدراسة لها، حتى أضحت تدرس كتبهما في الجامعات؛ لدقتها وسلالتها ووضوح عباراتهما، لذا كان حرياً بنا التطرق الجانب من حياتهما لإنصاف العالمين التعرف إليهما من قرب، مما يسهل الدراسة التي نحو بصددها، وفيه المبحث الآتية.

المبحث الأول

ابن السبكي

هو عالم بن عالم، فابن السبكي كان من كبار علماء المسلمين في القرن الثامن الهجري، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: مولده، ونسبه

اسمه: هو "عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، تاج الدين أبو نصر السبكي، الخزرجي الأنصاري، الشافعي، قاضي القضاة" [1].

مولده: اختلف المؤرخون في سنة ولادة تاج الدين السبكي على قولين رئيسين:

القول الأول: ذهب ابن حجر، وابن العماد؛ إلى أنه ولد سنة (727هـ) [2].

القول الثاني: وذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ مولده كان سنة (728هـ)، وهذا ما اختاره كل من الذهبي، الصفدي، ابن رافع [3].

---

[1] ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، (تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فوافق للمطبوع، ج 7\ ص 385. وينظر: صلاح الدين الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي **الوافي بالوفيات**، (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت–لبنان، 1420هـ–2000م، ج 19\ ص 210. **وابن رافع**، محمد بن هجرس، **الوفيات**، (تحقيق: صالح مهدي عباس، وبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، 1402هـ، ط 1، ج 2\ ص 362–363.

[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، (تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية)، صيدر آباد–الهند، 1392هـ–1972م، ط 2، ج 3\ ص 232–233، وابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (تحقيق: محمود الأرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق–سوريا وبيروت–لبنان، 1406 هـ–1986م، ط 1، ج 1\ ص 66.

[3] ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، **المعجم المختص بالمحدثين**، (تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق)، الطائف–السعودية، ط 1، 1408هـ–1988م، ص 152، والصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 19\ ص 210. وابن رافع، **الوفيات**، ج 2\ ص 364.

والأرجح إلى الصواب هو القول الثاني؛ لأن الإمام الذهبي هو شيخ تاج الدين، وصديق تقي الدين –والد السبكي–، فكون الذهبي شيخاً للسبكي وصديقاً لوالده؛ يؤيد ذلك أن الذهبي قد سمع تاريخ مولد السبكي منه شخصياً أو من أبيه. ومن جهة أخرى، فقد يكون السبكي مطلعاً على هذه المعلومة سيما وأنه قد ذكر (المعجم المختص) في مصنفات شيخه الذهبي، إذ لو كان شيخه مخطئاً في مولده؛ لبيّن السبكي ذلك.

نسبه: للإمام تاج الدين نسبتين، وهما:

1. السبكي: ويأتي ذلك نسبة إلى قرية (سُبك العبيد) قرية بمصر [1].

2. الخزرجي الأنصاري: وذلك نسبة إلى قبيلة الخزرج من الأنصار، وتأتي هذه النسبة بنقل من السبكي نفسه من خط جده؛ إذ يقول: "نقلت من خط الجد –رحمه الله–نسبتنا معاشر السبكية إلى الأنصار رضي الله عنهم، وقد رأيت الحافظ النسابة شرف الدين الدمياطي –رحمه الله–يكتب بخطه للشيخ الإمام الوالد –رحمه الله–الأنصاري الخزرجي"[2].

المطلب الثاني: شيوخ ابن السبكي

إن السبكي –رحمه الله–لم يكن والده الإمام تقي الدين مصدره الوحيد في كسب العلوم والمعارف، بل ألقى به والده في حجر العلماء مبكراً ليأخذ من علومهم ومعارفهم، بغية تنمية ثقافته وفكره، وتكوين شخصيته وتقويتها من الصغر. لذا، فإن أشهر مَن تتلمذ عليهم الشيخ السبكي في بداية نشأته في مصر كان على هؤلاء المشايخ الجهابذة [3]:

---

[1] ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **لب اللباب في تحرير الأنساب**، دار صادر، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ص 132.

[2] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ–1993م، ج 10\ ص 91.

[3] ينظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج 3\ ص 233، وابن رافع، **الوفيات**، ج 2\ ص 263.

1. "يحيى بن يوسف بن أبي محمد بن أبي الفتوح المقدسي ثم المصري أبو زكريا (ت737هـ)" [1].
2. "عبد المحسن بن أحمد بن محمد بن علي بن محمود المحمودي أمين الدين أبو الفضل المعروف بابن الصابوني المصري، (ت736هـ)" [2].
3. "الشيخ الإمام، العالم، العلامة، الحافظ، البارع، الأديب فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد ابن أحمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن سيد الناس (ت734هـ)" [3].

كما وقد سمع السبكي –رحمه الله–عن علماء آخرين في دمشق عندما تولى والده قضاء الشام في سنة (739هـ) [4]، وقد أجازوا السبكي –رحمه الله–كثير منهم، كما وأذنوا له بالإفتاء في حين لم يكن متجاوزاً (18) من عمره [5]، وإليك عرض أهم من تتلمذ عليهم السبكي –رحمه الله–في الشام:

1. "زينب بنت أحمد كمال الدين ابن عبد الرحيم بن عبد الواحد بن أحمد المقدسية، شيخة مشيخة مسندة المتوفاة سنة (740هـ)" [6].
2. "المِزّي: يوسف بن الزَّكي بن عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن عبد الملك ابن علي بن أبي الزهر الكلبي القُضاعي الدمشقي المتوفى سنة (742هـ)" [7].

---

[1] المصدر نفسه، ج 6\ ص 200.

[2] الفاسي، محمد بن أحمد بن علي، **ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد**، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ–990م، ج 2\ ص 151 –152.

[3] الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك ، **أعيان العصر وأعوان النصر**، (تحقيق: علي أبو زيد، ونبيل أبو عشمة، ومحمد موعد، ومحمود سالم محمد)، دار الفكر المعاصر، بيروت– ودمشق– ، ط 1، 1418هـ–1998م، ج 5\ ص 201–205.

[4] ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، ج 4\ ص 302.

[5] ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج 3\ ص 233.

[6] الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، ج 2\ ص 390.

[7] ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 10\ ص 241–395.

3. "أبو حيان: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان النفزي الأندلسي الجياني الأصل المتوفى سنة (745هـ)" [1].

فقد كان الإمام أبو حيان شيخ السبكي في علم النحو واللغة، وهذا ما صرّح به السبكي نفسه، إذ قال: "شيخنا وأستاذنا أبو حيان؛ شيخ النحاة، العلم الفرد، والبحر الذي لم يعرف الجزر؛ بل المد، سيبويه الزمان، والمبرد إذا حمي الوطيس بتشاجر الأقران، وإمام النحو الذي لقاصده منه ما يشاء ولسان العرب الذي لكل سمع لديه الإصغاء" [2].

4. ابن النقيب: محمد بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن نجدة ابن حمدان الدمشقي الشافعي قاضي القضاة شمس الدين أبو عبد الله ابن النقيب، المتوفى سنة (745هـ) [3].

وقد قال تاج الدين السبكي عنه: "أما شيخنا ابن النقيب قاضي القضاة بحلب، ثم مدرس الشامية وصاحب النووي، وأعظم بتلك الصحبة رتبة عَلية، وله الديانة والعفة والورع الذي طرد به الشيطان وأرغم أنفه. وكان من أساطين المذهب، وجمرة نار ذكاء إلا أنها لا تتلهب" [4].

5. الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني الأصل، الحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، المتوفى سنة (748هـ) [5].

قال عنه تلميذه ابن السبكي: "شيخنا وأستاذنا الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله التركماني الذهبي محدث العصر، أستاذنا أبو عبد الله فبصر لا نظير له، وكنز هو

---

[1] المصدر نفسه، ج 9\ ص 276-279.

[2] المصدر نفسه، ج 9\ ص 276-279.

[3] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **معجم الشيوخ**،(تحقيق: بشار عواد، ورائد يوسف العنبكي، ومصطفى إسماعيل الأعظمي)، دار الغرب الإسلامي، 2004م، ط 1، ص 381.

[4] المصدر نفسه، ص 382.

[5] ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 5\ ص 65-68.

الملجأ إذا نزلت المعضلة، إمام الوجود حفظاً، وذهبُ العصر معنى ولفظاً، وشيخ الجرح والتعديل، ورجل الرجال في كل سبيل، كأنما جمعت الأمة في صعيد واحد فنظرها ثم أخذ يخبر عنها أخبار من حضرها" [1].

وإن للإمام الذهبي دور كبير في نشأة السبكي العلمية؛ إذ يقول ابن السبكي: "وهو الذي خرجنا في هذه الصناعة وأدخلنا في عداد الجماعة جزاه الله عنا أفضل الجزاء" [2].

المطلب الثالث: تلاميذ ابن السبكي

مرَّت حياة السبكي جُلّها في التدريس والتصنيف والإفتاء، فتتلمذ على يديه جمع غفير من طلاب العلم، وكما تخرَّج علماء وفقهاء على يديه، ولكثرة أولئك الذين نشأوا نشأة علمية على يديه، ونهلوا من معارف ابن السبكي وعلومه؛ سنذكر أهم أولئك العلماء وأبرزهم على النحو الآتي:

1. الغزي: "محمد بن خلف بن كامل بن عطاء الله الإمام العلامة القاضي شمس الدين أبو عبد الله الغزي ثم الدمشقي، مولده سنة ست عشرة وسبعمائة بغزة، توفي في شهر رجب سنة سبعين وسبعمائة ودفن بتربة السبكيين" [3]، وقد قال عنه ابن السبكي: "رفيقي في الطلب، وجمع كتاباً نفيساً على الرافعي يذكر فيه مناقب الرافعي بأجمعها، أنا سميته ميدان الفرسان، فإنه سألني أن أسميه له، وكان يقرأ عليَّ غالب ما يكتبه فيه، ويسألني عما يشكل عليه، فلي في كتابه هذا كثير من العمل، وبالجملة لعلنا استفدنا منه أكثر مما استفاد منا "[4].

---

[1] ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 9\ ص 99-100.

[2] المصدر نفسه، ج 9\ ص 101.

[3] ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 9\ ص 155، وينظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد، **طبقات الشافعية**، (تحقيق: الحافظ عبد العليم خان)، دار عالم الكتب – بيروت-لبنان، ط 1، بدون تاريخ موافق للمطبوع، ج 3\ ص 165.

[4] ابن السبكي، طبقات لشافعية الكبرى، ج 9\ ص 155.

2. ابن سند: " محمد بن موسى بن محمد بن سند بن تميم الإمام العالم الحافظ شمس الدين أبو العباس اللخمي المصري الأصل الدمشقي المعروف بابن سند مولده في ربيع الأول سنة تسع وعشرين وسبعمائة، وتوفي في صفر سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة ودفن بمقبرة الصوفية" [1].

ويقول ابن شبهة عنه: "وصحب القاضي تاج الدين ولازمه، وكان يقرأ عليه تصانيفه في الدروس، وقرأ عليه السيرة النبوية بالجامع، وولاه وظائف، وناب في الحكم عن القاضي سري المالكي، ثم عن القاضي ولي الدين نحو خمس سنين" [2].

3. زين الدين أبو حفص: وهو "عمر بن مسلم بن سعيد بن عمر بن بدر بن مسلم، الإمام العلامة الأوحد، المفنن الفقيه، المحدث المفسر، الواعظ زين الدين أبو حفص القرشي الملحي الدمشقي. ولد في شعبان سنة أربع وعشرين وسبعمائة، توفي معتقلا بقلعة دمشق في ذي الحجة سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة ودفن بالقبيبات "[3].

ويقول ابن شبهة: "وكان القاضي تاج الدين هو الذي أدخله بين الفقهاء فلما حصلت له المحنة كان ممن قام عليه" [4].

4. العَيزري: " محمد بن محمد بن الخضر بن شمري الزبيري الأسدي العيزري، نزيل غزة، ولد في ربيع الآخر سنة أربع وعشرين وسبعمائة، وتوفي في ذي الحجة سنة ثمان

---

[1] ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3\ ص 178-179.

[2] المصدر نفسه، ج 3\ ص 179.

[3] ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3\ ص157-159، ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، و**إنباء الغمر بأبناء العمر**، (تحقيق: حسن حبشي)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1389هـ-1969م، ج 1\ ص423.

[4] ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3\ ص 158.

وثمانمائة" [1]، ويخبرنا عنه السخاوي –رحمه الله–بقوله: "وشرح على جمع الجوامع لشيخه سماه تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع، وله على المتن مناقشات أرسل بها لمؤلفه سماها البروق اللوامع فيما أورد على جمع الجوامع، أجابه عنها في منع الموانع عن جمع الجوامع، ولذا قال العَيزري أنه أرسل بالبروق إلى مصنفه وهو في صلب ولايته فأثنى عليه" [2].

5. الحمَوي: "يوسف بن الحسن بن محمّد بن الحسن بن مسعود بن علي بن عبد الله ابن خطيب المنصورية الحموي القاضي جمال الدين، ولد في سنة 37، واشتغل بحماة فأخذ عن تاج الدين السبكي، ومات في التاسع من شوال سنة 809 هـ بحماة [3].

---

[1] ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج \ ص 58–59، وينظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 2\ ص347.

[2] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 9\ ص 218.

[3] ابن حجر العسقلاني ، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 2\ ص 376–377.

المبحث الثاني

كتب ابن السبكي في خدمة الشريعة الإسلامية

إن ما أفاضه ابن السبكي من قيمة علمية للمكتبة الإسلامية في شتى العلوم الشرعية كان في (خمسة وخمسين) كتاباً، حضي قسم منها بأهمية كبيرة ككتاب جمع الجوامع في أصول الفقه، إذ كان لهذا كتاب أهمية كبيرة بين العلماء وطلاب علم وحلقات العلمية فكان في كثير من البلدان يدرس في المراحل النهائية من الدراسة، إذ كان أخر علم يدرس للطلاب هو كتاب جمع الجوامع، بخلاف القسم آخر من كتبه إذ أنها لم تطبع حتى يومنا هذا، وكما أخطأ البعض بنسب بعض الكتب اليه، لذا نخصص مطالباً لكتاب جمع الجوامع لأنه معني بدراسة الباحث، وطلباً آخر يتضمن ذكر جميع كتبه، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: أهمية كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه

إن ابن السبكي وضع مصنفه (جمع الجوامع) في أواخر سنة 760هـ وكان قد بلغ من العمر الثانية والثلاثين، بمعنى آخر؛ في مرحلة متقدمة من عمره [1]، وذلك بعد اكتمال شخصيته الأصولية التي برزت ونبغت في شرحيه (المنهاج) و(المختصر)، و(جمع الجوامع) عبارة عن متن مختصر في أصول الفقه والدين؛ أراد ابن السبكي أن يجمع فيه خلاصة ما توصلت إليه قريحته من آراء ومسائل أصولية، والتي كان قد استمد أكثرها من شرحيه على (الإبهاج) و (رفع الحاجب).

وقد قال ابن السبكي في خاتمة الكتاب: "وقد تم جمع الجوامع علماً، المسمع كلامه آذاناً صماً، الآتي من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى مجموعاً جموعاً، وموضوعاً لا مقطوعاً فضله ولا ممنوعاً، ومرفوعاً عن همم الزمان مدفوعاً، فعليك بحفظ عباراته، لا سيما ما خالف فيها غيره،

---

[1] ينظر: ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، علق عليه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2003م–1424هـ، ط 2، ص 133.

وإياك أن تبادر بإنكار شيء قبل التأمل والفكرة، وأن تظن إمكان اختصاره ففي كل ذرّة درّة، فدونك مختصراً بأنواع المحامد حقيقاً، وأصناف المحاسن خليقاً، جعلنا الله به مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحَسُنَ أولئك رفيقاً، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله وحده" [1]، وكان السبكي كثيراً ما يُشِيد بهذا المختصر، ويُحبّب الناس إلى قراءته ودراسته، ويُبيّن كثيراً من مزاياه وفوائده التي انفرد بها.

وقد سماه ابن السبكي بـ(جمع الجوامع)؛ لأنّه قد جمع فيه زُبدة مسائل علميّ أصول الفقه والدين، إضافة إلى خاتمة هامة في السلوك والتصوف؛ فجاء شاملاً وجامعاً لعلوم ثلاثة في مختصر واحد، صغير الحجم، غزير العلم. فكان بحق (جمع الجوامع)، وانطبق الاسم على المسمى. وتكمن أهمية (جمع الجوامع) في نواحي عدة يمكننا إجمالها فيما يأتي:

1. أن متن جمع الجوامع استَقَرَّت فيه أهم الآراء الأصولية حتى عصر السبكي؛ لأن ابن السبكي تدارك فيه ما في مَتْني (المنهاج) و(المختصر) من نقص وخلل.
2. كما أن جمع الجوامع استَقَرَّت فيه آراء السبكي الأصولية المُحَرَّرة، إذ يُوضِّح لنا هذا المتن آراءه الأصولية بشكل لا لُبْس فيه.
3. أن هذا المتن يمتاز عن غيره لاحتوائه على آراء والد ابن السبكي –الشيخ تقي الدين– الأصولية والتي قد لا تجدها عند أحد سواه.
4. وقد جمع فيه ابن السبكي أهم مسائل الاعتقاد والتصوف إلى جانب علم الأصول، وهذه بادرة حميدة لم يُسبق إليها.
5. اعتمد أكثر العلماء المتأخرين على هذا المتن منذ ظهوره وحتى العصر الحاضر، ويظهر هذا جلياً لكثرة الشروح والحواشي والتعليقات عليه، كما أنّه كان مُقرّراً لطلاب الدراسات الشرعية في الأزهر حتى وقت ليس بالبعيد.

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 132–133.

وفي ضوء ما سبق، يظهر لنا أن جمع الجوامع له مميزات عديدة نذكر أهمها:

1. اختصار المسائل والأقوال: إن أهم ما يميز هذا الكتاب هو الاختصار الشديد للمسائل الأصولية المطروحة، إلا أن ابن السبكي لم يُسهِب ولم يطل العبارات؛ بل كان يختزل كثيراً من المسائل والأقوال في مسألة واحدة بليغة العبارة دالةٍ على المقصود بأقل الكلمات، فمن ذلك قوله: "والأصح أنّ المباح ليس بجنس للواجب، وأنّه غير مأمور به، والخُلف لفظي، وأنّ الإباحة حكم شرعي، وأن الواجب إذا نُسِخ بقي الجواز" [1].

فها هنا ترى أنّ ابن السبكي قد دمج أربعة مسائل في مسألة واحدة بعبارات قليلة دالة على الغرض؛ بخلاف غيره كابن الحاجب الذي جعل كل واحدة منها مسألة مستقلة برأسها [2].

2. دقة العبارة: مما يمتاز به هذا الكتاب هو دقة عباراته وحُسن سَبكها، إذ أنه يفوق على عبارات غيره، فمن ذلك: قوله في تعريف الصحابي أنه: "من اجتمع مؤمناً بمحمد ﷺ، وإن لم يروِ ولم يُطل" [3]، وقد بيّن ابن السبكي في كتابه منع الموانع عن جمع الجوامع دقة هذا التعريف، إذ يقول: "وإنما غيرنا لفظ (رأى) الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره؛ لأنك إن نصبت النبي ﷺ في قولك: من رأى النبي ﷺ، وهو الأظهر لم يطرد، لورود ابن أم مكتوم، وأُبي، وغيرهما، من عميان

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 127-128.

[2] ينظر: ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن ابي بكر، **مختصر منتهى السؤل والأمل في عملي الاصول والجدل،** (تحقيق: نذير حمادو)، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط 1، 1427هـ-2006م، ج 1\ ص 5-11.

[3] الزركشي، محمد بن عبد الله، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي،** (تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة-مصر، ط 1، 1418 هـ-1998م، ج 2\ ص 1041.

الصحابة، فإنهم لم يروه، ولم ينعكس لأن من رآه في النوم فقد رآه حقًّا وليس بصحابي، وإن رفعت لزم أن يكون من وقع بصر محمد ﷺ عليه صحابيًّا، وإن لم يقع بصره هو على محمد ﷺ" [1].

3. خلوّه من الخلاف الجدلي: أراد السبكي إخراج المسائل الأصلية في المنطق من كتابه هذا، وأبدله بعلم الكلام، وأما المباحث الجدلية فقد ضَمَّن بعض المباحث الجدلية في مسالك العلل وقوادحها، ذلك لأنّ أكثر هذه المباحث –والقوادح خاصة–إنّما هي من علوم الجدل وآداب البحث والمناظرة؛ كالنقض والمنع وغيرها. ذلك لأنّه أراد وضع متن مختصر مشتمل على محض المهم من علم الأصول، فكان كتابه هذا شبه خال منها.

4. الاهتمام ببيان الخلاف اللفظي: ينبّه ابن السبكي –كعادته– القارئ إلى حقيقة الخلاف سواءً أكان معنوياً أو لفظياً، وهذه مِيزة قلّما تجدها عند غيره، فمن ذلك قوله: "والفرض والواجب مترادفان، خلافاً لأبي حنيفة وهو لفظي" [2].

هذه أهم الميزات التي امتاز بها (جمع الجوامع)، ومع ذلك فقد وجِّه إليه الكثير من النقد والاعتراض عليه؛ قديماً وحديثاً، حتى في عصر المؤلف نفسه، إذ وجِّهت إليه بعض الإيرادات مما دعاه إلى الإجابة عليها في مصنف خاص سماه (منع الموانع عن جمع الجوامع)، حل فيه كثيراً من الإشكالات التي وُجِّهت إليه، وأزال الغموض عن كثير من العبارات التي خفي معناها على البعض.

ومن الجدير بالذكر؛ إنّ ابن السبكي لم يجزم بنفي الخطأ والوهم عن كتابه هذا فهو يقول عنه: "وقد دار على ألسنة الناس، وصار في كل محفل كمضغة تلوكها الأشداق، وتتردّدُ تردّد الأنفاس، وطار بناؤه، وأنا أنادي: ما في وقوفك ساعة من باس، ولست أدعي أنّه جمع سلامة، ولا

---

[1] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **منع الموانع عن جمع الجوامع**، (تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري)، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في أصول الفقه، في قسم التحقيق، فرع الفقه والأصول، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة أم القرى، 1410هـ –1990م، ص127–129.

[2] الحسنات، أحمد إبراهيم حسن، منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية–عمان، 2002م، ج 1\ ص 99.

أُبَرِّيه كلما تَوجَّهت نحوه الملاءه، ولا أتعصَّبُ له، فبئست الخصلة إذا قُلتُ لكلّ من اعترضه في الملامة كَلا. ولا أبيعهُ بشرط البراءة من كل عيب؛ بل أقول: يؤخذ من قوله ويترك، والله العليم بالغيب، ويُنظَر فيه مع تجويز اعتراض الشك له والريب" [1].

فما سبق كان أهم مميزات كتاب جمع الجوامع، لذا كان هذا الكتاب محل اهتمام العلماء ردحاً من الزمن؛ فأكبّوا عليه شرحاً واختصاراً ونظماً وتعليقاً، كما اهتمّوا بشروحه فوضعوا عليها الحواشي والتقريرات. لذا نرى من الأهمية بمكان سرد بعض الشروح والحواشي على هذا الكتاب بشيء من الاختصار غير المخل، مبيناً المطبوع منها ومن ذَكَرَ المخطوط منها، وأحياناً نذكر مكان وجود بعض هذه المخطوطات إن تيسر ذلك.

1- **اللوامع في شرح جمع الجوامع**، شرح الإمام عمر بن اسحق بن أحمد الهندي الغزنوي المتوفى 793هـ.

2- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، شرح الإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة 794هـ، وقد طبع هذا الكتاب بتحقيقين الأول: بتحقيق د. عبد الله ربيع، ود. سيد عبد العزيز، ويأتي في أربعة مجلدات كبار. والثاني: بتحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، ويأتي في مجلدين.

3- **تشنيف المسامع** أيضاً، شرح شمس الدين محمد بن محمد الأسدي الغزي الشافعي –تلميذ ابن السبكي – المتوفى سنة 808هـ.

4- **البروق اللوامع فيما أورد على جمع الجوامع**، شرح شمس الدين محمد بن محمد الأسدي الغزي الشافعي. وهي مناقشات على المتن أرسل بها ابن السبكي، ولما رآها ابن السبكي أثنى عليه، وأجابه عنها بمؤلفه (منع الموانع) [1].

---

[1] ابن السبكي، منع الموانع، ص 85-87.

5- شرح للإمام عز الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن جماعة الكناني المتوفى سنة 819هـ، نسبه له ابن شهبة في طبقاته[2].

6- ولابن جماعة الكناني أيضاً نكت على (جمع الجوامع)، نسبها له: ابن شهبة في طبقاته[3].

7- شرح الإمام شهاب الدين أحمد بن عبد الله الغزي الشافعي نسبه له ابن شهبة في طبقاته [4].

8- **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، شرح الإمام أبو زرعة ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي المتوفى سنة 826هـ، والمستمد أكثره من شرح الزركشي **تشنيف المسامع**.

9- **لمع اللوامع في توضيح جمع الجوامع**، شرح الإمام شهاب الدين أحمد بن الحسين بن رسلان الرملي الشافعي.

10- **زوال المانع من شرح جمع الجوامع**، شرح الإمام محمد بن عمار بن محمد القاهري المصري المالكي المعروف بابن عمار.

11- **التعليق النافع في النكت على جمع الجوامع**، للحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ.

12- **البدر الطالع بشرح جمع الجوامع**، شرح الإمام المحقق جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي المتوفى سنة 864هـ، وهو من أحسن الشروح وأتقنها وأكثرها شهرةً وتداولاً، وعليه، هناك عدد كبير من الحواشي والتقريرات، نكتفي بهذا القدر حشيت الاطالة.

---

[1] ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج 9\ ص 218، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار المعرفة، بيروت، ج 2\ ص 255.

[2] ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية، ج 4\ ص 50.

[3] ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية، ج 4\ ص 50.

[4] ينظر: ابن شهبة، طبقات الشافعية، ج 4\ ص 79.

المطلب الثاني: خلاصة عن كتب ابن السبكي

أولاً. مصنفاته في الحديث الشريف وعددها تسعة مصنفات:

1. **جزء على حديث المتبايعين بالخيار:** ذَكره ابن السبكي لنفسه في طبقات الشافعية الكبرى، وما يزال هذا الجزء مخطوطاً.
2. **جزء في الطاعون:** نسبه له الصفدي في الوافي.
3. **جزء في الأحاديث التي حدّثه بها عمر بن محمد بن عبد الحكم:** ذَكره ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، والصفدي في أعيان العصر.
4. **ذِكر ما عَسُر استخراجه من أحاديث الشرح الكبير:** توجد منه نسخة مخطوطة محفوظة بالمكتبة السليمانية في تركيا تحت رقم 9672.
5. **ذِكر ما لم أَقِف على إسناده من أحاديث (الإحياء):** أورده ابن السبكي بِرُمّته في طبقات الشافعية الكبرى.
6. **رد على كتاب والده في حديث الاعتكاف:** وردت نسبته له في دائرة المعارف للبستاني.
7. **قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين:** ذَكره في طبقات الشافعية الكبرى، وهي مطبوعة وحدها بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبي غده رحمه الله سنة 1388هـ -1968م، بدار الوعي في حلب.
8. **كتاب الأربعين في الحديث:** ذَكره طبقات الشافعية الكبرى.
9. **أدعية مأثورة:** ذَكَره له طاش كبرى زاده في (مفتاح السعادة) [1].

---

[1] الحسنات، منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، ج 1\ ص 37.

ثانياً. مصنفاته في العقائد وعلم الكلام، وعددها أربعة:

1. **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور**: ذَكره في طبقات الشافعية الكبرى، وفي منع الموانع، وقد طبع في تركيا بكلية الإلهيات بمرمره، (تحقيق: مصطفى صائم بيرام)، إسطنبول–تركيا، 1421هـ–2000م.
2. **قصيدة نونية في العقائد**: أورد فيها مسائل الخلاف في أصول الدين بين الأشاعرة والماتريدية، ذَكرها في طبقات الشافعية الكبرى.
3. **قواعد الدين وعمدة الموحدين**: توجد منه نسخة خطية محفوظة، بدار الكتب المصرية برقم 850.
4. **شرح عقيدة ابن الحاجب**: ذَكره له الزبيدي في (إتحاف السادة المتقين) ونقل عنه بعض العبارات.

ثالثاً. مصنفاته في أصول الفقه وعددها ثمانية مصنفات:

1. **الإبهاج في شرح المنهاج**: كمّل فيه ما بدأه والده؛ إذ أن والده توفي قبل إنهاء " الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ".
2. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**: أراد السبكي وضع شرح يستوعب جميع ما في المتن وفي الوقت نفسه يكون مختصراً[1] وعليه، فقد جاء ابن السبكس بمنهج عاماً تبعاً

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1421هـ–2001م، ص577.

لموضوعات (مختصر لابن الحاجب)، وقد كان شرحه مسبوكاً بكلام الماتن [1]، كما امتاز السبكي على غيره من شراح الحديث، إذ لا يمر بحديث إلا وتكلم عليه، تخريجاً وحكماً[2].

3. **جمع الجوامع:** سق بيانه.
4. **منع الموانع عن جمع الجوامع:** حقق عدّة مرات، كرسائل جامعية.
5. **التعليقة** [3]، ذَكرها ابن السبكي في مقدمة (رفع الحاجب)، وأشاد بها، وكذا في (منع الموانع).
6. **الشرح الكبير:** ذَكره في (رفع الحاجب) وأحال عليه ولم يبيّن لنا ماهية هذا الشرح، ولعله هو نفسه (التعليقة) المذكورة آنفاً.
7. **همع الهوامع في منع الموانع:** طبع ضمن مجموعة أخرى في مجلد بمصر، وتوجد منه نسخة محفوظة بالمكتبة الأزهرية برقم 1452.
8. **أجوبة ابن السبكي على أسئلة السيد أحمد الخراساني:** وهي الأسئلة التي أجاب عنها ابن السبكي في القسم الثاني من (منع الموانع) وتوجد منه نسخة محفوظة بالمكتبة الأزهرية برقم 1451.

---

[1] البابرتي، محمد بن محمود بن أحمد، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمرى، وترحيب بن ربيعان الدوسري)، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض–السعودية، ط 1، 1426هـ–2005م، ج 2\ ص 342.

[2] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، عالم الكتب، لبنان – بيروت، ط1، 1999م – 1419هـ، ج1ج 1\ ص 238.

[3] خليفة، محمد رشاد خليفة، مدرسة الحديث في مصر منذ سقوط بغداد الى نهاية القرن العاشر الهجري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، (د. ن. ط. س)، ج 1\ ص 87.

رابعاً. مصنفاته في الأشباه والنظائر وعددها أربعة مصنفات:

1. **الأشباه والنظائر في فروع الشافعية:** وهذا الكتاب من أوائل، وأفضل ما صنف في فني القواعد الفقهية والأشباه والنظائر مع تحقيقات وتدقيقات أنظار؛ ويكفي اقتفاء السيوطيّ له في كتابه حذو القذة بالقذة.
2. **قواعد السبكي:** ذَكَره له ابن شهبة في طبقاته، ولعله نفسه الأشباه والنظائر.
3. **تخريج الفروع على الأصول:** نسبه له محقق كتاب (رفع الحاجب).
4. **نواضر النظائر:** نسبه له محقق كتاب ترشيح التوشيح.

خامساً. مصنفاته في الفقه، وعددها أحد عشر مصنفاً:

1. **أرجوزة في الفقه:** ذَكرها السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض).
2. **أوضح المسالك في المناسك:** نسبه له محقق (رفع الحاجب) ومحقق (تشنيف المسامع).
3. **تبيين الأحكام في تحليل الحائض:** نسبه له محقق (رفع الحاجب) ومحققا (تشنيف المسامع).
4. **ترجيح التصحيح:** ذَكره في كتابه (ترشيح التوشيح)، وذَكر أنّه عبارة عن منظومة نظمها وهو في السجن، وقد أورد ابن طولون بعض أبياتها في (القلائد الجوهرية).
5. **ترشيح التوشيح وتوضيح الترجيح:** جمع فيه اختيارات والده، وذكره في طبقات الشافعية الكبرى، وحُقق كرسالة جامعية في جامعة عين شمس، ولم يُطبع بعد.
6. **التوشيح على التنبيه والمنهاج والتصحيح:** ذكره في طبقات الشافعية الكبرى.
7. **رسالة في حكم اللعب بالشطرنج:** ذكرها في طبقات الشافعية الكبرى.
8. **رفع المشاجرة في بيع العين المستأجرة:** نسبه له محقق (رفع الحاجب).

9. **شرح المنهاج للنووي:** ذكره ابن تغري بردي في (النجوم الزاهرة) وقد انفرد به، ولعله وَهِم فيه.

10. **فتاوى السبكي:** جمع فيه فتاوى والده بقس الدين، ورتبها على الأبواب، ذكره الكتاني في (فهرس الفهارس).

11. **فتاوى السبكي:** هو غير الأول، ينسب له، ذكره كحالة في (معجم المؤلفين).

سادساً. مصنفاته في التاريخ والتراجم، وعددها ستة مصنفات:

1. **ترجمة والده الشيخ تقي الدين،** ذكرها له ابن حجر في (الدرر الكامنة) وتوجد منها نسخة خطية مخطوطة، بدار الكتب المصرية برقم 1634.
2. **طبقات الشافعية الصغرى:** ذكرها في طبقات الشافعية الكبرى، وتوجد منها نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستر بيتي، بلدن–أيرلندا، برقم 3780.
3. **طبقات الشافعية الكبرى:** طبقات الشافعية الكبرى، كتاب يبحث في علم التراجم في مجال خاص إذ يترجم لجماعة واحدة وهم الفقهاء الشافعيون حسب طبقاتهم، الطبقة الأولى فالثانية وهكذا يذكر اسم الفقيه ونسبه.
4. **طبقات الشافعية الوسطى:** ذكرها في طبقات الشافعية الكبرى، وتوجد منها نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستر بيتي، بلدن–أيرلندا، برقم 4922.
5. **معجم شيوخ التاج السبكي:** خرجه له ابن سعد، ومات ولم يتمه، ذكره ابن شهبة في طبقاته، وابن رافع في وفياته.
6. **مناقب الشيخ أبي بكر بن قوّام:** توجد منه نسخة مصورة في الجامعة الأردنية محفوظة برقم 277.

سابعا. مصنفات في أمور مختلفة، وعددها ثلاثة عشر مصنفا:

1. **أرجوزة في خصائص النبي ﷺ ومعجزاته**، ذكرها في (الطبقات).
2. **أرجوزة في مدح النبي ﷺ**: ذكرها في (الطبقات).
3. **تشحيذ الأذهان على قدر الإمكان في الرد على البيضاوي**: ذكره سيد كسروي حسن في (أسماء كتب الأعلام).
4. **جلب حلب**: جواب أسئلة سأله عنها الأذرعي، ذكره ابن طولون في (القلائد الجوهرية) وابن شهبه في طبقاته.
5. **خطابات موجهة**: ورد نسبته في دائرة المعارف الإسلامية.
6. **الدرر اللوامع**: غير معروف موضوعه، ورد نسبته في دائرة المعارف الإسلامية.
7. **رفع الحوبة بوضع التوبة**: ذكره في (الطبقات).
8. **الروض البهيج**: ورد نسبته في المكتبة السليمانية، وتوجد منه نسخة في المكتبة المذكورة مخطوطة محفوظة برقم 85177.
9. **فائدة في تفسير الكشاف**: توجد منه نسخة خطية منسوبة للتاج في المكتبة القادرية ببغداد.
10. **معيد النعم ومبيد النقم**: مطبوع عدة طبعات منها طبعة بتحقيق محمد علي النجار، وأبو زيد شلبي، ومحمد أبو العيون، من مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط 3، 1414هـ-1996م.
11. **مصنف في محنته في القضاء**: ذكره السخاوي في (الضوء اللامع)، وذكر أنه اطلع عليه بخط التاج نفسه.

12. **مصنف في المعاياة والألغاز**: أورد بعضه في (الطبقات)، وفي (معيد النعم)، وللسيوطي شرح عليه سماه (الأجوبة الذكية على الألغاز السبكية) مطبوع ضمن الحاوي للسيوطي.

13. **منظومة في الألفاظ الأعجمية في القرآن:** ورد نسبته له في دائرة المعارف الإسلامية.

ثامنا. كتب نسبت للتاج السبكي خطأً وعددها أربعة مصنفات:

1. نَسَبَ له غير واحد من العلماء كتاب **(الحلبيات)**، وهذا الكتاب ذكره التاج السبكي في مصنفات والده في الطبقات.
2. نُسِبَ له كتاب **(أحاديث رفع اليدين)**، ولكن التاج السبكي ذكر هذا الكتاب ضمن مؤلفات والده انظر الطبقات.
3. نُسِب له كتاب **(الدلالة على عموم الرسالة)**، وهذا الكتاب لوالده وهو مطبوع.
4. نُسِب له كتاب **(كشف الغمة في ميراث أهل الذمة)**، وهو لوالده وقد ذكره التاج في مصنفات والده في الطبقات [1].

[1] الحسنات، منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، ج 1\ ص 37.

المبحث الثالث

حياة الزلمي

ولد مصطفى إبراهيم الزلمي في سنة 1924 في قرية **زلم** في جبال كوردستان، والتي تقع في جنوب شرق مدينة السليمانية، وتبعد عنها بحوالي 70كم، وهي قريبة من الحدود الإيرانية، مما سهل على الشيخ الدراسة على يد مجموعة من العلماء في كُلٍّ من كوردستان العراق وكوردستان إيران [1]، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: مسيرته في طلب العلم

وكانت بداية تحصيله للعلم سنة 1930 من قرى كوردستان العراق و كوردستان إيران، فعند بلوغه السادسة من العمر، فكان أول من درَّسه الميرزا فتح الله اللهوني، فكان يدرسه مع عشرين شخصًا آخر في منزله، إذ جعل غرفة من غرف المنزل مدرسة يدرس فيها الأولاد مقابل قدر من المال، فبدأ بتعليمهم الحروف في الأسبوع الأول، ثم بدأ بتدريسهم القرآن الكريم، وأنهى الزلمي ثلث القرآن عند الميرزا، لكن حدث أن ألقي القبض على الميرزا فتح الله من قبل الأمن بتهمة قتل أحدهم قبل أن ينتقل إلى قرية زلم والاستقرار فيها، فأصبح الزلمي راعيًا للغنم عند والده [2].

لكنه أصرَّ أن يكمل دراسته ليصبح طالبًا للعلم الشرعي، فأرسله والده إلى **خورمال** لدراسة العلم الشرعية على يد السيد عارف الملا سيد أبو بكر، سنة 1934، وكان عالمًا كبيرًا في الشريعة الإسلامية، وكانت يتقن بالإضافة إلى لغته الأم اللغة العربية والفارسية، وكان يكتب الشعر بها

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي (كاروانى ژيانم)، الكتاب باللغة الكوردية، ترجم هذه النصوص: علي عبدالقادر مصطفى، جامعة زاخو، دهوك–كوردستان العراق، ص17.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص41–44.

جميعًا [1]، ودرس على يديه القرآن الكريم، وتصريف الزنجاني في علم الصرف، وعوامل الجرجاني مع الآجرومية [2].

ثم عاد إلى زلم سنة 1936 بعد علمه بقدوم الملا خالد مفتي زاده إلى قريته، فدرس (الأنموذج) في النحو على يد الشيخ خالد، ثم في السنة التالية لتلك درس كتاب (الإظهار) [3].

ثم عاد إلى خورمال ليدرس تصريف (الملا علي) في الصرف، وذلك على يد الملا (محمود عنبي)، ثم ارتحل إلى السليمانية ليكمل (تصريف الملا علي) لما بلغ إلى علمه أن الدروس أكثر قوة وعمقًا هناك [4]، ثم أردف ذلك بدراسة (الصمدية) في النحو، وذلك عند الملا (عبد الرحمن الزردشتي)، ومن ثم درس الوضع والاستعارة [5].

وفي عبابيلي درس كتاب (الجامي)، ثم ألفية ابن مالك بشرح السيوطي في خورمال عند السيد عارف، ثم انتقل إلى بيارة سنة 1941، فكان الشيخ عبد الكريم المدرس مدرساً هناك في مدرسة بيارة، والتي كانت أشبه ما تكون بكليات الشريعة في وقتنا الحاضر، وقد أصبح الشيخ عبد الكريم المدرس مفتيًا للعراق لاحقًا، لكن الزلمي لم يدرس على يده حينها، فدرس كتب (السيد عبد الله الصرفي وعبد الله اليزدي) على يد الملا (حمد أمين الكاني ساساني)، والذي كان من تلامذة الشيخ عبد الكريم المدرس، وأتم الزلمي هذه الكتب عند الشيخ المذكور [6].

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص44-47.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص58-59.

[3] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص61-66.

[4] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص73-74.

[5] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص77.

[6] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص78.

ثم انتقل إلى تويلة، فدرس (آداب الكلنبوي) هناك، ثم ارتحل منها بداية 1941 لعدم رضاه عن مستوى التدريس فيها، مع ما كان فيها من راحة ودعة يتمتع بها طلاب العلم الشرعي، لكنه فضَّل العلم على الراحة [1].

يشبه الزلمي في عشقه للعلم كعشق قيس المجنون بليلاه، فقد كان الشيخ مجنوناً باستحصال العلوم الاثني عشر التي كان طلاب العلم قد جعلوها مغياهم في كل من يسير في درب طلب العلم الشرعي، وكان متيماً بـ(حاشية القزلجي على تصريف الملا علي)، و(حاشية الملا عبد الرحمن البينجويني على برهان الكلنبوي)، و(آداب الكلنبوي)، و(جمع الجوامع)، وحواشي الخيالي على العقائد النسفية، وحواشي أبو طالب على السيوطي.

لكن الزلمي قد أدرك بعد أن بلغ من العلم مبلغه بأن اهتمام شيوخ وتلامذة كوردستان في تلك الحقبة بهذه الحواشي والعلوم، أعتبر كل ذلك خطأً فادحاً، ولذلك لأنها أصبحت غاية لذاتها، وليس وسيلة لفهم النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة الشريفة [2].

سافر إلى كوردستان إيران للتتلمذ على شيوخها، ثم عاد إلى كوردستان العراق في خريف 1943[3]، فرجع إلى بيارة ليدرس فيها في الخامس من اكتوبر سنة 1943، فأكمل كتاب (المطول) على الشيخ عبد الكريم المدرس، وكان يعزم أن يبقى في بيارة لإكمال الدروس الشرعية فيها، لكن لسوء حظه فقد وصلته أخبارية من مختار قريته زلم بأنه مطلوب من الحكومة لكونه

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص81.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص82-83.

[3] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص162.

متخلفاً عن أداء الخدمة العسكرية، وأنهم قد عرفوا مكانه، لذا عليه الرحيل من بيارة، فعاد إلى زلم بعد مرور شهرين فقط على وصوله إلى بيارة [1].

ثم في سنة 1944 درس على يد الشيخ الملا قادر البالكي، والذي يعد من أكبر علماء كوردستان إيران حينها [2]، ثم انتقل بين (سنة) ودرس فيها [3]، و(كلالة)، وذلك ليدرس فيها على يد الشيخ الملا محمد الرئيس، فدرس عليه كتاب تهذيب الكلام، وتشريح الأفلاك، ورسالة الحساب، وأشكال التأسيس، والأخيرة كانت في الهندسة، ترجمت من اليونانية إلى العربية [4].

وأخيرًا فقد استلم الشيخ الزلمي الإجازة العلمية بعد ان استوفى شروطها كاملة غير منقوصة، وذلك في يوم الخامس والعشرين من آذار من سنة 1946 في كوية، واستلمها من الشيخ نوري جليزادة، وكانت هذه أول إجازة علمية تمنح في تلك المدرسة بعد وفاة الملا الكبير (مةلاي كةوره) في كوية [5].

وبدأ الشيخ الزلمي بعد هذه المرحلة مرحلة أخرى، هي مرحلة (الملا)، فأصبح إمام وخطيباً في قريته زلم من تاريخ 1946/5/20، وفي ذات السنة عقد قرانه على السيدة معصومة من خورمال، واستمر على منصبه كـ(ملا) قرابة التسع سنوات، حتى تركها سنة 1955[6].

بعد اصابته بقرحة المعدة، منعه الطبيب من إلقاء الدروس في الحجرة، فوزع طلابه على الشيوخ الآخرين، ثم ما لبث أن إنقدحت في رأسه فكرة الدراسة الأكاديمية، فقدم على امتحان في

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص169.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص174.

[3] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص183.

[4] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص192.

[5] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص210.

[6] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص355.

السادس الابتدائي، وحصل على هذه الشهادة سنة 1953، ثم شهادة المتوسطة بعد أن امتحن مناهج السنوات الثلاث كاملة [1]، ثم حصل على الشهادة الإعدادية سنة 1959 من إعدادية نقابة المعلمين في بغداد (الباب المعظم)، فأنهى سنتين من تلك الدراسة، إذ كانت مدة الدراسة الإعدادية سنتان فقط [2].

وكانت سنة 1960 سنة التحاقه بالجامعة، فالتحق بجامعة بغداد، كلية القانون للدراسة المسائية، ثم درس الماجستير في الشريعة سنة 1966 في جامعة بغداد، ورسالته في الماجستير كانت تحت عنوان (مدى سلطان الإرادة في الطلاق خلال أربعة آلاف سنة في الشرائع والقوانين والأعراف)، تحت إشراف الشيخ عبدالرحيم كشك المصري، واستلم شهادة الماجستير في الشريعة سنة 1986.

ثم سارع للتقديم للحصول على شهادة الماجستير في القانون في ذات السنة، لكنه لم يكمل لاستدعائه في الجيش، إذ كان مجنداً بوظيفة إمام فيها، لكنه حصل على الماجستير في الفقه المقارن من جامعة الازهر، والماجستير في القانون الخاص من جامعة القاهرة سنة 1972، وحصل على شهادتي دكتوراه فيما بعد في القانون في أطروحته المسماة (نظرية الالتزام برد غير المستحق)، وكذلك في الشريعة بأطروحته (أسباب اختلاف الفقهاء في أحكام الشريعة)، وذلك في سنة 1974[3]، لكنه لم يناقش أطروحته في القانون في جامعة القاهرة بسبب ظروف ودواعٍ إدارية في العراق، ففصل من الجامعة لتأخره في مناقشته، وعدم دفعه للرسومات المترتبة عليه بسبب تأخيره [4].

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص442.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص570.

[3] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص592-599.

[4] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص643.

بعد حصوله على الدكتوراه قام بالتدريس في جامعة المستنصرية في 1976/6/1، وأوكل إليه تدريس أصول الفقه وأحكام الميراث، وحصل على لقب الأستاذ المتميز في سنة 1985، ثم حصل على لقب الأستاذ (البروفيسور) سنة 1987 من جامعة بغداد، وتقاعد من جامعة صدام سنة 1990 بعد أن عمل عميدًا لإحدى كلياتها، واستمر في التدريس بطريق العقد مع الجامعة، ثم حصل على لقب الأستاذ المتمرس سنة 1991، وهي أعلى رتبة علمية تمنح في العراق [1]، لكنه وبعد تقاعده أعيد بقرار رئاسي وألغي قرار تقاعده مع الإشادة به وحاجة العلم إليه [2].

وكان قد تعثر في استلام شهادة الدكتوراه في القانون من جامعة القاهرة لظروف قد ذكرناها آنفًا، لكنه حصل عليها في بغداد سنة 2005 بعد أن ناقش أطروحته تلك (نظرية الالتزام برد غير المستحق–دراسة مقارنة)، وذلك بإشراف الأستاذ حسن علي ذنون [3]، وشارك في عشرات المؤتمرات وورشات العمل طوال سنين [4].

تم تكريمه مؤخرًا من قِبل شيخ الأزهر أحمد الطيب في 2013/5/11، وذلك لجهوده في خدمة الدين الإسلامي، وحصل حفل التكريم في مشيخة الأزهر حضره عدد غفير من الأساتذة والشيوخ وطلاب العلم.

ثم حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة صلاح الدين في 2015/3/3. وتمت طباعة كامل مؤلفاته على نفقة حكومة إقليم كوردستان.

وحصل على أكثر من 25 جائزة وتكريم من جهات مختلفة لجهوده العلمية [5].

---

[1] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص688.

[2] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص689.

[3] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص643–645.

[4] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص753–755.

[5] ينظر: الزلمي، مسيرة حياتي، ص846.

المطلب الثاني: قيمة كتبه في المناج الجامعية، وفاته

للشيخ أكثر من أربعٍ وخمسين مؤلفًا في الشريعة الإسلامية (الفقه وأصوله)، وفي القانون، وله بحوث في القرآن والفلسفة، بالإضافة إلى ذلك، فقد أشرف على أكثر من مائة رسالة جامعية، في الدكتوراه والماجستير، في تخصصات الفقه والفلسفة والقانون والشريعة، وضل على التأليف وخدمة العلم حتى بعد دخوله في التسعين، وتكالُب الأمراض على جسده النحيل.

ومن الجدير بالذكر أن كتبه قد أصبحت منهجًا للكثير من الجامعات العراقية والكوردية وكذلك خارج العراق في مجالات الشريعة والقانون، كونها سهلة التناول من قبل الطلبة.

ومن كتبه المنهجية والتي تدرس في الجامعات والكليات الإسلامية كتاب (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية)، و(أحكام الزواج والطلاق)، و(أحكام الميراث والوصية وحق الانتقال في الفقه الإسلامي)، و(أصول الفقه في نسيجه الجديد)، وذلك في مرحلة البكالوريوس. أما في مرحلة الماجستير فيُدرَّس كتابه (موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والتشريعات الجزائية العربية)، وفي مرحلة الدكتوراه (الالتزامات الإسلامية والتشريعات المدنية العربية). ويدرَّس كتابه (أصول الفقه في نسيجه الجديد) في جامعات في الأردن واليمن واندونيسيا وإيران.

وفاته: بعد مسيرة حافلة من خدمة العلم، ورفده المكتبة الإسلامية والقانونية بكم هائل من المؤلفات المهمة، طوى القدر هذه الصفحة المنيرة، لكنه بقي موجودًا بعلمه المدون في الكتب، وبآرائه الرصينة، سواء اتفق عليها أو اختلف، لكن لا أحد ينكر فضله في إبراز الكثير من العلوم الشرعية بشكل أكثر رصانة وقوة ومنهجية، فتوفي رحمه الله في الرابع من يونيو سنة 2016 في أربيل عن عمر ناهز 92 سنة، ودُفن في مقبرة كسنزان في المدينة، فرحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الرابع

كتب الزلمي في خدمة الشريعة الإسلامية والقانون

إن كتب الزلمي أضافة قيمة كبيرة للمكتبة الإسلامية والقانونية، وذلك إذ صنف الزلمي (أربعة وخمسون) كتاباً، في شتى العلوم الإسلامية والقانونية، ثم إن الزلمي قبيل وفاته قدم على تنظيم هذه الكتب، إذ جمع الكتيبات والأبحاث الصغيرة في مجموعات–كمجوعة أبحاث قانونية– فهذه المجموعة مشتملة على عدة أبحاث قانونية يجمعها كتاب واحد، وأما الكتب المستقلة أو المتكونة من أجزاء فجعلها في كتابٍ واحدٍ، بذلك جمع كتبه في (أربعة وعشرين) كتاباً وسمها **(الكامل للزلمي في الشريعة والقانون)**، لذا لن نفصل بين كتبهِ القانون والشرعية، وأيضاً ما يندرج ضمن الكتب الشرعية من علوم، وكما أضاف الزلمي كتاباً آخر مستقل عن مسيرة حياته.

1. **أحكام الزواج والطلاق في الفقه الإسلامي المقارن: دراسة مقارنة بالقانون.**

هذا المؤلف يتضمن أهم التغييرات والتعديلات التي أجريت في إقليم كوردستان العراق على قانون الأحوال الشخصية المرقم (188) لسنة 1959، بقانون رقم (15) لسنة 2008.

2. **أحكام الميراث والوصية وحق الانتقال في الفقه الإسلامي المقارن والقانون.**
3. **أسباب إباحة الأعمال الجرمية.**
4. **أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية.**
5. **أصول الفقه في نسيجه الجديد.**
6. **التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن.**
7. **مجموعة الأبحاث القرآنية.**

في هذا الكتاب يتناول الزلمي مجموعة من الأبحاث المتعلقة ببعض المواضيع التي دار حولها الخلاف قديمًا وحديثًا، وهي من الأمور التي قد يتشدق بها من يريد اثارة الشبهات حول

الإسلام، فيأتي الزلمي لبيان حقيقتها واحدة تلو الاخرى، وهي في الاصل مواضيع لأبحاث مستقلة كان الزلمي كتب عنها سابقًا، لكنه جمعها بعد ذلك في كتاب يحمل هذا العنوان.

- مستنقع العبيد والجواري وتجفيفه في القرآن.
- الرجم في القرآن الكريم.
- لا قتل للمرتد غير المفسد في القرآن.
- القرآن وقاعدة (الولد يتبع خير الأبوين دينًا).
- القرآن وقاعدة تتغير الأحكام بتغير الأزمان.

8. **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية في نمط جديد.**
9. **مدى سلطان الإرادة في الطلاق (خلال أربعة آلاف سنة).**
10. **مجموعة الأبحاث الاجتماعية.**

فذكر في هذا في هذه المجموعة عدة أبحاث، هي كالآتي:

- الطلاق في القرآن الكريم.
- الطلاق مرتان في تفاسير القرآن.
- الطلاق في الإسلام قبل المذاهب.
- طلاق الحائض والمريض مرض الموت في الفقه المقارن.
- طلاق الغضبان والسكران والمكره في الفقه المقارن.
- الطاقة الروحية والحضارة.

11. **الالتزامات في ضوء المنطق والفلسفة.**
12. **المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية.**
13. **إيضاح الفوائد في شرح القواعد على نمط جديد.**

14. **حِكَم أحكام القرآن، (العبادات، أحكام الإسرة، المعاملات المالية).**

15. **دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي.**

16. **فلسفة الشريعة.**

17. **موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والتشريعات الجزائية العربية.**

18. **فلسفة المسؤولية القانونية في ضوء المقولات الأرسطية.**

19. **فلسفة القانون والمنطق القانوني في التصورات.**

20. **مجموعة الأبحاث الطبية.**

يدور الحوار في هذه المجموعة حو النظرة الشرعية لبعض المواضيع الطبية التي يكثر حولها الحديث والأخذ والرد في المجتمع وفي نطاق الطب أيضاً، فقد شمر الزلمي الساعد لبيان الحق ما استطاع إليه سبيلًا في هذه المواضيع التي أثارت جدلًا واسعاً وما تزال بين الفقهاء وبين منظمات المجتمع المدني وغيرها من المنظمات التي من وجهة نظرهم تدافع عن حقوق الإنسان، فجاء البحث للحديث عن خمسة أبحاث طبية.

- ختان الاناث وأضراره وتحريمه في القرآن.
- التدخين، أضراره وتحريمه في القرآن.
- حكم التعامل مع الجين البشري في الشريعة الإسلامية.
- الإجهاض والتلقيح الصناعي وتحديد النسل.
- مدى مشروعية الأعمال الطبية.

21. **مجموعة الأبحاث الحقوق، (حق الحرية في القرآن الكريم–حقوق الإنسان وضماناتها في الإسلام).**

لم يولي مفهوم الحرية أهمية كما أولاها الإسلام، ولا كان هناك تشريع يعطي ذلك الحق لمعنى الحرية كما فعل الإسلام، فلا إفراط فيه ولا تفريط ولا غلو وتمييع، حتى نزلت آيات ووردت أحاديث صحيحة تؤيد هذا المفهوم بأبهى صوره، فحاول الزلمي بيان هذا المفهوم وحق الحرية كما ورد في القرآن الكريم، وإزالة الغبش الذي أحاط بهذا الحق الالهي للبشر، والذي جاء تارة بسبب جهل اصحابه، وتارة بسبب العداوة التي يكنها له اعداء هذا الدين حتى ألصقوا به ما ليس منه.

- الحرية القانونية.
- حقوق الإنسان وضماناتها في الإسلام.

22. مجموعة الأبحاث القانونية.

وفهي هنا إحدى عشر بحثًا، هي كالآتي:

- المبادئ العامة لعدالة القضاء في الإسلام.
- منهاج الإسلام في مكافحة الإجرام.
- تنفيد مزاعم تأثر الفقه الإسلامي وقواعده بالفقه الغربي.
- القانون الأصلح للمتهم في ضوء (المتى) الفلسفي.
- أثر أحكام الشريعة الإسلامية في التشريعات العربية الحديثة.
- التعليق على التعديل رقم (21) لسنة 1978 لقانون الأحوال الشخصية.
- مقترحات لتعديل قانون الأحوال الشخصية رقم (188) لسنة 1959.
- أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع.
- الدولة والمفاضلة بين النظامين (الملكي والجمهوري).
- الدفاع الشرعي الخاص في الشريعة والقانون.
- الخنثى المشكل والاحتياط في توزيع التركة.

23. معين القضاة لتحقيق العدل والمساواة، (الصلة بين المنطق والقانون).

24. نظرية الالتزام برد غير المستحق، (دراسة مقارنة).

25. مسيرة حياتي (كاروانى ژيانم).

الكتاب باللغة الكوردية، اقتبسنا منه المبحث الثالث من الفصل الأول المتعلق بالزلمي، إذ ترجمة هذه نصوص من قبل (علي عبدالقادر السليفاني، جامعة زاخو في دهوك–العراق).

وفي الختام بين الزلمي استنتاجاته، واقتراحاته، ومن الاقتراحات التي تفضل كالآتي:

1. تعريف الالتزام بأنه: "تحمل أداء واجب طوعًا أو كرهًا لمصلحة الغير".
2. كما اقترح تعريف الذمة المالية بأنها: "الإنسان ذاته أو رقبة الإنسان".
3. كما عرف الحق بأنه "مركز قانوني من شأنه أن ينتفع به صاحبه أو غيره".
4. مراجعة طريقة الكتابة في الفقه الإسلامي، وإلغاء الامثلة التي لم تعد مناسبة لهذا العصر، وعدم الاقتصار على مذهب معين، بل الدليل يكون هو الفيصل، وتدوين الراجح منها.
5. التركيز على تدريس اللغة العربية من الابتدائية إلى الدراسات العليا.
6. وتدريس علم المنطق كمادة الزامية في الكليات العلمية والإنسانية.
7. وتدريس القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.
8. وإلزام المدين بقيمة يوم القبض إذا كان الدين نقودًا بالعملية العراقية.
9. الأخذ بالتقسيم الخماسي في جميع القوانين المدنية للعقود.
10. الاكتفاء بالركن المادي للخطأ في المسؤولية التقصيرية.
11. الانصاف في نسبة رأي فقيه إلى آخر.

12. الالمام بعلوم الآلة لمن يقوم بإجراء موازنة بين الفقه الإسلامي وفقه القانون (او الفقه الغربي).
13. ضرورية المقارنة بين كل مادة منهجية في كليات القانون في الفسمين العام والخاص وبين الفقه الإسلامي.
14. وأخيرًا التكثير في تدريس المواد القانونية في الكليات الدينية، حتى لا يكون طالب الدراسات الدينية بعيدًا عن متطلبات الحياة والانظمة الحديثة المتطورة التي تتوقف عليها السعادة البشرية والتي هي في مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني

الاختلاف الأصولي في التعاريف

المبحث الأول: الاختلاف في تعريف الفقه بين ابن السبكي والزلمي

المبحث الثاني: الاختلاف في تعريف حكم الشرعي.

المبحث الثالث: مسألة امتناع تكليف المكره.

المبحث الرابع: العزيمة والرخصة.

المبحث الخامس: الاختلاف في تعريف العام.

المبحث السادس: الاختلاف في تعريف التخصيص.

المبحث السابع: حكمت المعتزلة العقل.

الفصل الثاني

الاختلاف الأصولية في التعاريف

سأتناول في هذا الفصل الاختلاف في التعريفات الأصولية، وذلك بتحليل التعاريف ومقارنتها بأقرانها في الكتب الأصولي للتوصل إلى مفهوم التعرف وما يندرج تحت هذه التعاريف من أحكام وأفراد وشموليتها لها، ومدى تأثرها باللغة وبالأحكام العامة والخاصة وطرء الضروف غير الاعتيادية، والتطور الدلالي لها، وترجيح التعريف الصائب منهما، وأيضاً سأنتناول الحديث عن المعتزلة وهل انهم حكموا العقل أم لا؟ وفيه المبحث الآتية.

المبحث الأول

الاختلاف في تعريف الفقه بين ابن السبكي والزلمي

إن أصل مادة (ف ق ه) في المعاني اللغوية المتداولة لمادة الفقه، إذ تطلق هذه المادة حسب الاستقراء اللغوي في ثلاثة معان.

الأول: الفهم مطلقاً [1]، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالآمدي، والباجي، وابن عقيل، والإسنوي، وصفي الدين الهندي، والشوكاني.وهو الصحيح؛ لأنه ثبت بعد تتبع واستقراء النصوص الشرعية أن لفظ " الفقه " ورد بمعنى الفهم من ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾[2] أي: يفهموا قولي، ومنه: قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾[3] أي: ما نفهم كثيراً من قولك.

الثاني: العلم [4]، أي: هو العالم بأشياء لا يعلمها غيره من الناس فهو الفقيه، ذهب إلى ذلك ابن فارس، وإمام الحرمين، وأبو يعلى، وذهب الغزالي وابن سيده إلى انها **العلم والفهم معاً** [5].

---

[1] ينظر: الباجي، سليمان بن خلف بن سعد، **الحدود في الأصول**، (تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1424هـ–2003م، ص102.

[2] سورة طه، الآية: 27.

[3] سورة هود، الآية: 91.

[4] ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، **مجمل اللغة**، (تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 2، 1406هـ–1986م، ج 1\ ص703.

[5] ينظر: ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 4\ ص 128.

الثالث: إدراك الأشياء الدقيقة [1]، ذهب إليه أبو إسحاق الشيرازي، يقال: فقهت كلامك، أي: أدركت دقائقه، وذهب الحسين البصري وفخر الدين الرازي إلى أنه، **فهم غرض المتكلم من كلامه،** وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف الفقه اصطلاحاً

إن الحديث عن مفهوم الفقه من الناحية الاصطلاحية يحتاج إلى شيء من التمعن والمتابعة الشاملة، وهذا يتطلب من الباحث تناوله من خلال النقاط الثلاثة الآتية:

الأولى: التطور الدلالي لكلمة الفقه:

إن كلمة الفقه كانت موجودة في الجاهلية، وكانت تأتي بمعنى الفهم ـ كما ذكرنا في التعريف اللغوي ـ لا بمعنى العلم المخصوص، وما كانوا يستعملون لفظ فقيه أو عالم فيما استعملا فيه بعد مجيء الإسلام وتكوين الشريعة، هذا ما يقوله محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي في كتابه: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي [2].

ولكن الشيخ "عبدالله بن بيه: له رأي مغاير، ويرى أن كلمة الفقه بين العرب لم يكن شائعاً بينهم بالمعنى المخصوص، وإنما الذي سجل عن العرب قولهم: جمل فقيه أي: فطين بأحوال الشوق؛ لأن اللغة العربية كانت تميل إلى التعبير عن المحسوسات قبل النقلة التي شهدتها بمجيء الإسلام ونزول القرآن الكريم، فلم يكونوا يعرفون مثلاً الفاسق، كما يقول ابن الأعرابي على ما نقله

---

[1] ينظر: الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، ص 8.

[2] ينظر: الحجوي، محمد بن الحسن بن العربيّ، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1416هـ–1995م، ج 1\ 65.

الجوهريُّ : لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنما قالوا: فسقت الرطبة خرجت عن قشرها، قال ابن الأعرابي: لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا شعرهم فاسق [1].

ومثل هذا كثير؛ فإن كلمة الأدب ما كانت شائعة قبل الإسلام، وإنما كانت العربُ تعرف الآدب الذي يدعو إلى المأدبة، وهي طعام يصنع للجماعة، قال طَرَفَة [2]:

نحنُ في الْمَشْتاةِ نَدْعو الجَفَلى، لا تَرى الآدِبَ فينا يَنْتَقِرْ

ثم تطورت كلمة الأدب إلى أن أصبحت تعني الأخلاق والسلوك الفاضلة، وأصبحت بعد ذلك تطلق على علم خاص [3].

وقد نقل الزبيدي في "تاج العروس" عن الجواليقيّ قوله في شرح أدب الكاتب: "الأدب في اللغة: حسن الأخلاق، وفعل المكارم، وإطلاقه على علوم العربية مولد حديث في الإسلام"[4].

والفقه من هذه الألفاظ التي تطورت تطوراً ملموساً منذ ظهور الإسلام ففي الصدر الأول استعملت كلمة الفقه في النصوص الشرعية لمعنيين:

---

[1] ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ط 4، 1407هـ–1987م، ج 4\ ص 1543.

[2] ديوان طرفة بن العبد: ص43، " طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد، البكري الوائلي، أبو عمرو: شاعر، جاهلي، من الطبقة الأولى، ولد في بادية البحرين سنة 60 قبل الهجرة، وتنقل في بقاع نجد، واتصل بالملك عمرو بن هند فجعله في ندمائه. ثم أرسله بكتاب إلى المكعبر (عامله على البحرين وعمان) يأمره فيه بقتله، لأبيات بلغ الملك أن طرفة هجاه بها، فقتله المكعبر، شابا، في (هجر) قيل: ابن عشرين عاما، وقيل: ابن ست وعشرين، وكان قتله سنة 86 قبل الهجرة" ، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 3\ ص 225.

[3] ينظر الزيات واخرون، إبراهيم مصطفى وأحمد عبد القادر وأحمد حسن الزيات ومحمد علي النجار، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة–مصر، (د. ن. ط. س)، ج 1\ ص 10.

[4] ينظر: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (تحقيق مجموعة من المحققين، (د. ط. س)، ج 2\ ص 12.

أولُهما: الفهم الذي ينصف به الشخص، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[2].

ومن السنة: قول النبي ﷺ في دعائه لابن عباس" { اللهم فقهه في الدين}" [3].

وثانيهما: النصوص الشَرْعِيَّة: ومنه قوله ﷺ" { فرب حامل فقه لا فقه له ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه }" [4]، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: " تفقهوا قبل أن تسوَّدوا" [5].

فهو محتمل للمعنيين أي معنى الفهم، ومعنى العلم بنصُوص الشريعة.

بعد هذه المقدمة القصيرة عن معنى الفقه في القرآن والسنة، نستنتج أن الفقه بمعنى المعلوم، كانت تغطى علوم الدين كلها من عقيدة وأحكام عبادات ومعاملات، وحدود، كما تغطى أدلتها من كتاب وسنة، كل ذلك يعد فقهاً؛ لأن متعلقه الدين، والدين كما هو معروف إذا أطلق فإنه يدل على الإسلام والإيمان والإحسان، ومع ذلك فنحن نلاحظ استعمال كلمة الفقه، في بعض الآثار الواردة عن بعض السلف في عصر الصحابة، بجانب الكتاب والسنة، مما يشير إلى شيء خاص وليس حَتْماً منافياً ولكنه على كل حال زائد على حرفية النص، فمن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما: أفضل الجهاد من بنى مسجداً يعلم فيه القرآن والفقه والسنة[6]، وعن علي الأزدي، قال:

---

[1] سورة هود، الآية: 91.

[2] سورة الإسراء، الآية: 44.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، برقم: 143.

[4] أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب العلم، باب رب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، برقم 303.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة، برقم: 73.

[6] ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، (تحقيق: هشام سمير البخاري)، دار عالم الكتب، الرياض–السعودية، (د. ط)، 1423هـ–2003م، ج 8\ ص 296.

أردت الجهاد فأتيت ابن عباس فقال لي: ألا أدلك على ما هو خير تأتي مسجداً فتقرأ فيه القرآن وتعلم فيه الفقه[1].

وهذا يدل على أن الفقه بدأ في تمثيل مصطلح خاص متميز في أيام الصحابة، وذلك راجع إلى ظهور مسائل اجتهادية، كمسألة ميراث الجد مع الأخوة، ومسألة أراضي العراق وغيرها من أرض الخراج، ومسألة درء الحد عمن ولدت لستة أشهر، وغيرها من المسائل التي تستدعي الاجتهاد وأعمال النظر، وظهور هذه المسائل كان نتيجة لتلاحق التطورات في المجتمع الإسلامي الذي اتسعت رقعته، وتنوعت عناصر مكوناته، وكان القرآن الكريم الذي جمع جمعاً أولياً على عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق وجمعاً نهائياً على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ وعن الخلفاء الراشدين جميعاً، والذي جمع الناس على مصحف واحد ووزعه على الآفاق وألغى ما سواه وكان ذلك بمحضر الملأ من الصحابة ومشورتهم.

إلاّ أن الصحابة وهم حملة السنة قد تفرقوا في الأقطار والأصقاع كل واحد يحمل معه من السنة ما وعي، ليفتي ويقضي حسب ما سمع وبقدر ما فهم فاختلفت بعض الآراء في المسائل الفقهية، إلا أنهم حفظوا من الاختلاف في مسائل العقيدة. فبرزت الحاجة للنظر في المصدر الثاني من مصادر الشريعة وهو السنة، فكان أول جمع لها بأمر أمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني إذ كتب إلى عامله في المدينة المنورة، أن يجمع السنة ثم تبارى العلماء في جمع الحديث وتصحيحه وتنقيحه.

وفي الوقت نفسه تقريباً، اهتم العلماء باستخراج المسائل الفقهية وتجريدها بعد تحرير الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، فتكونت مدارس فقهية في الحجاز والعراق ومصر وكثرت الآراء واتسعت القضايا وتباينت الفتوى، وظهرت مسائل استنباطية معزوة إلى أصحابها

---

[1] ينظر: المصدر السابق، ج 8\ ص 296.

الذين لم يعودوا مجرد مفتين، وإنما مؤسسو مدارس يشار إليهم بالبنان، نظراً لرسوخ أقدامهم في العلم ودقة مداركهم في الفهم، فألفت المدونات، كمدونة ابن القاسم التي نقلها عن مالك، وكتاب الأم للشافعي، وغيرهما من الكتب التي تعتني بالمسائل الفقهية الاستنباطية، وكان الأمر يقتضي وضع قواعد، ومناهج ليسلكها السالكون في التعامل مع النصوص، واستنباط المسائل منها.

وسميت هذه المسائل الجديدة فقهاً، وأخذت القواعد التي تحكم كيفية الاستنباط والتعامل مع النصوص اسم أصول الفقه.

هذه الأطوار التي مرت بها الشريعة من عهد الصحابة الذين جمعوا القرآن الكريم وجمعوا الناس على مصحف واحد، وعهد التابعين الذين بدأوا مسيرة جمع السنة، والذين من بعدهم من الأئمة الذين اجتهدوا في استخراج المسائل واستنباطها، كل ذلك قد أثر في تطور معنى كلمة فقه، وبدون شك فإن هذا قد خلف ظلالاً على تعامل العلماء من بعدهم، مع تعريف هذه الكلمة وتحديد مفهومها الدقيق، وذلك سنتطرق إليه لاحقاً.

الثانية: الفقه في اصطلاح الفقهاء:

الفقهاء يطلقون كلمة الفقه للدلالة على أحد المعنيين:

المعنى الأول: حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وما استنبط منهما، سواء كان قد حفظها مع أدلتها، أو مجرداً عنها.

وعلى هذا المعنى، فإن اسم الفقيه عندهم لا يختص بالمجتهد –كما هو عند الأصوليين– بل يشمله ويشمل غيره من المشتغلين في هذه المسائل.

المعنى الثاني: مجموع الأحكام والمسائل التي نزل بها الوحي، والتي استنبطها المجتهدون، أو أفتى بها أهل الفتوى، أو توصل إليها أهل التخريج، وبعض ما يحتاج إليه من مسائل الحساب التي ألحقت بالوصايا والمواريث [1].

وعلى هذا، فالمعنى الأول للفقه يلتفت إلى المعنى الوصفي للفقه، وهو الحال التي إذا وجد عليها المرء سمي فقيها، سواء أكان مستنبطاً مع حفظه، أم حافظا له.

والمعنى الثاني للفقه يلتفت إلى المعنى الاسمي للفقه، وهو مجموع المسائل والأحكام الشرعية.

الثالثة: الفقه في اصطلاح الأصوليين:

إن الأصوليين في بيانهم لمعنى الفقه اصطلاحاً ساروا في الطريق الذي سار فيه الفقهاء لبيان معنى الفقه، وذلك، كالتالي:

فذهب بعضهم إلى تعريفه لافتاً إلى المعنى الاسمي له، وهو مجموعة الأحكام الشرعية، وذلك كابن مفلح (ت768هـ) الذي قال في معناه: "الأحكام الشرعية الفرعية"[2]، والمرداوي (ت885هـ) إذ أورد اختلاف العلماء في تعريفه، ثم قال: "إنه نفس الأحكام الشرعية الفرعية، وهو أظهر، واختاره ابن مفلح، وابن قاضي الجبل، والعسقلاني شارح "الطوفي "، وجمع كثير"[3].

---

[1] ينظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، دار السلاسل، الكويت، ط 2، 1427هـ، ج 1\ ص 15.

[2] ينظر: ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، **أصول الفقه**، (تحقيق: فهد بن محمد السَّدَحَان)، مكتبة العبيكان، جدة-السعودية، 1420هـ-1999م، ج 1\ ص 11.

[3] ينظر: المرداوي، علي بن سليمان بن أحمد ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، (تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح)، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط 1، 1421هـ-2000م، ج 1\ ص 163.

وذهب أكثر الأصوليين إلى تعريفه لافتاً إلى المعنى الوصفي له، وهو الحال التي إذا وجد عليها المرء سمي فقيهاً، والمراد بها العلم بهذه الأحكام الشرعية، أو الملكة الحاصلة للشخص نتيجة العلم بالأحكام الشرعية.

وعلى الرغم من أن الغالبية من العلماء اتفقوا على التعريف المتضمن للمعنى الوصفي للفقه إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وضع تعريف جامع مانع، وقد كان بينهم في شأن هذه التعاريف مناقشات واعتراضات، ونذكر فيما يلي طائفة منها:

1. عرف الإمام أبو حنيفة (ت150هـ) الفقه بأنه: معرفة النفس ما لها وما عليها [1].
2. وعرفه أبو يعلى الحنبلي (ت458هـ) بأنه: العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية [2].
3. وعرفه أبو إسحاق الشيرازي (ت478هـ) بأنه: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد [3].
4. وعرفه إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) بأنه: العلم بأحكام التكليف [4].
5. وعرفه أبو المظفر السمعاني (ت489هـ) بأنه: العلم بأحكام الشريعة [5].

---

(1) ينظر: عبدالعزيز البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 1\ ص 5.

(2) ينظر: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن، **العدة في أصول الفقه**، (تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي)، (د. ن)، ط 2، 1410هـ–1990م، ج 1\ ص 68.

(3) الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 3، 1424هـ–2003 م، ص6.

(4) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، (تحقيق: عبد العظيم محمود الديب)، الناشر الوفاء، المنصورة–مصر، (د. ط)، 1418هـ–1998م، ج 1\ ص 8.

(5) السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1418هـ–1997م، ج 1\ ص 20.

6. وعرفه الإمام الغزالي (ت505هـ) بأنه: العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة [1].

7. وعرفه فخر الدين الرازي (ت606هـ) بأنه: عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها، فلا يعلم كونها من الدين ضرورة [2].

8. وعرفه الآمدي (ت631هـ) بأنه: العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال [3].

9. وعرفه ابن الحاجب (ت646هـ) بأنه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال [4].

10. وعرفه القرافي (ت684هـ) بأنه: العلم بالأحكام الشرعية بالاستدلال [5].

11. وعرفه القاضي البيضاوي (ت685هـ) بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد، **المستصفى في علم الأصول**، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1413هـ–1993م، ج 1\ ص 5.

[2] فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، **المحصول**، (تحقيق: طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1\ 1418 هـ –1997 م، ج 1\ ص 78.

[3] الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت–لبنان ودمشق–سوريا، (د. ط. س)، ج 1\ ص 6.

[4] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: علي محمد معوض)، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت–لبنان، ط 1، 1419هـ–1999م، ج 1\ ص 244.

[5] القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **شرح تنقيح الفصول**، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر–القاهرة، ط 1، 1393 هـ –1973 م، ج 1\ ص 17.

المكتسب من أدلتها التفصيلية [1].

12. وعرفه صدر الشريعة (ت747هـ) بأنه: العلم بكل الأحكام الشرعية العلمية التي ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها [2].

13. وعرفه أكثر الشافعية، ومن أشهرهم ابن السبكي [3]، والإسنوي [4]، وكذلك أكثر المعاصرين بما عرفه به القاضي البيضاوي [5].

المطلب الثاني: تعريف الفقه عند ابن السبكي، وبيان المحترزات التعريف

يعرف تاج الدين ابن السبكي في كتابه "جمع الجوامع" الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية [6].

شرح التعريف، وبيان المحترزات [7]:

---

[1] السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1416هـ–1995م، ج 1\ ص 28.

[2] عبيد الله المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، **التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، (تحقيق: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1416هـ–1996م، ج 1\31.

[3] ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، ص 13.

[4] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، (تحقيق: محمد حسن هيتو)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1، 1400هـ–1980، ص 50.

[5] ينظر: عبدالوهاب خلاف، عبد الوهاب عبدالواحد مصطفى، **علم أصول الفقه**، دار القلم، بيروت–لبنان، ط 8، (د. س)، ص11، وأبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ص 6.

[6] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 13.

[7] ينظر: الإسنوي، نهاية سول شرح منهاج الوصول، ج 1\ ص 11، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1\ ص 29، والباحسين، يعقوب بن عبدالوهاب، أصول الفقه، الحد والموضوعات والغاية، مكتبة الرشد، الرياض–السعودية، (د. ط)، 1408هـ–1988م، ص 42.

العلم: مطلق الإدراك الشامل للقطع والظن، أي: مطلق إدراك الحكم، سواء كان عن دليل قطعي، أو عن دليل ظني راجح، فيكون المراد بالعلم هو: ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن؛ لأن الأحكام الفقهية منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد.

والمقصود بالظن هو ظن المجتهد الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد، وليس ظن كل أحد من العوام، أو طلاب العلم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد.

الأحكام: جمع حكم، وهو لغةً: القضاء والمنع [1]، وعند الأصوليين: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا، وعرف الفقهاء الحكم بأنه: ما ثبت بالخطاب، أو هو أثر الخطاب، كوجوب الصوم؛ فإنه حكم ثبت من الآية الكريمة: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[2] ويكون العلم بالأحكام هو التصديق بكيفية تعلق الأحكام بأفعال المكلفين [3].

ويخرج من التعريف العام بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله؛ فإنها تدخل في علم التوحيد والعقيدة، ويخرج العلم بالأدلة الكلية وبالقواعد والضوابط؛ فإنها تدخل في علم الأصول.

---

(1) ينظر: الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط، (تحقيق:** مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 8، 1426هـ–2005م، ج 1\ ص 1095.

(2) سورة البقرة: الآية: 183.

(3) ينظر: الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، شرح مختصر الروضة، (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1407هـ –1987م، ج 1\ ص 247، والعطار، حسن بن محمد بن محمود، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج: 1\75.

الشرعية: أي الأحكام التي تتوقف على الشرع، ويخرج من الفقه العلم بالأحكام العقلية مثل: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، والأحكام اللغوية مثل: الفاعل مرفوع، والباء للتعليل، والأحكام الحسية مثل: النار محرقة، والماء بارد.

العملية: المتعلقة بأعمال الإنسان سواء أكانت من أعماله القلبية كالنية، إذ تارة يكون حكمها الوجوب وتارة يكون الندب، أو من أعماله الخارجية من بيع وإجارة واعتداء سواء أصدرت عن تكليف كالأعمال الصادرة من البالغ الرشيد، أم عن غير تكليف كالأعمال الصادرة من الصغير والمجنون فقد تتعلق بها الأحكام فيضمنون في أموالهم إذا أتلفوا مال غيرهم، وهكذا.

من أدلتها: الجار والمجرور متعلق بالأحكام، وهذا يعني أن العلم بهذه الأحكام لا يكون فقهاً إلا إذا كان مكتسباً من الأدلة التفصيلية، بمعنى: أن يعرف كل حكم منها من دليله التفصيلي الخاص به، كأن نعلم ان البيع حلال وأن الربا حرام من قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) [1]، وأن الميراث يتاخر عن الدين والوصية من قوله تعالى: (من بعد وصية يوصي بها أو دين) [2]، بعد بيانه لسهام الورثة.

التفصيلية: وهي الأدلة التفصيلية التي تتعلق بمسألة معينة كوجوب الصلاة في قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [3]، وتحريم أكل مال اليتيم في قوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [4].

المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي

الفرع الأول: اعتراض الزلمي على تعريف ابن السبكي

---

[1] سورة البقرة، الآية: 275.

[2] سورة النساء، الآية: 11.

[3] سورة يونس، الآية: 87.

[4] سورة الأنعام، الآية: 152.

انتقد الزلمي التعريف الوارد عن ابن السبكي للفقه، ويرى أنه لم يوفق فيه، وأن في إحدى فقراته مجانبة للصواب، إذ يقول: "عرف ابن السبكي الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

ويلاحظ على هذا التعريف ما يلي:

1. هذا التعريف كان صحيحاً قبل تدوين الفقه الإسلامي، وحين اجتهاد الفقهاء للظن بحكم شرعي مستنبط من دليله التفصيلي، أما بعد التدوين فقد أصبح لفظ (فقه) حقيقة عرفية شرعية في أحكام نفسها، فيقال: فقه القرآن، وفقه السنة، وفقه أبي حنيفة، وفقه الإمام مالك، وهكذا، والعلم بالأحكام الشرعية ضروري للتطبيق والفتوى والقضاء، لا لوجودها.

2. العلم يندرج تحت إحدى المقولات العشر:

فإذا كان من مقولة الكيف فيعرف بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

وإذا كان من مقولة الانفعال، فيعرف بأنه انتقاش الذهن بالصورة.

وإذا كان من مقولة الإضافة، يعرف بأنه تعلق الذهن بالصورة.

وفي جميع الاحتمالات لا يكون الفقه علماً بالأحكام الشرعية، وإنما هو الأحكام ذاتها.

3. تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية خلط بين الفقه بمعناه اللغوي، والفقه بمعناه العرفي الشرعي، أو خلط بين العلم والمعلوم، أو خلط بين العلم بمعنى الفن كعلم المنطق، وعلم أصول الفقه ونحوهما، والعلم بالمعاني المذكورة في الفقرة الثانية.

4. العلم صفة لما يقوم به هذا العلم، بينما الفقه صفة تصرفات الإنسان كالوجوب في الواجب، والندب في المندوب، والحرمة في المحرم، والكراهة في المكروه، والإباحة في المباح، والقاعدة المنطقية تقضي بأن المعرِّف والمعرَّف يجب أن يكونا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار، والفقه والعلم بالأحكام ليسا متحدين بالذات.

5. إذا افترضنا انقراض من يتعلق علمه بالأحكام الشرعية على كوكب الأرض، هل

ينقرض الفقه أيضاً؟ الجواب: كلا.

وخطأ ابن السبكي في تعريف الفقه، ووقع فيه غيره أيضاً من علماء أصول الفقه [1].

الفرع الثاني: محل الاختلاف بين ابن السبكي والزلمي:

في كلام الزلمي الذي أوردناه بنصه والذي انتقد فيه لابن السبكي يظهر بجلاء تام أن محل الاختلاف بينهما هو كلمة استخدام ابن السبكي لكلمة "العلم" في تعريفه، إذ لم ينتقد الزلمي في التعريف إلا على قوله: "الفقه: العلم بالأحكام"، ولم يعلق على شيء آخر، ولم ينتقد على فقرة أُخرى من فقرات التعريف، بل كان متوافقاً مع ابن السبكي فيما بقي من الفقرات التي يحتوي عليه التعريف، كما يقول في كتابه "أصول الفقه في نسيجه الجديد" في تعريف الفقه: "الأحكام الشرعية العلمية المستنبطة من أدلتها التفصيلية" [2].

الفرع الثالث: تعليق وتحليل لتعريف ابن السبكي واعتراض الزلمي:

بعد عرض تعريف ابن السبكي للفقه، وانتقاد الزلمي له، وبعد دراسة وقراءة لما ذهب إليه كلا العالمين، نستطيع أن نقول:

1. مفهوم الفقه أو بتعبير أصوب كلمة الفقه كانت موجودة في اللغة العربية والاستعمال قبل أن يلد ما يسمى بالفقه الإسلامي، وقد أوردنا المعاني التي كانت تطلق عليه هذه المادة قبل أن تنتقل إلى حقل الشريعة وتأخذ منحاً جديداً، وبعد التحول والانتقال من الحقل اللغوي إلى الحقل العلمي أتت عليها أدوار ومراحل حتى وصلت إلى ما عليه اليوم بين الفقهاء.

وفي هذه المسيرة التي مر بها الفقه بين الأوساط العلمية لم يكن هناك اتفاق على

---

(1) الزلمي، مصطفى إبراهيم الزلمي، **أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جكع الجوامع**، (د. ن)، أربيل- العراق، ط 2، 2011، ص 8.

(2) يُنظر: الزلمي، مصطفى، مصطفى إبراهيم الزلمي، **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، طهران: دار نشر احسان، ط1، 1435هـ، 2014م، ص 27.

ما تتناوله هذه الكلمة، بل كانت تباين الوجهات واختلاف الأقوال والآراء في تحديد مضمونها وتعريفها شائعاً وكثيراً منذ اللحظات الأولى.

وفي ذلك يقول مصطفى الشلبي بعد أن عرض المعنى اللغوي لكلمة الفقه: "ثم استعمل في العرفي الإسلامي بنوع من الفهم العميق، وهو فهم الأحكام الشرعية، يدل لذلك الآية السابقة: (ليتفقهوا في الدين) [1]، وقوله ﷺ (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) [2].

ولقد كان في صدر الإسلام يطلق على فهم الأحكام الشرعية كلها اعتقادية كانت أو عملية، فكانت كلمة الفقه مرادفة لكلمة الشريعة والدين بمعناه الأعم، كما كان يطلق على نفس الأحكام، يدل لذلك قول رسول الله: { رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه }[3].

استمر ذلك الإطلاق الشامل حتى عصر الأئمة، فأبو حنيفة عرف الفقه بأنه: معرفة النفس ما لها وما عليها، وكان يسمى علم الكلام بالفقه الأكبر، ولما تمايزت العلوم وشاع التخصص بين العلماء ضاقت دائرة الفقه وأصبح مختصاً بنوع من الأحكام، وهو الأحكام الشرعية العلمية، فكان يطلق مرة على معرفة تلك الأحكام، وأخرى على نفس الأحكام التي تستنبط بالاجتهاد.

وتبع هذا التخصص تخصيص لفظ الفقهاء بمن يعرف هذا النوع من العلم، ويعرف على الإطلاق

الأول: بأنه العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

---

[1] سورة التوبة، الآية: 122.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم: 71.

[3] سبق تخريجه راجع، ص 45.

وعلى **الثاني:** بأنه مجموعة الأحكام العلمية المشروعة في الإسلام سواء أكانت شرعيتها بنص ضريح من القرآن والسنة أم بالإجماع أم باستنباط المجتهدين من النصوص والقواعد العامة.

ولما شاع التقليد بين الفقهاء وتوسعوا في إطلاقه فأصبح يطلق على مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي صراحة والتي استنبطها المجتهدون، وما خرجه المقلدون على أئمتم وأصولهم، وأضحى هذا المجموع هو المسمى بالفقه"[1].

2. إن كلمة الفقه بعد تحولها من مادة لغوية بحتة إلى مفهوم علمي شأنها كشأن كل المفاهيم والمصطلحات الفقهية والشرعية وقع الاختلاف في تعريفها، إذ لم نر لا في التعريفات التي أوردناها ولا فيما لم نوردها تقارباً في الألفاظ في هذا المنحى، ولكن النقطة المركزية في الاختلاف بين كل تلك التعريفات هو استخدام كلمة "العلم والمعرفة"، فجل ما ورد إلينا من هذه التعريفات استخدموا عبارة "العلم بالأحكام أو معرفة الأحكام"، بينما لم نر من تجنب استعمال مثل هذه العبارات إلا أعلاماً قليلة ومحدودة لا يتجاوز عددهم رؤوس أصابع اليد الواحدة، كابن مفلح، والمرداوي، وتاج الدين السبكي كان واحداً من الجل الغالب الذين اتجهوا إلى الاتجاه السائد القائل بأن العلم أو المعرفة جزء من تعريف الفقه، فهو لم يستحدث هذا المذهب، ولم يأت بجديد في هذا الشأن، بل كان سالكاً مسلك السابقين.

ومن اللافت للنظر أن القائلين بعدم إدراج العلم والمعرفة في التعريف كانوا خلفاً لابن السبكي وليسوا سلفاً، وبتعبير أحسن أن ابن السبكي المتوفى سنة (771هـ) وكل العلماء الذين سبقوه كانوا متفقين على أن العلم أو المعرفة لا تتجزء من مفهوم الفقه؛ إذ لا

---

[1] شلبي، محمد مصطفى، **المدخل في الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1401هـ–1981م، ص32–33، وينظر: شلبي، محمد مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ص 31 – 32، والموسوعة الفقهية الكويتية، ج 1\ ص 13.

نجد على سبيل الاستقراء أحداً من الفقهاء قبل القرن الذي عاش وتوفي فيه ابن السبكي من لا يستخدم كلمة العلم أو المعرفة في التطرق إلى الحديث عن ماهية هذا المفهوم الذي أصبح مظان الجدل والمناقشة.

بينما نرى الذين فضلوا عدم استخدام العلم أو المعرفة في التعريف بالفقه هم من خلف ابن السبكي، فأول من قال بذلك هو ابن مفلح (ت768هـ) وكان من علماء القرن الثامن، والمرادوي (ت885هـ) وكان من علماء القرن التاسع.

3. التعبير الذي اختاره ابن السبكي في تعريفه ليس من صنعه، بل سبقه غيره في ذلك، ونقله هو عنهم دون أن يشير إلى ذلك، فالأصولي الجليل المعروف بالقاضي البيضاوي المتوفى سنة (685هـ) أول من عرف الفقه بهذه الكيفية، وبهذا التعبير، وهو الصاحب الحقيقي للنص، كما يقول في كتابه المشهور "المنهاج في أصول الفقه" والذي شرحه ابن السبكي وسماه "الإبهاج في شرح المنهاج"، الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية [1].

فكان الأولى على عالم بقدر ابن السبكي أن لا يقع في مثل هذا الخطأ، بل كان عليه أن يشير إلى أن هذا التعريف ليس له بل هو لغيره، وما نقله له إلا لاختياره وتفضيله من بين كل التعريفات التي كانت موجودة حتى عصره.

4. إن الزلمي في اعتراضه على ابن السبكي لم يعترض إلا على قيد واحد، ولم يناقش إلا في مسألة واحدة، وهو اعتبار العلم أو المعرفة جزءاً من الفقه بمعناه الاصطلاحي من عدمه، ومن ألقى نظرة سريعة وفاحصة على التعريفات المدونة بين الكتب واختلاف الفقهاء في اختيار الأفضل منها يجد أن هذا الاختلاف قديم وليس وليد اللحظة بين الزلمي والسبكي، فالزلمي عندما ينتقد السبكي في هذا القيد، أو على هذه الفقرة كان لابد أن يشير إلى أن

---

[1] تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1\ ص 28.

هذا كان محلاً للاختلاف بين العلماء، في مدارسة العلوم الشرعية والفقهية، والمناقشة والمحاججة في مسائل الفقه والأصول، وأنه لم يأت باعتراض جديد لم يسبق له أن قام به أحد، ومن يقم برحلة سريعة بين مدونات الأصوليين سوف يدرك ذلك ولا يخفى عليه حجم التباين الكبير الذي كان موجوداً بين العلماء في هذا الشأن.

5. لم ينفرد الزلمي المعترض على ابن السبكي باختيار الرأي القائل بعدم إدراج العلم والمعرفة في تعريف الفقه، بل هناك من سبقه في ذلك من القدماء وكذلك المعاصرين.

فمن القدماء علاء الدين المرداوي الحنبلي (ت885هـ) الذي قال في الفقه بعدما أورد الاختلاف فيه: إنه نفس الأحكام الشرعية الفرعية، وهو أظهر، واختاره ابن مفلح، وابن قاضي الجبل، والعسقلاني شارح الطوفي، وجمع كثير، لا معرفتها ولا العلم بها، إذ العلم أو المعرفة بالفقه غير الفقه، فلا يكون داخلا في ماهيته، وما ليس داخلا في الماهية لا يكون جنسا في حده [1].

ومن المعاصرين الشيخ علي الخفيف (ت1978م)، إذ يقول في معرض حديثه عن تعريف الفقه: وتعريف الفقه على هذا الوجه مبني على أنه المعرفة بهذه الأحكام، وقد عرفه بعضهم بأنه مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وتعريفهم له بهذا مبني على أنه عبارة عن مجموعة مسائل مدونة، ومبنى هذا اختلافهم في معنى لفظ العلم عند إطلاقه على العلوم، أيراد به الإدراك؟ أم يراد به المدرك؟ وبعبارة أخرى: أيراد به مجموعة المسائل المدركة المدونة في الكتب أم يراد به إدراكها؟ فإن أردت به الإدراك عرفت الفقه بالتعريف الأول، وهو معرفة هذه المجموعة من الأحكام، وإن أردت

---

[1] المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج 1\ ص 163.

به المسائل عرفته بالتعريف الثاني، وهو أنه المجموعة نفسها، والتعريف الأخير هو الذي يستقيم مع بحثنا في علم الفقه وتدوينه وتطوره [1].

الترجيح:

بعد دراسة مفهوم الفقه من جميع الجوانب اللغوية والاصطلاحية دراسة علمية معتمدة على التطور الدلالي لهذه الكلمة، يرى الباحث أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية، وليس العلم بها، وأن ما اختاره ابن السبكي في القرن الثامن الهجري كان صحيحاً في حينه عندما لم يكتمل المفهوم نضجه العلمي بل كان عرضة للمناقشة والمحاججة، ولكن بعد التطور الذي أتى على هذه الكلمة استقر الرأي المعاصر على ما اختاره الزلمي في هذه المسألة، لذا يبدو أن الصواب هو قول الزلمي.

[1] الخفيف، علي محمد الخفيف، **الحق والذمة وتأثير الموت فيهما**، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، ط 1، 1431هـ–2010م، ص25.

المبحث الثاني

الاختلاف في تعريف حكم الشرعي

هو ما كلف الله تعالى به العباد من الأفعال، والأقوال، والالتزامات على وجه الطلب فعالا أو تركاً؛ إذ يثاب الممتثل لأوامر الله، ويعاقب تاركه، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي

الحكم لغة: هو يعني إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، ويعني أيضاً القضاء والإلزام والمنع [1].

الحكم الشرعي في الإصلاح: عرف **ابن السبكي** الحكم الشرعي بانه" الخطاب اللَّه تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث مكلف" [2].

وعرف الزلمي الحكم الشرعي المطلق: بانه مدلول خطاب الله المتعلق بتصرفات الإنسان والوقائع على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع [3].

ذكر الزلمي سبب اختياره لهذا التعريف هو:

1. انه لم يتطلع في المراجع الأصولية على تعريف للحكم الشرعي يخلو من لفظ (المكلف أو المكلفين)، ويتطرق إلى الذكر الوقائع والتي هي من صميم الحكم الوضعي، إضافة إلى أن بعضهم قسم الحكم الشرعي التكليفي إلى الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

---

[1] ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت–لبنان، ط 3، 1414هـ–1994م، ج 12\ ص 141–144.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 46.

[3] الزلمي، أخطاء أصولية لأين السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 10.

2. خلط رجال القانون بين (الوقائع) و(التصرفات) الفعلية الإرادية للإنسان، إذ إن الوقائع هي التي تقع رغم إرادة الإنسان، والتصرفات هي ما تقع بمحض رغبة الإنسان، ويشمل التصرف الفعلي والقولي.

المطلب الثاني: اعتراض الزلمي على تعريف ابن السبكي والموازنة بينهما

ولكن الزلمي اعتبر هذا التعريف من الاخطاء الأصولية لابن السبكي في كتاب جمع الجوامع، وقال إن التعريف ليس شاملا، وانه تعريف للحكم التكليفي وليس تعريفا للحكم الشرعي المطلق.

وقال **الزلمي** " من الواضح أن كل تعريف يتضمن ذكر المكلف هو تعريف للحكم التكليفي فقط" [1] واستدل لقوله بجملة من هذه التعاريف، ومنها:

يقول **ابن الحاجب**" الحكم قيل خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد أو الوضع فاستقام" [2].

وقال **الرازي**" قال اصحبنا أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير" [3].

وقال **الغزالي** " الحكم عندنا عبارة عن خطاب المتعلق بأفعال المكلفين" [4].

بعد هذا العرض لبعض التعاريف التي وصفها الزلمي بانها تعريف للحكم الشرعي التكليفي؛ وأنها لا تشمل جميع ما يندرج من الأحكام في الحكم الشرعي إذ لم يذكر فيها الوضع.

---

[1] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 248.

[2] ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، **مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه**، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ص 33.

[3] فخر الدين الرازي، المحصول، ج 1\ ص 89.

[4] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 69.

اعتـرض الباحـث علـى دليـل الزلمـي: إن كـان فـي هـذه التعـاريف السـابقة مـا يقيـد إطلاقهـا؛ فـإن الزلمـي وقـع فـي الخطـأ الأصـولي إذ قـال" مـن الواضـح أن كـل تعريـف يتضـمن ذكـر المكلـف هـو تعريـف للحكـم التكليفـي فقـط؛ لان لفـظ (المكلـف) لا يحـول التعريـف مـن (الحكـم الشـرعي) إلـى (الحكـم التكليفـي)، إن أكثـر الأصـوليين عرفـوا الحكـم الشـرعي بتعريـف شامل غير مقيد ولم يقتصر على الحكم التكليفي مع تضمنه لفظ (المكلفين)

التعريـف مختـار: **الحكـم الشـرعي:** هـو خطـاب اللـه المتعلـق بأفعـال المكلفـين علـى وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع [1].

تحليل وشرح التعريف الحكم الشرعي:

1. الخطـاب: توجيـه ألفـاظ مفيـد، بحيـث يسـمعه المخاطـب ويفهمـه، والمـراد بخطـاب اللّـه تعـالى: أنـه الخطـاب والنصـوص الشـرعية الوجهـة مـن اللـه عـزو جـل إلـى البشـرية بمـا يتعلـق بحيـاتهم الدنيويـة والأخرويـة، كقولـه تعـالى: ﴿ وَلا تَقْتُلُـوا الـنَّفْسَ الَّتِـي حَـرَّمَ اللَّـهُ إِلا بِـالْحَقِّ ﴾[2] وقولـه: ﴿ يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـوا لَا تَـأْكُلُوا أَمْـوَالَكُمْ بَيْـنَكُمْ بِالْبَاطِـلِ إِلَّا أَنْ تَكُـونَ تِجَـارَةً عَـنْ تَـرَاضٍ مِـنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُـوا أَنْفُسَـكُمْ ۚ إِنَّ اللَّـهَ كَـانَ بِكُـمْ رَحِيمًـا﴾[3]،

---

[1] ينظر: النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، ينظر، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية**، مكتبة الرشد، الرياض–السعودية، ط 1، 1420هـ–1999م، ج 1\ ص 125، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، ج1\ ص 67، وينظر: ابن اللحام، علي بن محمد بن عباس، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق محمد مظهربقا، جامعة الملك عبد العزيز – مكة المكرمة، (د. ط. س)، ينظر: الزاهدي، حافظ ثناء اللـه الزاهدي، **تلخيص الأصول**، مركز المخطوطات والتراث والوثائق – الكويت، ط 1، 1414 هـ – 1994 م، ج 1\ ص27، وينظر: السلمي، عياض بن نامي بن عوض، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض – السعودية، ط 1، 1426 هـ – 2005 م، ج 1\ ص24.

[2] سورة الأنعام، الآية: 39.

[3] سورة النساء، الآية: 29.

سـواء كـان الخطـاب ثابتـا بـالقرآن، أو السـنة، أو الإجمـاع، أو القيـاس، أو أي دليـل ثبت شرعاً، فإن كل هذه المصادر راجعة في الحقيقة إلى اللَّه تعالى.

2. المتعلِّـق: أي المـرتبط، والمـراد بـه الـذي مـن شـأنه أن يتعلـق، ويكـون مبينـا للأحكـام الشـرعية مـن الصـحة الـبطلان والفسـاد، ويشـترط فـي خطـاب اللَّـه أن يكـون مرتبطـاً بفعـل مـن أفعـال المكلـف علـى وجـه يبـين صـفة الفعـل كونـه مطلوبـاً فعلـه كالصـلاة، والزكاة، أو مطلوباً تركه كالزنا والسرقة [1].

3. افعـال المكلـف: والمـراد بـه جـنس الفعـل، مـا يـدخل تحـت قـدرة المكلـف، فتشـمل الأعمـال القلبيـة و الجـوارح، كالإيمـان باللـه وملائكتـه وكتبـه ورسـله والإيمـان بـاليوم الآخـر والإيمـان بالقـدر خيـره وشـره، كمـا تـدخل أفعـال الجـوارح مـن صـلاة وحـج و زكـاة ونحـو ذلـك، سـواء منهـا العبـادات، أو المعـاملات، أو الأخـلاق، فإنهـا جميعـاً تتعلـق بهـا الأحكـام الشـرعية، الـذي تـوافرت فيـه شـروط التكليـف مـن البلـوغ والعاقـل، غيـر الملجـأ، الـذي يفهـم الخطـاب، والقـول (خطـاب اللـه المتعلـق بأفعـال المكلفـين) أخـرج الأحكـام العقائديـة، أخـرج الخطابـات الـواردة مـن اللَّـه التـي لا تتعلـق بفعـل المكلـف مثـل خطابـات المتعلقـة بـذات وصـفات وافعـال اللـه، والمتعلقـة بالجمـاد و والحيوان.

4. الاقتضـاء: فهـو الطلـب ويكـون علـى اوجـه: طلـب الفعـل علـى نحـو الحـتم والالـزام وهـو (الفـرض–أو الوجـوب) أو طلـب التـرك علـى نحـو الحـتم والالـزام وهـو الحرمـة أو طلـب الفعـل علـى وجـه الافضـلية والأولويـة وهـو النـدب أو طلـب التـرك علـى وجـه الأولوية والافضلية وهو الكراهة.

---

[1] السلمي، أصول الِفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 25.

5. التخيير: فهو التسوية بين جانبي الفعل والترك، ويسمى الاباحة أي التخيير بين فعل الشيء وتركه.

6. الوضع: فهو خطاب الله الجاعل شيئاً سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه.

وكان اعتراض الزلمي على لفظ (أفعال المكلفين) في جميع تعاريف الحكم الشرعي إذ اعتبر أن هذا اللفظ يقيد تعريف الحكم الشرعي ويجعله تعريفا للحكم التكليفي، لذا استبدل لفظ (أفعال المكلفين) بلفظ (تصرفات الإنسان والوقائع) في تعريفه للحكم الشرعي؛ فإنه وفرق بين تصرفات الإنسان والوقائع، بقوله:

اولا. التصرفات: كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل بإرادة حرة مدركة، إذ يترتب عليه الشرع الأثر سواء اكان مشروعا ام لا [1]، ويكون على نوعين.

1. التصرفات القولية: ما صدر عن الإنسان من أقوال شرعية أي (مباح) أو غير شرعية، فيترتب على هذا القول أثر شرعي، الأقوال الشرعية كعقد البيع والذي به تنتقل الملكية، والأقوال غير الشرعية كالقذف والذي يترتب عليه احدى ثلاث (أربعة شهود أو بين الزوجين الملاعنة أو ثمانون جلدة في حال عدم توفر الشهود) أو الغيبة والنميمة فيترتب عليه الاثم.
2. التصرفات الفعلية: ما صدر عن الإنسان من افعال شرعية أي (مباحة) أو غير شرعية، فيترتب على هذا القول أثر شرعي، الافعال الشرعية كإنقاذ الغريق أو التصدق على الفقراء فيثاب صاحبها، والافعال الغير شرعية القتل والسرقة والزنا فيعاقب.

---

[1] الزلمي، اصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 247.

ثانيا. الوقائع: كل ما حدث رغم إرادة الإنسان خرج قدرته سواء من نتائج فعل الإنسان كإزهاق أرواح الغير، كحوادث السيارات، أو نتج خارج فعل الإنسان كتحطم طائرة بسبب عطلا فني أو ميكانيكي، أو سواء كان ماديا كإتلاف مال الغير وممتلكاتهم، كإتلاف المجنون مال الغير، فما صدر عن غير الإنسان كالحيوان فهي واقعة، وكذلك الساهي والنائم الخاطئ والغافل والمكره.

يتبن لنا من شرح وتحليل تعريف الحكم الشرعي أن استبدال تعبير (أفعال المكلفين) بلفظ (تصرفات الإنسان والوقائع) هو أكثر دلالة و شمولية على ما يندرج تحت خطاب الشارع؛ إذ يشمل التصرفات الفعلية والقولية التي هي خاضعة لإرادة الإنسان، والوقائع التي هي خارجة عن إرادة الإنسان وقدرته.

المطلب الثالث: أنواع الحكم الشرعي

وبناء على التعريف المتقدم يتنوع الحكم الشرعي إلى نوعين: حكم تكليفي، وحكم وضعي:

الأول-الحكم التكليفي:

عرفه الزلمي: هو خطاب الله المتعلق بتصرفات المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير [1].

يتبين لنا من التعريف المختار للحكم الشرعي بأن **الحكم التكليفي:** " هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير".

وقد قسم جمهور الأصوليين الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام وإليه ذهب ابن السبكي والزلمي وهي: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة؛ وذلك لأن **طلب الفعل**

---

[1] الزلمي، اصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 252.

إما أن يكون جازما أو غير جازم فالأول هو الإيجاب، والثاني هو الندب، **وطلب الكف** إما جازم أو غير جازم فالأول هو التحريم والثاني هو الكراهة وإن كان الخطاب متعلقا بالفعل على وجه التخيير فهو الإباحة، هذا وقد زاد الحنفية إلى هذه الأقسام قسمين آخرين وهما (الكراهة التحريمية والفرض)، وذلك باعتبار عدم ترادف الفرض والواجب [1].

الأحكام التكليفية تكون على ستة أوجه، على ما ذهب إليه الحنفية:

1- **الفرض**، وهو ما ثبت بدليل قطعيّ الثبوت والدلالة مع الشدة والجزم في الطلب.

2- **الإيجاب**: وهو ما ثبت بدليل قطعي الدلالة وظني الثبوت، أو ظني دلالةً وقطعي ثبوتاً مع الشدة والجزم في الطلب.

والفرض والواجب مترادفان عند الجمهور خلافا للحنفية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾[2].

3- **الندب**: وهو الخطاب الدال على طلب الفعل طلبًا غير جازم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾[3]، فالأمر بمكاتبة العبد حتى يعتق ليست واجبة، وإنما هي مندوبة حث عليها الإسلام تحقيقًا للحرية التي أرادها الإسلام للجميع، فالمالك حر التصرف فيما يملك، فالأمر هنا على سبيل الندب.

4- **التحريم**: وهو الخطاب الدال على طلب الكف طلبًا جازمًا، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَق ﴾[4].

---

[1] الفرض والواجب مترادفان، رجع المبحث الخامس من الفصل الثاني.

[2] سورة البقرة، الآية: 43.

[3] سورة النور، الآية: 33.

[4] سورة الإسراء، الآية: 33.

5- **الكراهــة:** وهــي الخطــاب الــدال علــى طلــب الكــف عــن الفعــل طلبًــا غيــر جــازم، مثــل قولــه ﷺ (إذا دخــل أحــدكم المســجد فــلا يجلــس حتــى يركــع ركعتــين) [1]، فــالجلوس بدون صلاة مكروه.

6- **الإباحــة:** وهــي الخطــاب الــدال علــى تخييــر المكلــف بــين الفعــل والتــرك، مثــل قولــه تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ﴾[2].

الحكم الوضعي:

عرفــه الزلمــي: هــو مــدلول خطــاب اللــه المتعلــق بتصــرفات الإنســان أو بالوقــائع الشرعية علــى وجــه الوضــع، أي بجعــل الشــيء سـبباً لشــيء آخــر أو شــرطاً لــه أو مانعــاً منــه، وقســم الزلمــي الحكــم التكليــف الحكــم الوضــعي إلــى ثلاثــة اقســام، وهــي (الســبب، والشــرط، والمانع) [3]؛ إذ ذكر العزيمة والرخصة ضمن الإحسان، والبطلان.

التعريــف الــذي اخترنــاه "خطــاب الشــارع المتعلــق بجعــل الشــيء ســبباً لشــيء آخــر، أو شــرطاً لــه، أو مانعــاً منــه، أو كــون الفعــل صــحيحاً أو بــاطلا،أو عزيمــة أو رخصــةً أو إعادة أو قضاء أداء [4].

يقســم **الجمهــور** الحكــم الوضــعي إلــى ثــلاث اقســام، وهــي (الســبب، والشــرط، والمــانع) واما **الأحنــاف** فقســمه (ســتة اقســام أو الســبعة اقســام أو عشــرة أو ثلاثــة عشــر قســما) الســبب فــي هــذا الاخــتلاف أن بعــض العلمــاء أفــرد كــل وصــف يصــلح أن يكــون حكمــا وضــعيا وجعلــه نوعا خاصا، وهي:

---

[1] أخرجه ابن ماجه في **سنن، باب من** دخل المسجد فلا يجلس حتى يركع، برقم: 1012.

[2] سورة الأعراف، الآية: 31.

[3] الزلمي، اصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 280.

[4] الآمدي، الاحكام في أصول الاحكام، ج 1 \ ص 91.

1. **السبب:** وهو كل وصف جعل الشارع وجوده علامةً على وجود الحكم، وانتفاءه علامة على انتفاء الحكم، كأوقات الصلوات الخمس.

أما **العلَّة**، و**الصحة**، و**الفساد**، و**التقديرات الشرعية**، و**الحجج**، و**الأداء**، و**الإعادة**، و**القضاء**، فهي تدخل ضمن السبب، ولا تخرج عنه [1].

2. **الشرط:** وهو كل وصف يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه، كالوضوء للصلاة مثلاً.

3. **المانع:** وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه كالقتل لحرمان الإرث، والحيض لمنع الصلاة.

4. **العزيمة:** هي القصد المؤكد، واصطلاحاً: الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن معارض راجح.

5. الرخصة: السهولة، واصطلاحاً: تبدل الحكم الشرعي إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي [2].

6. **البطلان: عند الجمهور**: الفساد يرادف البطلان، فهما في العبادات عبارة عن عدم الاعتداد بها، وفي المعاملات عبارة عن عدم النفوذ.

وعند الحنفية: الباطل: ما لا يكون مشروعاً لا بأصله، ولا بوصفه. والفاسد: ما شرع بأصله دون وصفه.

---

[1] النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية، ج 1\ ص388.

[2] الزاهدي، تلخيص الأصول، ج 1\ ص 30.

المطلب الرابع: الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، والفرق بين الحكم الشرعي عند الأصوليين والفقهاء

اولاً. الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

1. الحكم التكليفي بما فيه من الكلفة والمشقة وبما يترتب عليه من المسؤولية، لا يتعلق إلا بأفعال البالغين العاقلين، بخلاف الحكم الوضعي فإنه من قبيل ربط السبب بالمسبب أو الشرط بمشروطه أو المانع بممنوعه [1]، فلا يشترط فيه البلوغ والعقل بدليل وجوب التعويض في مال القاصر إذا اتلف مال الغير.
2. الحكم التكليفي يكون دائما في تصرفات الإنسان بخلاف الحكم الوضعي فإنه كما يكون في التصرفات كالقتل سبب للعقوبة ومانع من الميراث، كذلك يكون في الوقائع الشرعية الخارجة عن تصرفات الإنسان كالقرابة جعلت سببا للميراث ولوجوب النفقة، والصغر والجنون جعلا من موانع صحة التصرفات والعقل فإنه شرط لصحة التصرفات وكل ذلك وقائع لا دخل لإرادة الإنسان في تكوينها.

---

[1] الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط 1، 1406هـ-1986م، ج1\ ص 43-44.

3. الحكم التكليفي يشترط فيه علم المكلف بما كلف به بخلاف الحكم الوضعي، فالقاصر يلزم في ماله تعويض إتلافه، رغم عدم علمه بذلك لعدم إدراكه.
4. الحكم التكليفي يشترط القدرة على الحكم المكلف به بخلاف الحكم الوضعي فلا يشترط إن يكون من مقدور الإنسان كما في الأمثلة المذكورة في الفقرات السابقة.
5. الخطاب التكليفي إنشاء لأنه طلب وأمر بالفعل أو الترك، إما خطاب الوضع فإنه خبرٌ؛ إي إن الشارع أخبرنا بوجود تلك الأمور وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، مثل (إذا وجد النصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة والحول الذي هو شرطه أداء الزكاة، وإذا وجد الدين (المانع) أو انتفى السبب أو الشرط فاعلموا أنها غير واجبة عليكم) [1].

ورغم الفروق الجوهرية المذكورة في الحكمين التكليفي والوضعي فإنهما كثيراً ما يجتمعان في بعض تصرفات الإنسان منها، كالبيع كونه مباحا أو مندوبا أو واجبا أو مكروها أو حراما حسب ظروفه فهو حكم تكليفي إذ إنه سبب الملكية حكم وضعي.

وقد يتحقق الحكم الوضعي بدون الحكم التكليفي وذلك في المجالات غير الخاضعة لسلطة الإنسان، وكالجنون فإنه مانع من المسؤولية الجنائية فهذه الأمور من الأحكام الوضعية فقط، فلا يتحقق فيها الحكم التكليفي لان من شروطه إن يكون المكلف به من مقدور الإنسان،

ويتحقق خطاب التكليف بدون خطاب الوضع كأداء الواجبات واجتناب المحرمات.

ثانياً. الفرق بين الحكم الشرعي عند الأصوليين والفقهاء

فالحكم عند الأصوليين هو نفس خطاب الشارع، أما الحكم عند الفقهاء فهو: ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي: أثره المترتب عليه، لا نفس النص الشرعي.

---

[1] ينظر: الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 311.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾[1] هو الحكم عند الأصوليين، ووجوب الصلاة هو: الحكم عند الفقهاء.

الترجيح:

يتبين لنا من شرح مفردات تعريف الحكم الشرعي أن تعريف ابن السبكي لم يكن شاملا واقتصر على الحكم التكليفي، لم يتطرق إلى ذكر (الوضع)، وانما عرف الحكم الشرعي "بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث إنه مكلف"، فتعريفه للحكم الشرعي غير صالح لجميع ما يندرج تحته من اقسام، فهو من الأخطاء الأصولية.

وكما وقع الزلمي في الخطأ الأصولي بقوله "من الواضح إن كل تعريف يتضمن ذكر (المكلف) هو تعريف للحكم التكليفي فقط"، لان لفظ المكلفين لا يحول تعريف من الحكم الشرعي إلى الحكم التكليفي.

واستبدل الزلمي لفظ المكلف في تعريفه للحكم الشرعي بـ(تصرفات الإنسان و الوقائع) يجعل التعريف أكثر شمولية وبياناً؛ لان التصرفات هي ما كانت بإرادة الإنسان، والوقائع هي ما كانت خارج إرادة الإنسان، كأتلاف النفس أو ما دون النفس من الأعضاء أو مال ونحو ذلك من قبل المجنون أو الصبي أو الحيوانات، علما كل هذه الوقائع التي تحدث عنها الزلمي تدخل ضمن اقسام الأحكام الوضعية والتي ذكرها الأصوليين وبوبوا

[1] سورة البقرة، الآية 43.

لهـا ولـم يسـتحدثوا لفـظ الوقـائع، فصـحة تعريـف الزلمـي لا ينـافي صـحة التعريـف المختـار مـن الكتب الأصولية.

وإن لـم يكـون ابـن السـبكي موفقـاً فـي تعريفـه للحكـم الشـرعي؛ إلآ أنـه تنـاول نـوعي الحكـم الشـرعي ومـا ينـدرج تحتـه مـن اقسـام بشـكل صـحيح خـال مـن أي لـبس، يبـدوا لنـا أن الصواب هو ما ذهب إليه الزلمي في تعريفه للحكم الشرعي.

المبحث الثالث

مسألة امتناع تكليف المكره

الإنسان مكلف للامتثال لما كلف من قبل الشارع، واما إذا انتقض شرط من شروط **التكليف** [1] كان ذلك مانعا من موانعه، فأكثر الأصوليين يذكرون تلك الموانع عقيب الشروط، بينما الأحناف قد جعلوا لها باب مستقلا أسموه باب (الأهلية) وجعلوا ذلك شرطا مستقلا، وجعلوا للأهلية عوارض، ويقصدون بعوارض أوصاف غير لازمة لمعنى الإنسانية تقوم بالإنسان فتسلبه كل أهليته أو بعضها، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: التعريف بالأهلية وعوارضها

أولا: تعريف الأهلية

لغة: الصلاحية للشيء، فأهلية الإنسان للشيء، صلاحيته لصدور ذلك الشيء عنه، وطلبه منه [2].

اصطلاحا: صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق له ولغيره، وصلاحيته للالتزام بها [3].

ثانيا: عوارض الأهلية أو موانع التكليف

قسم الزلمي هذه العوارض إلى ثلاثة أنواع وهي: ما يعدم أهلية الأداء كالجنون، وما ينقص أهلية الأداء كالصبي، وعوارض لا تأثير لها على أهلية الأداء منها تصرفات الإنسان كمرض الموت، فان المريض مرض الموت يعد كامل الاهلية ما دام متمتعا بالإدراك والوعي الكاملين [4].

---

[1] التكليف: سبق بيانه ضمن الحكم الشرعي، رجع المبحث الثاني من الفصل الثاني.

[2] الزيات واخرون، المعجم الوسيط، ج 1\ ص 32.

[3] عبدالعزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 4\ ص 237.

[4] ينظر: الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 341.

والتقسيم الذي نختاره لعوارض الأهلية أو موانع التكليف، نوعان:

1. **العوارض سماوية:** ومنها: وهي مالم يكن للعبد فيها اختيار أو كسب وانما ثبت من قبل الشارع، كالجنون، والصغر، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والحيض والنفاس، مرض الموت [1].

2. **عوارض مكتسبة:** [2] ومنها: وهي ما كان للإنسان فيها اختيار أو كسب وهي نوعان:

النوع الأول: ما يكون من نفس الإنسان وهي كالجهل، والهزل، والسكر، والخطأ.

النوع الثاني: ما يكون من غيره وهو: الإكراه.

المطلب الثاني: تعريف الإكراه

فالإكراه هو مناط موضوعنا في هذه المسألة، فهو عارض من العوارض المكتسبة التي يكون للإنسان كسب فيها، وتدخل تحت قدرته وإرادته واختياره، ولكنه يقع من غيره عليه، هو من العوارض التي لا تنافي أهلية الوجوب وأهلية الأداء، بل يقتصر تأثيره على تغيير بعض الأحكام.

الإكراه لغة: حمل إنسان على أمر يكرهه، وقيل: على أمر لا يريده طبعا، أو شرعا [3]، وتقول: كره الشيء كرهاً وكراهة وكراهية: خلاف أحبه، فهو كاره، والشيء مكروه، ومنه قوله تعالى: : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾[4].

الإكراه اصطلاحا: اختلفت عبارات علماء الأصول في تعريفهم للتكليف، منها:

---

[1] عبدالعزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 4\ ص 262.

[2] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، القاهرة–مصر، (د. ط. س)، ج 2\ ص 557–590.

[3] التهاوني، محمد بن علي ابن القاضي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (تحقيق: علي دحروج)، مكتبة لبنان، بيروت–لبنان، ط1، 1416هـ–1996م، ج2\ص1281.

[4] سورة البقرة، الآية: 216.

1. وعرفه ابن حزم بأنه: "كل ما سمي في اللغة إكراه، وعرف بالحس أنه إكراه" [1].
2. عرفه الحنفية بقولهم: حمل الغير على ما لا يرضاه.
3. يعرفه إبراهيم النخعي بأنه: " حمل الإنسان على قول أو فعل قهرًا بغير حق، فإن كان حمله بحق فهو إجبار " [2].
4. وقد عرفه التفتازاني بأنه: "حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه، فيكون معدمًا للرضا لا للاختيار " [3].

التعريف المختار: هو للإمام عبد العزيز البخاري، إذ يشمل المعنى اللغوي والعرفي الشرعي، وهو أن الإكراه: "حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير الغير خائفًا به فائت الرضا بالمباشرة" [4]

وينقسم الإكراه الى:

أ. الإكراه الملجأ: وهو الذي يعدم الرضا ويفسد الاختيار، ويسمى الإكراه التام أو الكامل.

ب. الإكراه وغير الملجأ: وهو الذي يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، المعني ويسمى اكراها ناقصا [5].

فالإكراه الغير الملجأ هو ما نطلق لفظ (الإكراه) فقط وهذا القسم الإكراه هو المعني في مسألة امتناع التكليف المكره.

---

[1] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 7، ص 203.

[2] قلعجي، محمد رواس قلعة جي، **موسوعة فقه ابن النخعي**، دار النفائس، بيروت–لبنان، ط 3، 1428هـ–2007م، ج 2\ص 80.

[3] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (تحقيق، ج2\ص820.

[4] عبدالعزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 4\ ص 384.

[5] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، (تحقيق: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1416 هـ–1996 م، ج 2\ ص 226

شرح التعريف وبيان محترزاته:

يتضح لنا بالتأمل أن للأصوليين اتجاهان في تعريف الإكراه اصطلاحًا، الاتجاه الأول يميل إلى المعنى اللغوي كالتعريف الأول والثاني، والاتجاه الثاني يميل إلى المعنى العرفي والشرعي كالتعريف الثالث والرابع، نجد أنها لا تختلف فيما بينها اختلافًا كبيرًا، فهي متفقة في المعنى والمضمون، وإن اختلفت في العبارة واللفظ، كما يلاحظ أنها ركزت على أمرين: الأول: أركان وشروط الإكراه، والثاني: ما يترتب على الإكراه من آثار.

المطلب الثالث: أركان الإكراه وشروطه

أولا: أركان الإكراه: تتضح لنا **أركان الإكراه** من قوله: "حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف "، فالأركان هي:

1. المكرِه بالكسر أو الحامل: وهو الذي يحمل المكرَه على الفعل أو القول، وهو مستفاد من قوله: "حمل" الذي يستلزم حاملًا.
2. المكرَه بالفتح أو الفاعل: وهو المحمول على فعل ما أكره به الحامل، وهو مستفاد من قوله: "الغير".
3. المكره عليه: وهو الأمر الذي يجبر المكرِه (الفاعل) على الإتيان به بالتهديد، وهو مستفاد من قوله: "على أمر".
4. المكره به: وهو وسيلة الإكراه، وما يخوف به المكرِه إلى حمل المكرَه على فعل المكره عليه ويجعله مدفوعًا إلى تنفيذ أمره، وهو مستفاد من قوله: "يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه".

ثانيا: شروط تحقق الإكراه:

1. أن يكون المكرِه قادرًا على إيقاع ما هدد به.

2. أن يعلم المكرَه أو يغلب على ظنه أن المكرِه سينفذ تهديده.
3. أن يقع الإكراه بما يسبب الهلاك.
4. أن يكون الإكراه عاجلاً غير آجل بأن يهدد بتنفيذه في الحال.
5. ألا يخالف المكرَه(الفاعل) المكرِه بفعل غير ما أكره عليه.
6. أن يترتب على فعل المكره به الخلاص من المهدد به.
7. ألا يكون الإكراه بحق.

المطلب الربع: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي

قال ابن السبكي إن الإكراه من موانع التكليف " والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذلك المكرَه على الصحيح ولو على القتل" [1]، فإنه قال بامتناع تكليف المكره على القتل، وذلك لان الإكراه من عوارض الاهلية والتكليف.

اعترض الزلمي على قول ابن السبكي "والمكره على الصحيح ولو على القتل" اعتبره من الأخطاء الأصولية لابن السبكي؛ لأنه إذا كان المكرَه غير مكلف بالتالي لا يسأل جنائيا ولا يعاقب دنيويا، وهذا مخالف لإجماع فقهاء الشرعة الإسلامية على مسؤولة المكره في جرائم الأشخاص، الاعتداء على النفس وما دون النفس، واستشهد الزلمي بأدلة من كتب المذهب الإسلامية على تكليف المكره في حالة القتل، وأدلة هي:

1. الفقه المالكي (شرح الخرشي) [1]: من أسباب القتل الإكراه وهو نسبة بين المكرِه والمكرَه، فيقتل المكرِه لتسببه والمكرَه لمباشرته، (ان لم يمكنه مخالفة الامر خوف قتله)، وإذا امكنه ذلك فيقص من المكرَه (الفاعل) وحده.

---

[1] جمع الجوامع، ص 13.

2. الفقه الحنفي (بدائع الصنائع) [2]: اما المكرَه على القتل فان كان الإكراه تاما فلا قصاص عليه عند أبي حنيفة ومحمد، ولكن يجب الاقتصاص من المكرِه، والعقوبة التعزيرية هي العقوبة التي تحددها السلطة التشريعية الزمنية من السجن والحبس أو الغرامة المالية، أي يسأل جنائيا والمكلف لا يقتص منه، وعند زفر يجب القصاص على المكرَه (الفاعل) دون المكرِه (الحامل) في حاشية ابن عابدين، قال زفر يقاد الفاعل لأنه مباشر [3].

3. الفقه الشافعي (تحفة المحتاج): ولو أكره على قطع أو قتل شخص بغير حق، كاقتل هذا والا قتلتك فقتاه، فعلى المكرِه (الحامل) ولو إماما أو متغلبا القصاص، وكذا على المكرَه (الفاعل) ما لم يكن اعجميا يعتقد وجب طاعة كل امر أو مأمور الإمام أو زعم بغاة، لم يعام ظلمه بأمره بالقتل [4].

4. الفقه الحنبلي (المغني لابن قدامة): يجب القصاص المكرِه والمكرَه جميعا، وبهذا قال مالك، فجوابه على المكرِه (الحامل) لأنه تسبب إلى قتله بما يفضي الغزو غالبا، فأشبه ما لو القاه على اسد في زريبة، ووجوبه على المكرَه (الفاعل) لأنه

---

[1] الخرشي، محمد بن عبد الله، **شرح مختصر خليل للخرشي**، دار الفكر للطباعة، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 8\ ص 9.

[2] الكاساني، علاء الدين بن مسعود بن أحمد، **بدائع الصنائع**، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1402هـ،1982م، ج7\ ص 179.

[3] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط 2، 1412هـ –1992م، ج 6\ ص 137.

[4] ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، حواشي وتحقيق، عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 8\ ص 389.

قتله ظلما لاستبقاء نفسه، فأشبه ما لو قتله في المخمصة ليأكله، وقولهم إن المكره ملجأ غير صحيح، فإنه متمكن من الامتناع [1].

5. فقه الشيعة الإمامية (الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية): ولو أكرهه على قتل فالقصاص على المباشر لأنه الفاعل عمدا ظلما [2]، ويتفق معهم الشيعة الزيدية (المنتزع المختار شرح الازهار، لابن الحسين بن عبدالله).

6. الفقه الظاهري (المحلى لابن حزم): والاعلى الفعل ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: كل ما تبيحه الضرورة كالأكل والشرب، فهذا يبيحه الإكراه، فمن أكره على شيء من هذا فلا شيء عليه.

ثانيهما: ما لا تبيحه الضرورة كالقتل والجراح والضرب وافساد المال، فهذا لا يبيحه الإكراه، فمن أكره على شيء من ذلك لزمه الضمان؛ لأنه اتى محرما عليه إتيانه [3].

وقال الزلمي" يستنتج من هذا العرض أن ابن السبكي كان ضعيفا في الفقه الإسلامي؛ لأنه خالف الإجماع على أن كلا من الإكراه والضرورة مانع من المسؤولية الجنائية في الاعتداء على النفس وما دون النفس" [4].

رد الباحث على استنتاج الزلمي:

---

[1] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو)، عالم الكتب، الرياض–السعودية، ط 3، 1417هـ–1997م، ج 8\ ص 266.

[2] الشهيدين، محمد بن جمال الدين المكي العاملي الشهيد الأول وزين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، (تحقيق: حسن بن محمد)، مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم، قم–ايران، ط 1، 1412هـ–1992م، ج 2\ ص 398.

[3] ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 7\ ص 203.

[4] ينظر: الزلمي، الأخطاء الأصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 210–212.

يتوضح لنا بعد تحقق عن صحة ثبوت ما استدل به الزلمي من الأدلة والآراء الفقهية في جميع المذاهب الإسلامية، على المكرَه على القتل يكون مكلف من الناحية الجنائية، ولكن بالنسبة لإستنتاج الزلمي في (مسألة الإجماع، وتضعيف ابن السبكي في الفقه) يمكن أن نرد عليها، بما يلي:

أولا. مسألة الإجماع [1]: إن هذه الأدلة مع صحتها لا تكون إجماعاً، فلا تتوفر في هذه الأدلة شروط الإجماع، لأمرين:

1. عدم اتفاق المجتهدين: الذي لا يخفى لا تعد هذه الأدلة اتفاقا بين جميع المجتهدين، وذلك لأن هذه الآراء متباينة ولا تعضد بعضها البعض، وأيضا لا يمكن تعميم هذه الآراء على هذه المذاهب ككل؛ لوجود من يخالف هذا الرأي في المذاهب نفسها.
2. هذه الأدلة لم تكن في عصر معين؛ لان الفترة الزمنية التي عاش فيها ارباب هذه الكتب والآراء متباعدة، والإجماع لابد ان يكون في عصر من العصور.

ثانيا. ضعف ابن السبكي في الفقه: إن مسألة تكليف المكره من عدمه هي مسألة اختلافية بين الفقهاء، فمنهم من قال بتكليفه ومنهم من امتنع عن تكليف المكره.

نستخلص مما قدمناه عدم اعتبار الأدلة الزلمي إجماعاً، وان المسألة اختلافية، وهو دليل على عدم صواب الزلمي في استنتاجه على تضعيف ابن السبكي فقهيا، والله اعلم.

المطلب الخامس: الإكراه على القتل وأثره

إن الله عز وجل رتب اقصى العقوبات في الدنيا والاخرة على القاتل، إذا قتل إنسان دون وجه حق، والقتل من الجرائم كبائر الذنوب، وورد ذكر هذه الجريمة في كثير من الآيات الكريمة

---

[1] الاجماع: اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي لسند، ينظر: الزلمي، أصول الفقه في نسجه الجديد، ص 90.

ليتعظ الإنسان، منها قوله تعالى: : ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما ﴾[1]، لكن غالبا ما نجد الناس يهاونون في هذا الحق، ومن المفارقات إننا نرى غالبية الناس ملتزمين بالعبادات، وغير ملتزمين بحقوق الناس، علما إن حقوق الناس لا تغتفر في الدنيا ولا في الاخرة.

الأثر المترتب على الإكراه:

اتفق الفقهاء على أن الإكراه بأي نوع من أنواعه لا يبيح للمكرَه الإقدام على القتل، سواءً كره على قتل نفسه أو قتل غيره [2]، فبما أنّ الإكراه لا يبيح القتل فإنه كذلك لا يصلح شبهة لدرء القصاص عن المكره فيما لو أقدم على قتل غيره ومعتمدهم في قولهم هذا:

1. قوله تعالى: : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ ﴾[3]، وجه الدلالة: قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحال [4]، وقتل المكرَه لشخص آخر لا ذنب له هو قتل بغير حق فيكون محظوراً بصريح الآية.
2. وقوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[5].
3. وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ﴾[1].

---

[1] سورة النساء، الآية: 93.

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، ج7\ ص 177، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن او تفسير القرطبي، ج 10\ ص 183، الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1415هـ–1994م، ج 5\ ص 222، وابن قدامة، المغني، ج 8\ ص 266.

[3] سورة الأنعام، الآية:151.

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، ج7\ ص 177.

[5] سورة المائدة، الآية: 32.

4. القتل فاحشة ثابتة بالعقل قبل ورود الشرع، فلا تدخل فيها الرخصة [2].

ولكن الفقهاء مع اتفاقهم على عدم إباحة القتل للمكره إلا أنهم اختلفوا في نوع العقوبة المترتبة على هذه الجريمة إذا وقعت بالإكراه أهي القصاص أم الدية؟ وعلى من تقع أهي على المكرِه، أم على المكرَه أم عليهما معاً، إلا أنهم اختلفوا العلماء في ذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: يجب القصاص المكرِه الحامل، واما المكرَه المباشر لا قصاص عليه وانما يعزر، وهو مروي عن علي بن أبي طالب [3]، وعطاء، وابي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن [4]، وهو القول الثاني عند الشافعية [5]، والمرتضى من الزيدية، وسحنون من المالكية، وهو مذهب الظاهري، واستدلوا بجملة من الأدلة، منها:

1. قوله ﷺ" { إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه}" [6].
2. انعدام نية قتل، فهي ركن يجب توفره في الجريمة، فالمكرَه أقدم على القتل تحت تأثير الإكراه فليس له نية، فهذه شبهة كافية في اسقاط القصاص عن المكرَه المباشر [7].
3. ان المكرَه محمول(مجبر) على القتل بالتهديد بما لا يستطيع الصبر عليه وان الإنسان مجبول على حب الدنيا ولا يمكنه الاحتفاظ بحياته الا بتنفيذ القتل فهو في هذه الحالة

---

[1] سورة الأحزاب، الآية: 58.

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، ج7\ ص 177.

[3] ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 11\ ص 166.

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7\ ص 179.

[5] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 5\ ص 222.

[6] أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الحدود، باب الخطأ والنسيان والاستكراه رقم: 7219.

[7] أحمد بهنسي، أحمد فتحي، **القصاص في الشريعة الإسلامية**، دار الشروق بيروت–لبنان، ط 5، 1409هـ–1989م، ص 97.

ملجأ، فهو اشبه ما يكون بالآلة، وإذا استعمل الإنسان الة في القتل فان القصاص إنما يجب على المستعمل لا الالة [1].

رد الباحث على هذه الأدلة، ما يلي:

أ. أن العفو الوارد في الحديث لا يشمل القتل للاتفاق المنعقد على تحريم القتل بغير حق، سواء أكان بالإكراه أو بغيره، وإن الاثم باق في حقه باتفاق العلماء.

ب. أن المكرَه وإن لم ينوي القتل فإنه أقدم على القتل بدافع تفضيل نفسه على نفس الغير، وكان الأحرى به الصبر على ما أبتلي به.

ج. القول بانه كالملجأ غير صحيح فإنه متمكن الامتناع عن القتل ولذلك فهو آثم.

المذهب الثاني: أن القصاص يجب على المكرَه المباشر (الفاعل) فقط، وروي عن الحكم بن عتبة، وعامر الشعبي، وسفيان الثوري [2]، وهو مذهب زفر من الحنفية [3]، والطحاوي، وأبو بكر من الحنابلة، وقال الطوفي في مختصره إنه مذهب الإمام أحمد [4]، والقول الثاني بالنسبة للمكرِه الحامل في مذهب الشافعي [5]، وقال به الزيدية [6]، واستدل زفر ومن وافقه بأدلة هي:

---

[1] فخر الدين الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (تحقيق شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهر–مصر، ط 1، 1313هـ–1896م، ج 5\ ص 187.

[2] ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 11\ ص 166–179.

[3] الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7\ ص 179.

[4] المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، ط 2، (د. س)، ج 5\ ص 453.

[5] الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (تحقيق: أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي وأحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربي الرشيدي)، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط الأخيرة، 1404هـ–1984م ج 7\ ص 275، والخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 5\ ص 222.

[6] المرتضى، المهدي لدين الله أحمد بن يحيى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار**، (تحقيق: محمد محمد تامر)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1422هـ–2001م، ج 6\ ص 221.

1. قوله تعالى: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورً ﴾[1]، وان المراد بالسلطان سلطان استيفاء القصاص من القاتل، والقاتل هو المكرَه (الفاعل) لأنه باشر القتل بلا واسطة، والاصل أن لا يعدل عن الحقيقة الا بدليل، كما أن الأفعال لا يسأل إلا من باشرها وفعلها [2] ، فإنه لا يسقط عنه ما يتعلق من الأحكام كالإثم، ووصفه بالفسق، ورد الشهادة، واباحة قتله لمن يقصده بالقتل، وقال السرخسي في مبسوطه (واثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالإكراه فلأن لا يسقط عنه حكم القتل أولى).
2. المكرَه (الفاعل) قتل إنسان عمداً لإحياء نفسه فيلزمه القصاص كما لو اصابته مخمصة فقتل إنسانا ليأكل لحمه [3]، اما المكرِه الحامل فهو متسبب، والمباشرة تقطع حكم السبب [4]، وان الحنفية لا يثبتون القصاص بالتسبب لأنه يعتمد على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب [5].

رد الباحث على هذه الأدلة، بما يلي:

أ. استدل زفر بأن المكرِه متسبب والمكرَه مباشر والمباشرة تقطع السبب، وإن هذا القول غير صائب، المكرِه هو من اجبر المكرَه على القتل كما بينا في التعريف لغة واصطلاحا، فإنه ركن الإكراه الأهم ولولاه لما وقعت جريمة القتل، فهو من عزم نية القتل وحمل الغير بدلا عنه بالتهديد على مباشرة ما دبر لها.

---

[1] سورة الاسراء، اية: 33.

[2] ينظر: فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج 5\ ص 187.

[3] السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1414هـ–1993م، ج 24\ ص 73.

[4] الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 5\ ص 222، الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج 7\ ص 253.

[5] السرخسي، المبسوط، ج 24\ ص 73، أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، (د. ط)، 1418هـ–1998م، ص 152.

ب. واما قولهم لا مماثلة بين التسبب والمباشرة، يرد بانهما وان لم يتساويا في الأفعال الا أنهما اشتركا في القتل، كالجماعة إذا اشتركت في قتل إنسان وطعنه أحدهم طعنة وطعنه الاخر عشرة طعنات، فيجب القصاص على الكل، ولا يشترط التساوي.

المذهب الثالث: أن القصاص لا يجب على المكرِه ولا المكرَه، هو مروي عن سليمان بن موسى [1]، به أخذ أبو يوسف من الحنفية [2]، وقد استدل أبو يوسف ومن وافقه، بما يلي:

1. ان المكرِه لم يباشر القتل حقيقة، وانما هو متسبب، والتسبب لا يوجب القصاص عند الحنفية [3]، فالقصاص لا يجب الا بمباشرة تامة وهي منعدمة من المكرِه.
2. إذا لم يجب القصاص على المكرِه لم يجب على المكرَه المباشر؛ لأنه فاسد الاختيار، هو بذلك غير متعمد، ولا قصاص الا مع التعمد.

ويمكننا الرد على هذه أدلة، بما يلي:

أ. إن قول أبو يوسف ومن وافقه على عدم ترتب القصاص على المكرِه والمكرَه، تنعدم به الحكمة من القصاص والتي هي الحياة، والردع، الزجر، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾[4]، وان في الإكراه عمد من جهة المكرِه الحامل، ولا يصح ابطال دليل القصاص الا بدليل.

ب. عدم وجود القصاص يفتح باب العدوان على الغير بغير حق، فمن أراد أن يقتل عدو له بغير حق فما عليه إلا أن يكره إنسان لارتكاب هذه الجريمة بدلاً عنه لأنه يعلم لا يمكن الاقتصاص منه ولا من المكرَه.

---

[1] ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 11\ ص 166.

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7\ ص 179.

[3] السرخسي، المبسوط، ج 24\ ص 75.

[4] سورة البقرة، الآية: 179.

المذهب الرابع والذي اختاره: أن القصاص على المكرِه الحامل والمكرَه المباشر وهو مذهب قتادة، ومذهب الحنابلة، والمالكية [1]، والاصح من مذهب الشافعية [2]، وبه قال ابن حزم [3]، واستدل أصحاب هذا المذهب، بما يلي:

1. أن المكرِه متسبب في قتل المكرَه عليه بما يؤدي إلى القتل كما لو ألقاه إلى اسد ليأكله، المكرَه المباشر قاتل ظلما للإبقاء على حياته [4]، فكلاهما مشترك في القتل.
2. قرر ابن العربي وابن حزم، أن المتسبب يعد فاعلا وان لم يباشر، واستدلا بقوله تعالى: ﴿ يُذَبِّحُ ابناءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[5] فجنود فرعون باشروا بالقتل ونسب القتل لفرعون، وذلك لأنه هو من امر بقتلهم، كما إن المكرَه المباشر لم تبح الشريعة له قتل الغير ظلما لإنقاذ حياته، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولهذا يعد المكرَه على القتل اثم باتفاق الفقهاء.

سبب اختاري لهذا المذهب للأسباب الاتية:

---

[1] الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، **بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي على الشرح الصغير)**، دار المعارف، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 4\ ص 342.

[2] الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج 7\ ص 246.

[3] ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 11\ ص 165.

[4] ابن قدامة، المغني، ج 8\ ص 267.

[5] سورة القصص، الآية: 28.

أ. ان الله تعالى قد نسب الفعل إلى المتسبب وان لم يكن مباشر، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهلهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ ابناءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[1].

ب. إن الاعتداء على إنسان بدافع الإكراه جريمة لا تباح، ولذا فإنها توجب القصاص على المكرِه والمكرَه، وإن لم يترتب القصاص عليهم لكان ذلك سببا لفتح باب العدوان على الاخرين بالإكراه للنجاة من العقوبة.

ت. إن فعل كل من المكرِه والمكرَه علة للجريمة ولا يمكن أن تحدث الجريمة بدونها، فلولا الأول لما قتل الثاني، ولولا الثاني لما أدى الإكراه للقتل، فالمكرِه تسبب في القتل والسبب التام يتساوى مع المباشرة؛ لأن المباشرة كانت ناشئة عنه عدوانا [2].

الترجيح:

إن اتفاق الفقهاء السابق على أن الإكراه بأي نوع من أنواعه لا يبيح للمكره الإقدام على القتل دل على اثم المكرَه وتكليفه.

وإن كان كالآلة لا اختيار له بالكلية ولا قدرة له على الامتناع فهو غير مكلف، إذ تكليفه والحالة كذلك تكليف بما لا يطاق.

وأما إن أُكره إكراها دون ذلك، تهديدا بالقتل فتكليفه المكرَه في هذه الصفة فيه تفصيل:

فإن كان إكراها على الأقوال فالعلماء متفقون على أن للمكره أن يقول القول المحرم، وأنه لا إثم عليه لقوله تعالى: ﴿ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾[1].

---

[1] سورة القصص، الآية: 28.

[2] ينظر: عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، دار الكاتب العربي، بيروت، (د. ط. س)، ج 1\ ص 370.

وأما الإكراه على الأفعال: فما كان منها حقا الله كالأكل في رمضان فهو متجاوز عنه، واما إن كان حقا لإنسان فهو مؤأخذ به، كقتل المعصوم وإتلاف ماله، والإكراه لا يحل له ذلك، كما توضح لنا من خلال مناقشة أدلة المذاهب أن القصاص يترتب على كل من المكرِهِ والمكرَه لاشتراكهما بقتل إنسان عمدا دون وجه حق، مع علمهما بانها جريمة يعاقب عليه في الدنيا والاخرة.

قال ابن القيم: الفرق بين الأقوال والأفعال في الإكراه "أن الأفعال إذا وقعت لم ترتفع مفسدتها، بخلاف الأقوال؛ فإنه يمكن إلغاؤها وجعلها بمنزلة أقوال النائم والمجنون، فمفسدة الفعل الذي لا يباح بالإكراه ثابتة بخلاف مفسدة القول؛ فإنها إنما تثبت إذا كان قائله عالما به مختارا له" [2].

والذي يبدو لي أن ابن السبكي أخطأ بقوله "والصواب امتناع تكليف المكره على الصحيح ولو على القتل"، فان كان المكرَه غير مكلف لما ترتب عليه القصاص، ولذلك فالصواب هو ما ذهب إليه الزلمي.

---

[1] سورة النحل، الآية: 106.

[2] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1415هـ–1994م، ج 5\ ص 187.

المبحث الرابع

العزيمة والرخصة

إن الأحكام التي شرعها الله تستوجب من المكلف الإتيان بها على وجه الإلزام دون الإخلال بما كلف به وتسمى العزيمة، ولكن في حالة ظروف غير الطبيعية أو الطارئة مما يتعذر فيه التكليف كالمرض، خفف الشارع بعض الأحكام الشرعية لتكون أحكاماً خاصة بهذه الظروف وتسمى الرخصة، وفي حال إنتهاء الظروف غير الطبيعية تعود الأحكام إلى العزيمة؛ لأنها الأصل، وفيه المطالب الآتية.

المطب الأول: لتعريف بالعزيمة والرخصة

أولا. العزيمة:

1. **العزيمة في اللغة:** مصدر عزم على الأمر عزماً وعزيمة إذا قصد إليه قصداً مؤكداً، ومنها قوله تعالى:"﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾" [1]، أي لم يكن له عصيان ومخالفة مؤكدة، والعزائم الرُقَى، أو الإرادة المؤكدة، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما، وعزائم الله فرائضه التي أوجبها[2]، فالعزيمة الرقية والإرادة المؤكدة.

---

[1] سورة طه، الآية: 115.

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 2\ ص 399-400، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 4\ ص 149، 150.

2. **في الاصطلاح:** هي: (الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي) [1]، إذا فالعزيمة هي: ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً، لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين في جميع الأحوال، كالصلاة، والزكاة، وسائر الشعائر الإسلامية الكلية [2].

شرح التعريف: معنى (كونها كلية):

إنها من الأحكام الشرعية المختصة بالمكلفين فهي لا تختص ببعض المكلفين دون بعض، كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، وسائر شعائر الإسلام الكلية، واما **كونها مشروعة ابتداء** أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد، من أول الأمر دون سبق شرعية حكم آخر، فإن سبقها حكم شرعي، ثم شرع حكم ثانٍ بعده كان الثاني ناسخاً، وكان الناسخ كالحكم الابتدائي[3].

ثانيا. الرخصة:

1. **الرخصة في اللغة:** عبارة عن السهولة واليسر يقال رخص السعر إذا كثرت السلع وتيسر شراؤها، وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الأخذ بها [4].

2. **وفي الاصطلاح:**

---

[1] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **روضة الناظر وجنة المناظر** في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1423هـ-2002م، ج 1\ ص 171، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، ص 128.

[2] الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، **الموافقات**، (تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان)، دار ابن عفان، الجيزة-مصر، ط 1، 1417هـ-1997م، ج 1\ ص 300، وزكي الدين، زكي الدين شعبان، **أصول الفقه الإسلامي**، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي-لبيا، ط 1415،6هـ-1995م، ص 202.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج 1\ ص 300، وبدران، بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه**، مطبعة دار التأليف، مصر، (د. ط)، 1962هـ، ص276،

[4] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7\ ص40، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 2\ ص 304.

الرخصة: إنها الحكم الشرعي إن تبدل من الصعوبة إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة [1].

المطب الثاني

اعراضات الزلمي على تعريف ابن السبكي للرخصة و الموازنة بينهما

أولا. اعراضات الزلمي:

عرف ابن السبكي الرخصة: بأنها الحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة [2].

وعرف الزلمي الرخصة: بأنه الحكم الشرعي إن تبدل من الصعوبة إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة [3].

واعترض الزلمي على تعريف ابن السبكي واعتبره من الأخطاء الأصولية، إذ قال إن وجه الخطأ هو أن القرآن الكريم في الأحكام التكليفية يبين لنا حكمين احدهما خاص بحالة الظروف الاعتيادية وعدم وجود الأعذار الشرعية ويسسمى (العزيمة) والثاني يكون بالحالة غير الاعتيادية وقيام الأعذار الشرعية ويسمى (الرخصة).

---

[1] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 203.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ج 1، ص 119.

[3] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 203.

وإن الحكمان موجودان في النص القرآن فيبدل احدهما بالاخر في ظروفه الخاصة به، كما ورد في فوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أهل بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1]

ففي الآية يتبن لنا أن حكم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله هو الحرمة ويسمى العزيمة؛ لأنها الأصل المقصود في الظروف الاعتيادية، ويتجلى في نفس الآية أن حكم أكل الاشيا المذكورة هو الحل بل الوجوب في الحالة الاستثنائية وهي حالة الإضرار والحاجة الماسة إلى إنقاذ الحياة بتناول أكل المحرمات المذكورة.

وبناء على ذلك كان المفروض على ابن السبكي أن يستعمل تعبير التبديل بدلا من التغير؛ لأن كلاً من حكمين العزيمة والرخصة جاهز ومتوفر بالفعل فلا يوصف أحدهما بالتغير، وإضافة إلى عدم جواز القول لحكم الله بالتغير لأنه قديم [2] .

للرخصة تعاريف كثيرة نختار منها:

" **الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر**" [3]، أوهي:" **الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار العباد، رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي**" [4].

---

[1] سورة البقرة، الآية: 137.

[2] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 25.

[3] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1\ ص113، والإسنوي، نهاية السول، ج 1\ ص 89، الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص63، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج1\ ص 618، وعبدالكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج 1\ ص 450.

[4] الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1\ ص 110، وابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ج 1\ ص 172-173.

مثال ذلك كقصر الصلاة في السفر، فإن الدليل يقتضي وجوب الصلاة تامة بدخول الوقت لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾[1] ، فقصر الصلاة الرباعية في السفر المبيح للقصر ثابت على خلاف الدليل الأصلي لعذر وهو المشقة، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[2] أي أن الحكم تبدل من الصعوبة وهي الإتمام في الحضر، إلى السهولة وهي القصر في السفر، لعذر المشقة التي راعاها الشارع، مع قيام السبب للحكم الأصلي، وهو دخول الوقت الذي به يستقر التكليف الأصلي، هذه الرخصة لا بد لها من دليل شرعي تثبت به وتستقر وإلا لما جاز الإعراض عن الدليل الأصلي.

وهذا هو المراد بقولنا: "الحكم الثابت" أو "الأحكام التي شرعها الله تعالى" فإن الحكم الجديد لو لم يقم عليه دليل شرعي لم يكن من قبيل الرخصة أو لما كان ثابتاً.

ثانياً: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في تعريف الرخصة

فالاختلاف حصل في تعبير بلفظ التغير عند ابن السبكي والتبديل عند الزلمي، ويمكن توضيح ذلك من خلال المقارنة بين اللفظين:

أ : **في اللغة** : تغير: في اللغة العربية اسم مشتق من الفعل" غيّر" وغيّر الشيء أي بدله وجعله على غير ما كان عليه، وغير عليه [3].

تبديل:من البدل والبدل هو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب، يُقَالُ: هذا بدل الشيء وبدِيله. ويقولون بدلت الشيء: إذا غيرته، قال اللّه تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ﴾[4].

---

[1] سورة النساء، الآية: 103.

[2] سورة النساء: الآية: 101.

[3] الزيات واخرون، المعجم الوسيط، ص 668.

[4] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1 اص210.

ب : في الاصطلاح: ولقد ورد لفظ التغيير والتبديل معا في قوله تعالى: ﴿ ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ قُلْ ما يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما يُوحى إِلَيَّ إِنِّي أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[1]، ما الفرق بين التغيير والتبديل في الآية المباركة، وإذا لم يكن فرق فلماذا الترديد بينهما المستفاد من العطف بأو، وإذا كان بينهما فرق فلماذا جاء الجواب عن التبديل دون التغيير؟

1. المراد من التغيير: هو المجيء بقرآنٍ آخر غير هذا القرآن الذي لا تستهوي مضامينه أنفسُهم ولا تنسجم مع عقائدهم وعباداتهم، يعني الإلغاء للقرآن الأول والمجيء بقرآنٍ آخر لا يتضمن المعاني المنافية لمعتقداتهم وسلوكهم.
2. وأما المراد من التبديل فهو استبدال الآيات المنافية لأهوائهم ومعتقداتهم بآياتٍ أخرى تتضمن ما تستهويه أنفسهم أو لا تنافي معتقداتهم [2]، فما كان منها متضمناً مثلاً لتحريم ما يكرهون تحريمه فعليه أن يستبدله بالتحليل، وما كان منها متضمناً للتوحيد مثلاً فعليه أن يستبدله بما يُناسب اعتقادهم في الأصنام وهكذا.

بهذا يتضح منشأ الترديد المستفاد من العطف بأو الوارد في قوله تعالى: ﴿ ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ ﴾[3] فهنا مطلبان للمشركين أحدهما غير الآخر، والعطف بينهما بأو جاء للتعبير بأنهم يكتفون بالاستجابة إلى أحدهما.

إذ من الواضح أنَّ المشركين الذين وصفهم القرآن بأنهم لا يرجون لقاء الله تعالى لم يكن ليفي بغرضهم أن يأتي الرسول ﷺ بقرآنٍ آخر فيكون بإزاء القرآن الأول، أي أنَّ القرآن الأول كان

---

(1) سورة يونس، آية: 15.

(2) الطوسي، محمد بن الحسن بن علي، **التبيان في تفسير القرآن**، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1،1403 هـ-1983م، ج 5\ ص350.

[3] سورة يونس، آية: 15.

هو المنشأ لانزعاجهم لما يشتمل عليه من مضامين منافية لمعتقداتهم، فالقرآن قد سفه آلهتهم ووصفها بالصم البكم وبأنها لا تُغني عنهم شيئاً وبأن مصيرهم وإياها إلى الجحيم وبأن المعتقدين بربوبيتها لا يعقلون، وقد تضمن هذا القرآن النهي عن الظلم والتفاضل بالأموال والجاه والنسب، ونهى عن الاستقسام بالأزلام والكسب بالقمار ووصفها بالرجس، وبأنها من عمل الشيطان، ونهى عن الكثير من سلوكياتهم وسفّه الكثير من مورثاتهم، فلا يفي بغرضهم أن يأتي الرسول ﷺ بقرآنٍ غيرِ هذا القرآن ويبقى هذا القرآن ماثلاً بينهم مقروءً في المحافل والصلوات.

وهذا مما يشكل قرينة على أن مرادهم بالتغيير هو إلغاء لهذا القرآن والمجيء بقرآن آخر غيرِ هذا القرآن ليكون منسجماً أو غير منافٍ لاعتقاداتهم، فهذا هو شرطهم الأول فإن لم يستجب لهم، فاشترطوا شرطاً آخر هو استبدال الآيات المشتملة على ما يكرهون بآيات أخرى تكون مضامينها منسجمة أو غير منافية لأهوائهم ومعتقداتهم.

وجاء جواب الرسول ﷺ عن التبديل دون التغيير؟ فلأنَّ مفاد جوابه عن التبديل يُغني عن الجواب على مطلبهم الأول فقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[1].

فإذا كان التبديل والذي هو التصرُّف في بعض الآيات واستبدال مضامينها بمضامين أخرى مع الاحتفاظ بأصل القرآن غير متاحٍ للنبي الكريم ﷺ ولم يكن بمقدوره القيام به من تلقاء نفسه فعدم قدرته على الاستجابة للمطلب الأول يكون حينئذٍ مستغنٍ عن النبي، أي أنَّ الجواب عن طلب التبديل لبعض آيات القرآن أغنى عن الجواب على طلب التغيير لمجمل القرآن الكريم [2].

---

[1] سورة يونس، آية: 15.

[2] الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، صححه: حسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ط 1، 1418هـ–1997م، ج10\ ص 24.

وصف حكم الله بالتغير:

يجب الحرص في استخدام الألفاظ المتعلق بما شرعه الله عز وجل من أحكام في القرآن والسنة على لسان نبيه، فاللفظَ الشرعي أقوى وأعمق وأدل على مقصودهِ مما سواهُ

لا يجوز وصف حكم الله عز وجل بالتغير، ذلك لقوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[1] وقوله: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[2] فهذه الآية تدل على ثبات حكم الله، وإنه غير قابل للتغير؛ لأن التغير يعني كما بيننا إلغاء الحكم أولاً والمجيء بحكم اخر، وكما أن تبدل الحكم القديم بالحكم الجديد ورد في الأسلوب القرآني لفظ (النسخ) في قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[3] فالنسخ كان جائزا في زمن النبوة إذ كان الوحي يتنزل على الرسول محمد ﷺ، ولكن بعد اتم الله عزوجل دين الإسلام ووفاة خاتم النبين والرسل وانقطع الوحي وانقطع النسخ إلى يوم القيام.

المطب الثالث : أقسام الرخصة

إن الزلمي ذكر الرخصة واقسام ضمن الاستحسان بشكل مفصل، ولم يذكرها في اقسام الحكم الوضعي لتجنب التكرر، وقال أساس فكرة استحسان الرشد إليه القرآن بالعدول من تطبيق الحكم الصعب إلى الأخذ بالحكم السهل كلما اقتضى الامر [4]، قسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام: (واجبة – مندوبة – مباحة)

---

[1] سورة يوسف، الآية: 67.

[2] سورة المائدة، الآية: 44.

[3] سورة البقرة، الآية: 104-105.

[4] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 205.

واما ابن السبكي ذكر الرخصة والعزيمة ضمن الحكم الوضعي، وذلك كون الرخصة والعزيمة من اقسام الحكم الشرعي عند السبكي، وإليه ذهب البيضاوي في المنهاج [1] . و قسم ابن السبكي الرخصة إلى أربعة أقسام:

1. **الرخصة الواجبة:** هي التي يجب على المكلف الأخذ بها عند قيام موجبها.

وذلك كأكل الميتة للمضطر في السفر، وقيل هو بالجواز فقط، فإنه يجب عليه أكل ما يسد رمقه ويبقى على حياته، إذا اضطر إلى ذلك في السفر، فإن مصلحة الإبقاء على الحياة واجبة، فلا يجوز أن يهدرها إذا تمكن من الحفاظ عليها، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَما أهل بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[2] ، فالآية تضمنت حكمين احدهما اصلي والأخر استثنائي، فالحكم الأول دل على التحريم اكل الميتة ولحم الخنزير و الدم في حال السعة والظروف الاعتيادية ، والحكم الثاني دل على الوجب اكلها في حال عدم تيسر الطعام لإنقاذ الحياة.

2. **الرخصة المندوبة:** هي التي يستحب للمكلف الأخذ بها، وذلك كالقصر في السفر، فإن القصر في السفر الطويل مندوب، وحظها من جنس الرخص كبير، إذا بلغ سفره ثلاث مراحل، خروجاً من خلاف أبي حنيفة، فإنه يوجب القصر في هذه الحالة، فإن كان دون ذلك فالإتمام أفضل، للخروج من خلافه أيضاً، فإنه يمنعه فيما دون ذلك.

---

[1] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1420هـ–1999م، ج1\ ص 72.

[2] سورة البقرة، الآية: 173.

لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا ﴾[1]، فلا يجوز قصر الصلاة هو حالة الظروف الاعتيادية، واما في حالة الخوف والسفر فيندب القصر؛ لأنها من الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار العباد، رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي.

3. **الرخصة المباحة:** هي التي يجوز للمكلف الأخذ بها، وذلك كالسَلَم وهو بيع موصوف في الذمة بثمن عاجل، فهو رخصة واردة على خلاف الدليل إلا أنه مباح وليس مندوبا، فيجوز للمكلف العمل به إلا أنه لا يندب إليه [2]، كبيع العرأيا وهو: بيع الرطب على النخل بالتمر، الوارد على خلاف الأصل الناهي عن ذلك، وكالإجارة وغير ذلك من المعاملات.

4. إن تكون خلاف الرخصة الأولى، كالفطر في حق المسافر، إذا أجهده الصوم فالأولى له أن يفطر، إذا لم يجهده الصوم فالأولى له عدم الفطر، لقوله تعالى: ﴿ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3].

الترجيح:

تبين لنا أن تغير الحكم يعني المجيء بحكم جديد وإلغاء الحكم الأول، والتبديل الحكم يعني بقاء الحكم الأول والأخذ بالحكم الثاني.

---

[1] سورة النساء، الآية: 101.

[2] أبي زرعة، أحمد بن عبد الرحيم الكردي، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، (تحقيق: محمد تامر حجازي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1425هـ–2004م، ص 58.

[3] سورة البقرة، الآية: 184.

عرف ابن السبكي الرخصة: بانه الحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة [1] فتعريفه تضمن لفظ (التغير) ، ولكن ابن السبكي لم يعني بالتغير إلغاء الحكم الأول والمجيء بالحكم الاخر من كان الحكم الأول، والدليل على ذلك أن ابن السبكي عندما قسم الرخص إلى أربعة اقسام وهي (الرخصة واجبة، والرخصة مندوبة، والرخصة مباحة، رخصة تكون خلاف الأولى) فإنه استحدث نوعنا رابعا يكون فيه الأخذ بالحكم الأول وهو (العزيمة) دون حكم رخصة في حال عدم وجود المشقة لقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[2]، فإن ابن السبكي أخطاء في انتقاء اللفظ المناسب للدلالة على تبدل الحكم بين العزيمة والرخصة.

واما الزلمي فاستخدمة لفظ (تبدل) للدلالة على تبدل الحكم من العزيمة إلى الرخصة في الحالات الاستثنائية، فعرف الرخصة؛ بأنها الحكم الشرعي إن تبدل من الصعوبة إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة [3].

وكما بيننا أن حكم الله لا يوصف بالتغير لإن حكم الله ثابت غيرقابل للتغير، بعد انقطاع الوحي ووفاة خاتم النبين والرسل، يبدو لنا أن الصواب هو تعريف الزلمي للرخصة.

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ج 1\ ص 119.

[2] سورة البقرة، الآية: 184.

[3] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص 203.

المبحث الخامس

الاختلاف في تعريف العام

إن أثر الاختلاف في تعريف العام يتحلى على ما يندرج تحته، وكون العام شاملا لها من غير حصر لدلالة اللفظ الصريح أو مجازا، أو لاشتراكهم في علة حكم، أو يفهم منه وغيرها من الأمور الدالة شمولية اللفظ العام لجميع يصلح له من غير حصر ما لم يخصص، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف العام لغة

العام لغة: " شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظا أو غيره ومنه عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم"[1] وفي اللسان لابن منظور: "عمهم الأمر يعمهم عموما: شملهم؛ يقال: عمهم بالعطية، والعامة خلاف الخاصة"[2].

والعامة ضد الخاصة، وعم الشيء يعم بالضم عموما؛ أي: شمل الجماعة، يقال: عمهم بالعطية [3]

وقال الفيروزابادي: "والعمم، محركة: عظم الخلق في الناس وغيرهم، والتام العام من كل أمر، واسم جمع للعامة، وهي خلاف الخاصة، وعم الشيء عموما: شمل الجماعة؛ يقال: عمهم بالعطية" [1].

---

[1] الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه، ج 2\ص 179.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج 12\ص 426.

[3] ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 5\ ص 1993، أبي بكر الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية)، بيروت–لبنان، ط5 ،1420هـ–1999م، ج 1\ص 218 مادة عمم.

وقبل بيان موقف الباحث مما ذكر لابد من ايراد تعريفات الأصوليين لغرض المقارنة وذلك فيما يأتي.

المطلب الثاني : تعريف العام في الاصطلاح عند السبكي

عرف ابن السبكي العام بأنه "لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر"[2]

لقد كانت تعريفات الأصوليين للعام متعددة لكن سأختار تعريفين عرف معظم الأصوليين العام بواحد منهما لذا سنبين محترزات هذين التعريفين باختصار وذلك فيما يأتي:

1. "**العام** هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له"[3].

ومنه "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر"[4].

" العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد" [5].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قولهم " اللفظ ": جنس يشمل كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية، سواء كان مهملا، أو مستعملا، عاما أو خاصا، والمقصود هنا باللفظ هو: اللفظ الواحد، لكن لم يذكر لفظ "الواحد" للعلم به.

---

[1] الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ج 1\ص 1141.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ج 1\ص 398-399.

[3] الكلوذاني ، محفوظ بن أحمد بن الحسن، **التمهيد في أصول الفقه**، (تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى مكة-السعودية، ط 1، 1406 هـ -1985 م، ج 2\ص 5، ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي، **بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)**، (تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي)، جامعة أم القرى، مكة-السعودية، (د. ط) ، 1405 هـ-1985 م، ج 2\ص 423.

[4] ينظر: الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه، ج 2\ ص 179، الزاهدي، تلخيص، ج 1\ ص 19.

[5] فخر الدين الرازي، المحصول، ج 2\ ص 309.

قولهم: " المستغرق " أي: يشترط أن يكون هذا اللفظ مستغرقا أي: متناولا لما وضع له من الأفراد دفعة واحدة.

وقد عبروا بلفظ " المستغرق " لإخراج اللفظ المهمل، إذ إنه لا يدخل في التعريف؛ لأن الاستغراق فرع الاستعمال والوضع، والمهمل غير موضوع لمعنى وغير مستعمل، فمن باب أولى أنه لا يستغرق، وكذلك لإخراج اللفظ المطلق مثل قوله تعالى: (فتحرير رقبة)، فإنه لا يدخل في التعريف؛ لأن اللفظ المطلق يتناول واحدا لا بعينه، أما اللفظ العام فإنه يتناول أفرادا بأعيانهم.

قولهم: " لجميع ما يصلح له " معناه: ما وضع له اللفظ، فالمعنى الذي لم يوضع له اللفظ لا يكون اللفظ صالحا له. فمثلا لفظ " من " وضع للعاقل، ولفظ " ما " وضع لغير

العاقل، وهما من صيغ العموم فلا يمكن أن تستعمل " من " لغير العاقل، فنقول: " اشتر من رأيته من البهائم "، ولا يمكن أن تستعمل " ما " للعاقل فتقول: " أكرم ما رأيته من العلماء "[1]، إذن: قولهم " لجميع ما يصلح له " قيد قصد منه تحقيق معنى العموم،

قولهم " بحسب وضع واحد " معناه: أن يكون اللفظ يدل على معناه بحسب وضع واحد، وهو احتراز من المشترك، كلفظ العين والقرء، فإنه لفظ مستغرق لما يصلح له من مسمياته، لكنه ليس بوضع واحد، بل بأكثر منه، فالقرء الدال على الحيض إنما وضع له، والقرء الدال على الطهر إنما وضع له بوضع غير الأول، بخلاف قولنا: الرجال، فإن دلالته على جميع ما يصلح له بوضع واحد[2].

---

[1] ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن للنملة، ج 4\ ص 1460.

[2] ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ ص 458.

2. " العموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا"[1].

"العام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا"[2].

"العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا"[3].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

اللفظ: جنس يتناول العام والخاص والمشترك والمطلق وغير ذلك من أصناف اللفظ لأنها ألفاظ.

والواحد: احترز به عن مثل: ضرب زيد عمرا، فإنه دل على شيئين، لكن لا بلفظ واحد، بل أكثر منه.

والدال على مسميين: ليندرج فيه الموجود والمعدوم وفيه أيضا احتراز عن الألفاظ المطلقة كقولنا رجل ودرهم وإن كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولها مقابل على سبيل البدل وقَوْلُهم (فصاعدا) احتراز عن لفظ اثنين.

مطلقا: احترز به: عن مثل عشرة رجال، فإنه دل على شيئين فصاعدا، لكن لا مطلقا، بل إلى تمام العشرة، ثم تنقطع دلالته [4].

المطلب الثالث: اعتراض الزلمي على التعريف

---

[1] الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ج 1\ص 26، ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، **المسودة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 1\ ص 574.

(2) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج 1 \ ص 224، وأبو الثناء الأصفهاني، مود بن عبد الرحمن ابن أحمد، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية)، ط 1، 1406هـ–1986م، ج 3\ص 104، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، (تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي دمشق، ط 1، 1419هـ –1999م، ج 1\ص 286.

[3] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2\ص 218.

[4] ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ص 456.

عرف ابن السبكي العام بأنه "لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر"[1].

اعترض الزلمي على تعريف ابن السبكي للعام واعتبره من الأخطاء الأصولية [2]؛ وذلك لأن هذا التعريف غير جامع قائلاً: "هذا التعريف غير جامع فلا يشمل الا العام اللغوي"[3] إذ ذكر العام ولم يذكر له أنواعا متعددة، فمن وجهة نظر الزلمي إن العام ثلاثة أنواع وإن تعريف ابن السبكي شمل نوعاً واحداً فقط من الأنواع الثلاثة وهو اللغوي دون النوعين الآخرين **العقلي والعرفي** وبيان تعريف الأنواع الثلاثة للعام عند الزلمي فيما يأتي:

1. **العام اللغوي**: "لفظ وضع لقدر مشترك بين ما يندرج تحته من الأنواع إن كان جنسا، والاصناف إن كان نوعا، والأفراد إن كان صنفا، والأجزاء إن كان كلا"[4]
2. **العام العرفي**: "هو لفظ نقله أهل العرف من معناه اللغوي واستعمله في معنى اعم منه وتكرر استعماله فيه حتى اصبح حقيقة عرفية كلفظ (أكل) في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون ﴾[5] ولفظ (أكل) ومشتقاته في هذه الآية وغيرها مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[6] لم يقصد به

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع ج 1ص 398-399.

[2] ينظر: الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 27.

[3] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 27.

[4] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 27.

[5] سورة البقرة، الآية: 188.

[6] سورة النساء، الآية: 10.

الأكل بالمعنى اللغوي، وإنما أريد به المعنى العرفي العام ، وهو كل ما تجاوز على حق الغير بدون مبرر شرعي"[1].

3. **العام العقلي:** " هو دوران الحكم مع علته وجودا وعدما كما في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[2]، بموجب العموم العقلي في هذه الآية كل عملة معدنية نقدية أو ورقية حلت محل الذهب والفضة في التعامل حكمها حكم الذهب والفضة في كل ما يجب فيهما كالزكاة وما يحرم فيهما كالكنز وعدم الإنفاق في سبيل المصلحة العامة والخاصة"[3].

اعتراضات موجهة إلى تعريف ابن السبكي قبل الزلمي:

قد وجهت إلى هذا التعريف الذي اورده ابن السبكي، اعتراضات وبيان اهمها فيما يأتي:

1. إنه عرف العام بالمستغرق، والمستغرق مرادف للعام، وتعريف الشيء بمرادفه دور، فكأنه قال: إن العام هو المستغرق، والمستغرق هو العام، والدور لا يصح في التعريفات [4].
2. إنه غير مانع لأنه يدخل فيه قول القائل ضرب زيد عمرا، فإنه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام [5].

---

[1] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 28، والشاطبي، الموافقات، ج 3\ص 460، وزكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، **غاية الوصول في شرح لب الأصول**، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، (د. ط. س)، ج 1\ص 32.

[2] سورة التوبة، الآية: 34.

[3] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 28.

[4] ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2\ص 217، الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ج 1\ ص 182، والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج 4\ ص 1461.

[5] ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2\ص 217، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ج 1\ص 182، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 2\ ص 91.

المطلب الرابع: الموازنة بين تعريف ابن السبكي والزلمي

بعد التأمل في تعريف ابن السبكي وتعريفات الأصوليين الاخرى وما اعترض به الزلمي على ابن السبكي نلاحظ ما يأتي:

1. إن نقد الزلمي لم يسبقه إليه أحد من الأصوليين فقد اعترض بعضهم على التعريف باعتراضات عدة ذكرت اهمها اعلاه الا أن الزلمي ذهب أنه شمل العام اللغوي فقط دون العام العرفي والعام العقلي.
2. إن الذين عرفوا العام بالنحوي الذي نحاه ابن السبكي في التعريف لم يتطرقوا إلى أنواعه الثلاثة كما اقترح الزلمي، لذا فالذي يبدو للباحث إن قول الزلمي أقرب إلى الصواب والله اعلم.
3. إن الزلمي بنقده يقاسم الإمام الرازي في تقسيم " المفيد للعموم إما أن يفيد لغة أو عرفا أو عقلا" فما أفاد لغة إما أن يفيد الجمع أو البدل والذي افاد الجمع فإما أن يفيد كونه اسما موضوعا للعموم أو لأنه اقترن به، والموضوع للعموم فعلى ثلاثة أقسام: القسم الأول ما يتناول النكرة والثبوت وغيرهم: والقسم الثاني: يتناول الزمان والمكان، فهذين القسمين ليسا في مجال البحث.

   اما القسم الثالث: هو الذي يفيد العموم عقلا بعلة في ثلاثة أمور:

   أحدها: أن يكون اللفظ مفيدا للحكم بعلته فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة.

   ثانيهما أن يكون المفيد للعموم كسؤال النبي ﷺ "عمن أفطر فيقول: { عليه الكفارة }، فنعلم أنه يعم كل مفطر".

ثالثهما: دليل الخطاب، كقوله ﷺ " في سائمة الغنم زكاة فإنه يدل على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة" [1].

4. فإن كان ابن السبكي يقصد في تعريفه للعام "لفظ يستغرق الصالح له" أي من الجانب اللغوي فقط، أو افترضنا أنه كان يقصد في تعريفه ما يصلح أن تدل عليه إرادة المتكلم، ففي الحالتين يقبل اعتراض الزلمي؛ لأن مفردات التعريف ليست شاملة إلا للمعنى اللغوي.
5. ذكر الزلمي بأن تعريف ابن السبكي لم يشمل العام العقلي وهو دوران الحكم مع علته وجودا وعدما"[2] واستشهاده بالآيات الآتية قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[3]، و قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾[4] فإنه يفيد بالعقل تحريم جميع وجوه ما اشتملت عليه هذه الألفاظ، كالأوراق النقدية تحل محل الذهب والفضة بتحريم كنزها لما فيه من اضرار اقتصادية فإن شحت السيولة في الاسواق يضر بالحركة التجارية والصناعية ففيه اضرار بعامة الناس من الحرفيين والعمال والتجار وغيرهم، وكما لا يجوز كنز الذهب والفضة للتهرب من الزكاة، و تحريم الأمهات دل عقلا على تحريم الاستمتاع، قوله: " الذي يفيد العموم عقلا؛ كإفادة اللفظ للحكم، وعليه فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة "، مراده بالعقل هاهنا: الذي فهم بالعقل؛ لأن دليله عقلي قطعي، كما تقول في حدوث العالم: إنه ثابت بالعقل، ولا شك أن

---

[1] فخر الدين الرازي، المحصول، ج 4\ص 1751-1752.

[2] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 29.

[3] سورة التوبة، الآية: 34.

[4] سورة النساء، الآية: 23.

المناسبة والتعليل، وفي الصور الخاصة إنما يفهم بالعقل، وإن كان أصل القياس ثابتا بالسمع، لكن الصورة الخاصة إنما وقع فيها القياس بعد تقريره"[1].

الترجيح:

بعد ذكر تعريف العام لابن السبكي، واعتراض الزلمي، يبدو أن تعريف الزلمي أكثر تفصيلا من تعريف ابن السبكي، لذلك فإن الصواب هو تعريف الزلمي، والله اعلم.

[1] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج 4\ ص 1751-1752.

المبحث السادس

الاختلاف في تعريف التخصيص

التخصيص بيان بعدم شمولية مقصود من حُكم النص العام في الخطاب لفرد أو بعضِ أفراده بدليل متصل أو منفصل يفيد أنه غير داخل في عموم الخطاب، ولقد خلط بعض أصوليين بينه بين النسخ وذهب البعض إلى القول بإن النسخ والتخصيص هما إسمان لمعنى واحد، ولذا نجد في كثير من الكتب من يتحدث عن النسخ هو يقصد التخصيص، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف التخصيص

عرف ابن السبكي التخصيص بأنه:" قصر العام على بعض أفراده"، ثم قال "القابل له حكم ثبت لمتعدد"، ثم استعرض الأقوال الخلافية في أن العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي أو مجاز، وبين رأيه في أنه حقيقة في الباقي [1].

وعرفه الزلمي: هو التخصيص: بيان عدم شمولية حكم النص العام لبعض أفراده بدليل متصل أو منفصل [2].

تعريف التخصيص عند الأصوليين غير ابن السبكي والزلمي:

التخصيص لغة: هو الحكم بثبوت المخصص لشيء ونفيه عما سواه ويقال أيضا تمييز أفراد بعض الجملة بحكم اختص به وخصصت فلانا بالذكر، أَي ذكرته دون غيره، قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ﴾[3] أي يَجعله منفرداً بالرحمة لا يرحم سواه [4]، أو هو تمييز بعض

---

[1] ابن السبكي، جع الجوامع في اصول الفقه ص47.

[2] الزلمي، أصول الفقه في نسحه الجديد، ص 406.

[3] سورة البقرة، الآية: 105.

[4] ينظر: الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، (تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 1\ص 284.

الجملة بحكم[1].

أ. **التخصيص اصطلاحا:** لقد عرف بتعريفات اهمها ما يأتي:

1. :" قصر العام على بعض أفراده"[2]
2. "هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له"[3].
3. "هو تمييز بعض الجملة بحكم"[4].
4. "هو بيان ما لم يرد باللفظ العام"[5].
5. " تبيين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم"[6].
6. "إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه"[7].
7. " بيان أن بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم"[1]

---

[1] ينظر: البخاري، عبد العزيز كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 1\ ص 448.

[2] ينظر: ابن السبكي، جع الجوامع في اصول الفقه ص47، وابن النجار، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج 6\ ص 2509.

[3] أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، (تحقيق: خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1403هـ، ج 1\ ص 234–235، والآمدي، الاحكام، ج 2\ ص 299.

[4] القاضي أبو يعلى، العدة في اصول الفقه، ج 1\ ص 155.

[5] ينظر: العكبري، الحسن بن شهاب بن الحسن، **رسالة في أصول الفقه**، (تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر)، المكتبة المكية، مكة–السعودية، ط1، 1413هـ–1992م 53، ج 1\ص 53، والخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، **الفقيه والمتفقه**، (تحقيق: عادل بن يوسف العزازي)، دار ابن الجوزي، الرياض–السعودية، ط2، 1421هـ–2000م، ج 1\ ص 226، والشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ج 1\ص 30، والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج 1\ص174.

[6] ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1\ ص 146، والمحلي، محمد بن أحمد بن محمد، **شرح الورقات في أصول الفقه**، (تحقيق: حسام الدين بن موسى عفانة)، جامعة القدس، فلسطين، ط 1، 1420 هـ –1999م، ج 1\ ص 130.

[7] ينظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ج 3\ ص 7.

شرح تعريف ابن السبكي للتخصيص وبيان محترزاته:

التخصيص هو: قصر العام على بعض أفراده.

المراد من العام: قصر، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه لفظاً لا حكما.

والمراد من قوله: " على بعض أفراده " أي: أن هذا العام يخصص ويكون المراد به بعض أفراده بسبب قرينة مخصصة.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[2]، فقد أورد الله تخصيص ذلك بقوله: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[3]، فهنا قد خصص الشارع المطلقة الحامل، وجعل عدتها وضع الحمل، فلم يبق لفظ العموم –وهو المطلقات – على عمومه، بل قصره على بعض أفراده.

وإذا قيل: هذا كلام مخصوص معناه: أنه قصر على بعض فائدته، وكان غرض المتكلم به: بعض ما وضع له [4].

---

[1] ينظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج 2\ ص 59، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ ص 550، ابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق: محمد أمين ضناوي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1417هـ–1996م، ج 1\ص 121.

[2] سورة البقرة، الآية: 228.

[3] سورة الطلاق، الآية: 5.

[4] ينظر: ابن النجار الحنبلي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية، ط 2، 1418هـ–1997م، ج 3\ص 267، العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج 2\ص 46، والنملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح**، مكتبة الرشد، الرياض–السعودية، ط1، 1420 هـ–2000 م، ج 1\ص 263.

المطلب الثاني: أنواع المخصص

والمخصصات تسعة [1]:

1. الحس كخروج السماء والأرض من: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[2] حسا.
2. العقل، وبه خص من لا يفهم مِن عموم النص نحو، قوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾[3].
3. الإجماع لقطعيته، واحتمال العام وهو دليل نص مخصص.
4. النص، كتخصيص، قوله ﷺ { لا قطع إلا في ربع دينار } [4] لعموم قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾[5].
5. المفهوم لأنه دليل كالنص: " كتخصيص قوله ﷺ" { في أربعين شاةٍ شاةٌ } [6]، بمفهوم: في سائمة الغنم [7] الزكاة".
6. فعله ﷺ كتخصيص: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حتى يَطْهُرْنَ ﴾[1]، بمباشرته الحائض دون الفرج متزرة، ويمكن منعه حملا للقربان على نفس الوطء كناية.

---

[1] الطوفي، شرح مختصر الروضة ج 2\ ص 550-551.

[2] سورة الاحقاف، الآية: 25.

[3] سورة آل عمران، الآية: 97.

[4] اخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب ما يقطع فيه السارق، برقم: 4383.

[5] سورة المائدة، الآية: 38.

[6] اخرجه ابن ماجة في سننه، ابواب الزكاة، باب صدقة الغنم، برقم: 1807.

[7] اخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، برقم: 1567.

7. تقريره ﷺ، على خلاف العموم مع قدرته على المنع لأنه كصريح إذنه، إذ لا يجوز له الإقرار على الخطأ لعصمته.
8. قول الصحابي إن جعل حجة كالقياس، وأولى.
9. قياس النص الخاص يقدم على عموم نص آخر عند أبي بكر، والقاضي، وهو قول الشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين خلافا لأبي إسحاق بن شاقلا وبعض الفقهاء.

أنواع المخصص بحسب تقسيم ابن السبكي [2]:

قسم ابن السبكي أنواع المخصص بالتقسيم الآتي:

اولاً. المخصص المتصل:

1. الاستثناء
2. الشرط
3. الصفة
4. الغاية
5. بدل البعض من الكل

ثانياً. المخصص المنفصل:

---

[1] سورة البقرة، الآية: 222.

[2] ينظر: ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 48-52.

1. الحس

2. العقل

3. تخصيص الكتاب بالعقل.

4. تخصيص السنة بالكتاب.

5. تخصيص السنة بالسنة.

6. تخصيص الكتاب بالمتواتر.

7. تخصيص الكتاب بالآحاد.

8. تخصيص الكتاب بالقياس.

9. تخصيص الكتاب بالفحوى.

10. تخصيص الكتاب بدليل الخطاب.

11. تخصيص الكتاب بفعله ﷺ وتقريره.

أنواع المخصص بحسب تقسيم الزلمي [1]:

القسم الأول: الأدلة المخصصة المتصلة:

هي نفس الأنواع التي أشار إليها ابن السبكي، فلا حاجة لتكرارها.

القسم الثاني: الأدلة المخصصة المنفصلة، وهي نوعان:

---

[1] ينظر: الزلمي، التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن ص 413-423.

1. تخصيص النص بالنص.

أ. القرآن بالقرآن.

ب. عموم القرآن بالسنة.

ج. عموم السنة بالسنة.

2. تخصيص عموم النص الشرعي بغير نص:

أ. التخصيص بالإجماع.

ب. التخصيص بالمصلحة العامة.

ج. التخصيص بالعرف.

د. التخصيص بالقياس.

هـ. التخصيص بالعقل.

المطلب الثالث: اعتراضات الزلمي على تعريف السبكي للتخصيص ومناقشتها

1. التخصيص ليس قصر العام على بعض أفراده، وإنما هو قصر حكم العام على بعض أفراده، وهذا ما صرح به السبكي نفسه بقوله (والقابل له حكم ثبت لمتعدد) أي أن التخصيص هو اخراج بعض أفراد العام من كونهم مشمولين بالحكم الوارد في العام، وبالتالي قصر حكم العام على بعض أفراده، وليس قصر العام على بعض أفراده.

الذي يتضح لنا أن الزلمي كان أكثر دقة من ابن السبكي لأن المخصص لا يخرج من شمولية اللفظ العام وإنما يخرج حكم العموم.

2. يوجد التناقض بين تعريف التخصيص بأنه (قصر العام على بعض أفراده) وبين قوله وقول الشارح المحلي (والقابل له أي للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا أو معنى كالمفهوم نبه بهذا على أن المخصص في الحقيقة هو الحكم) [1].

الصواب أنه قصر حكم العام على بعض أفراده.

3. استعراض آراء بعض علماء أصول الفقه من قبل ابن السبكي في أن العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي أو مجاز يدل على اعترافه بأن هناك اخراجا لبعض أفراد صيغة العام منها، وإن هناك باقيا مشمولا بالصيغة، وبناء على ذلك يكون استعمال صيغة العام بعد تخصيصها استعمالا في غير ما وضعت له؛ لأن الموضوع له جميع الأفراد دون بعضها.

ثم رجح ابن السبكي القول "بإنه حقيقة في الباقي"، وهذا يدل على اقراره بأن الصيغة حقيقة رغم استعمالها في بعض أفرادها، وهذا ايضا يتناقض مع قوله (والقابل له هو الحكم الثابت لمتعدد)، والواقع أنه لا وجود للباقي.

وايضاح ذلك قال تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾[2]، ولفظ (الرجال) جمع تكسير محلى بأل الاستغراق يفيد العموم لغة، فكأنه قال لكل ذكر نصيب مما ترك الوالدان إلى آخره، فالله لم يرد ابتداء شمول الحكم للوارث قاتل فبين الرسول هذا

---

[1] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 31.

[2] سورة النساء، الآية: 7.

المراد وفقا لقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[1] فقال { لا يرث القاتل } [2].

فالرسول لم يخرج القاتل من كونه رجلا أو امرأة، أي من صيغ العموم، وإنما أخرجه من **الحكم** أي من كونه وارثا.

فهذا يدل أن التخصيص لا يتوجه إلى الصيغة ولا يخرج شيئا من أفراده، وإنما يخرجه من الحكم الوارد في الصيغة ويبقى مشمولا به لفظاً لا حكماً، فأين الباقي حتى يختلف علماء أصول الفقه في أن العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز؟ وهذا الخطأ مبني على الخطأ في تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفراده أو اخراج بعض أفراده منه، بينما الحقيقة هي أن التخصيص قصر حكم العام على بعض أفراده أو اخراج بعض أفراد العام من الحكم الوارد فيه"

المطلب الرابع: الفرق بين التخصيص والنسخ

التخصيص والنسخ مشتركان من وجه لذا يلاحظ بينهما شبه، فكل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناول اللفظ، لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن حكم العموم، والنسخ هو رفع حكم ما يراد إخراجه من صيغة العموم، ويتجلى الفرق بينهما بما يلي:

1. يشترط في الناسخ تراخيه، وأما التخصيص فيجوز اقترانه؛ لأنه بيان فيصح اقترانه عند ما لا يجوز تأخير البيان.

---

[1] سورة النحل: الآية: 44.

[2] اخرجه الدارقطني في سننه، كتاب السير، باب بقية الفرائض، برقم: 120.

2. يتناول النسخ شيئاً الواحد، كنسخ استقبال من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام، فالمنسوخ شيء واحد، بخلاف التخصيص فلا يدخل إلا في عام له أفراد متعددة يخرج بعضها بالمخصص، ويبقى بعضها الآخر [1].
3. لا يكون النسخ إلا بقول وخطاب، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع.
4. إن التخصيص يبقي دلالة اللفظ على ما بقي تحته، والنسخ يبطل دلالة المنسوخ بعد النسخ.
5. إن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس، وخبر الواحد وسائر الأدلة، ونسخ القاطع لا يجوز إلا بقاطع [2].
6. إن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلال عليه وايضاحه، كما في قوله تعالى: ﴿ لَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾[3]، الآية ظاهرة أنها ألف كاملة، لكن قوله تعالى: ﴿ إِلَّا خَمْسِينَ ﴾[4]، بين أن هذه الخمسين غير مراد دخولها في الألف.
7. إن النسخ لا يكون إلا بخطاب جديد، والتخصيص قد يقع بغير خطاب، كالتخصيص بالقياس والعقل وبالعرف.
8. إن النسخ لا يدخل الأخبار، بخلاف التخصيص فإنه يكون في الإنشاء وفي الخبر [5].

---

[1] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، **مذكرة في اصول الفقه**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة–السعودية، ط 5، 2001 م، ج 1\ ص 81.

[2] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 88–89.

[3] سورة العنكبوت، الآية: 14.

[4] سورة العنكبوت، الآية: 14.

[5] ينظر: الشنقيطي، مذكرة في اصول الفقه ج 1\ ص 81.

الترجيح:

بعد كل ما ذكر يبدو صحة اعتراض الزلمي على تعريف ابن السبكي للتخصيص، ودليلنا على ذلك ما أوردناه من قول شارح جمع الجوامع وكذلك قول صاحب الحاشية مما يؤيد ذلك والله اعلم، والذي يبدو لنا أن الصواب هو تعريف الزلمي.

المبحث السابع

مسألة تحكيم العقل عند المعتزلة

إن أكثر كتب المذاهب الإسلامية وكتب العقائد الإسلامية وكتب الفقه وأصوله وحتى كتب التاريخ الإسلامي ذكر فيها ذم المعتزلة، وكأن أصحاب هذه الكتب نقل أحدهم عن البعض الأخر دون تحري للحقيقة، إذ وصف فيها المعتزلة بالفرقة الضالة، والخوارج، والكفرة، وإن هذا مخالفٌ للقاعدة العامة وهي " فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام" [1]، فإنه إن لم يصح لنا إخراجهم من علماء الكلام، فما بالك بالذين قال بتضليلهم وتكفيرهم، وكما أن الأخطاء التي ارتكبها أفراد مجموعات منهم في أواخر زمن هذه الفرقة لا يمكن تعميمه على الفرق كلها، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف بالمعتزلة

اختلفت وتنوعت تعريفات الباحثين لفرقة المعتزلة بدرجة كبيرة، وذلك يرجع إلى اختلاف مقاصدهم وغاياتهم من هذه التعريفات، فمنهم من عرفهم باعتبار مؤسس الفرقة، وآخر باعتبار نشاطهم في تقرير مسائل علم الكلام [2] وإرساء قواعده، وآخر باعتبار منهجهم العقلي الصرف المقدم على الوحي مدحا أو ذما [3]، وآخر باعتبار أسمائهم وألقابهم وما أجمعوا علية من العقائد –

---

[1] عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف علم أصول الفقه**، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط 1، 1971، ص 9.

[2] علم الكلام: هو علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام، ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص 253.

[3] ينظر: الجهني، مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 4، 1420هـ-1999م، ج 1\ ص 64.

الأصول الخمسة – [1] ، وآخر باعتبار نشاطهم السياسي الذي ظهر للرد على عقيدة الجبر [2] والإرجاء [3] والتشبيه [4]، وآخر باعتبار ما وصلوا إليه من الانتشار والنفوذ، وبسط السيطرة على غيرهم من الفرق في مرحلة من مراحلهم.

1. المعتزلة: "أصحاب واصل بن عطاء الغزالي [5]، اعتزل مجلس الحسن البصري [6].
2. المعتزلة: "هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي، فبهم تأسس، وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما إضافوا إليه من مباحث جديدة أثرت موضوعاته،

---

[1] ينظر: الحنفي، عبدالمنعم الحنفي، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**، دار الرشاد–القاهرة، ط 1، 1413هـ–1993م، ص 358.

[2] الجبر هو: نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، فجعلوا أفعال العباد طبيعة اضطرارية كفعل النار للإحراق بطبعها، وفعل الثلج للتبريد، ومنهم: الجهمية، والنجارية، والضرارية، ومنهم من عد الأشاعرة من الجبرية. والمعتزلة تسمي أهل السنة بالجبرية، وينظر: ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3\ ص32، والشهرستاني، الملل والنحل، ج 1\ ص97.

[3] المرجئة: هم الذين أرجئوا العمل عن الإيمان، وزعم الغلاة منهم أن الإيمان هو المعرفة القلبية فقط، وقالوا :لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. والإيمان شيء واحد عندهم لا يزيد ولا ينقص، ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، 38، الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1\ ص 161.

[4] ينظر: محمد عمارة، محمد مصطفى، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق–القاهرة، ط 3، 1418هـ–1998م، ص 44.

[5] واصل بن عطاء: وكنيته أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، هو قديم المعتزلة وشيخها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، ولد بالمدينة، ونشأ بالبصرة. وكان يلثغ بالراء فيجعلها غينا، فتجنب الراء في خطابه، وضرب به المثل في ذلك، وله خطبة مشهورة منزوعة الراء، توفي عام 131هـ. ينظر: لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني، ج 1\ ص 169–370، والزركلي، الأعلام، ج 8\ ص 108–109، وأحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ج 2\ ص 501.

[6] الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، (تحقيق: نصر الدين تونسي)، شركة القدس للتصدير، القاهرة–مصر، ط 1428،1هـ–2007م، ص 347.

وكان لهم دور رئيس في تطويره، وصياغة مشكلاته، ومعالجتها معالجة جادة هي أقرب إلى روح التفلسف [1].

3. المعتزلة: "من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضا مؤسس علم الكلام الحقيقي، أي أن لها نسقا مذهبيا متكاملا في علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلي، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية، لتشمل العقل، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية، بل قدموه على النص، وقالوا بالفكر قبل السمع، فأولوا المتشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل، وتحرزوا في خبر الآحاد، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل، ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل، قدموا العقل؛ لأنه أصل النص [2].

4. المعتزلة: "اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام، في القرن الثاني الهجري، ما بين سنة 105، وسنة 110هـ، بزعامة رجل يسمى واصل بن عطاء الغزال، نشأت هذه الطائفة متأثرة بشتى الاتجاهات الموجودة في ذلك العصر، وقد أصبحت المعتزلة فرقة كبيرة، تفرعت عن الجهمية [3] في معظم الآراء، ثم انتشرت في أكثر بلدان

---

[1] السيد، محمد صالح محمد السيد، **مدخل إلى علم الكلام**، الطبعة، دار قباء، القاهرة–مصر، (د. ط)، 1421هـ–2001م، ص 219.

[2] المغربي، علي عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة**، مكتبة وهبة، القاهرة–مصر، ط 1، 1406هـ–1986م، ص 203.

[3] الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان. وزعم أيضا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط. وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به. ينظر: الفرق بين الفرق: البغدادي، 186، الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1\ ص97.

المسلمين انتشارا واسعا [1] وأرى أن هذا التعريف هو الأشمل؛ لأنه ذكر تاريخ وطبيعة النشأة، والمؤسس، والمكانة التي وصلت إليها الفرق.

5. ويمكن تعريف المعتزلة بأنها: فرقة إسلامية، ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، في مدينة البصرة، على يد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد [2] متأثرة بالمذاهب والملل التي سبقتها وعاصرتها، واتخذت العقل مصدرا أول لمسائل العدل والتوحيد، وتبحرت في علم الكلام وأرست قواعده، وانتشرت في الآفاق، حتى كانت من أكبر الفرق الإسلامية تأثيرا.

والتعريف الذي وجدناه يليق بهذه الفرقة هو **المعتزلة:** "هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي، فبهم تأسس، وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما إضافوا إليه من مباحث جديدة أثرت موضوعاته، وكان لهم دور رئيس في تطويره، وصياغة مشكلاته، ومعالجتها معالجة جادة هي أقرب إلى روح التفلسف [3].

---

[1] عواجي، غالب علي، **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها**، دار لينة، دمنهور–مصر، ط 3، 1418هـ–1998م، ج 2\ 1017.

[2] عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري، كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة، قال ابن علية: أول من تكلم في الاعتزال واصل الغزال، فدخل معه عمرو بن عبيد، فأعجب به، وزوجه أخته، واشتهر عمرو بعلمه وزهده، وكان شيخ المعتزلة في عصره، كان حي القلب، يعظ فيجيد الوعظ، ثم لا يخشى في وعظه خليفة أو أمير، يحتقر عطاياهم ويعلوا بنفسه على نفوسهم، وينفذ بموعظته إلى قلوبهم فيبكيهم، ثم يلحون عليه في أن يغشى مجالسهم ويتردد عليهم، فيأبى ويفر منهم وكان إذا جادل واصلا هزمه واصل، فهو من الناحية العقلية أقل منه، مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحية قلبه وإيمانه لا يقل عن واصلا إن لم يزد عليه زهدا وورعا، له رسائل وخطب وكتب، منها التفسير، والرد على القدرية. توفي بمران بقرب مكة، عام 144 هـ، ينظر: سير أعلام النبلاء: الذهبي، ج 6\ ص 104.

[3] السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 219.

المطلب الثاني: الموازنة في مسألة تحكيم العقل بين ابن السبكي والزلمي:

اعترض الزلمي على قول ابن السبكي (وحكمت المعتزلة العقل) [1]، ومن وافقه، اعتبره من الأخطاء الأصولية، وقال الزلمي: إن هذا القول يعني أن المعتزلة جعلت من العقل حاكما، والحاكم في هذا المقام هو الموجد المنشئ للحكم الشرعي، وهذا المعنى هو الواضح من العبارة المذكورة، وكل تأويل من قبل المؤولين يتعارض مع صراحة الكلام ولا يعفى ابن السبكي من نسبة هذه التهمة إلى المعتزلة [2]، فالمعتزلة لم يقولوا بان الحاكم هو العقل ولا أن منشأ الحكم هو العقل فلا يجوز نسب كلام إلى فرقة أو جماعة يتعارض مع أصل من أصولهم وهو التوحيد.

ذهب البعض من أهل السنة والجماعة إلى تكفير المعتزلة وتضليلهم وانهم أخطر من الكفار، وغير ذلك من الألفاظ الأوصاف خارجة عن موضع البحث، واما بالنسبة لتحكيم العقل بدل الشرع وتأويل أقوالهم نبينها بالأدلة.

المطلب الثالث: الأدلة ومناقشتها

القول بأن المعتزلة حكمت العقل، فيه وجهان في كتب أهل السنة والجماعة:

الوجه الأول: أي جعلت المعتزلة من العقل حاكما: والحاكم في هذا المقام هو الموجد المنشئ للحكم الشرعي؛ إذ العقل يوجب ويحرم على وجه الاستقلال [3]، استصحاب الحكم الشرعي المبني على العقل عند المعتزلة، فإن عندهم للعقل حكمًا في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، إما مقررًا لحكم العقل أو مغيرًا، فيقولون نحن نستصحب الحكم العقلي إلى أن يرد الدليل السمعي.

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 13.

[2] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 12.

[3] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (تحقيق: محمد محمد تامر)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1421هـ،2000م، ج 1\ ص 189.

وهذا فاسد عندنا، فإنه لا حكم للعقل في الشرعيات عندنا. وعند أصحاب الحديث لا حكم للعقل أصلا في الوجوب والتحريم، لا في العقليات ولا في الشرعيات [1].

الوجه الثاني: تأويل تحكيم العقل: ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم، أنه منشئ للحكم إذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله، بل المراد أنه مدرك لحكم الله تعالى فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله لا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه، إذ يلزم من إدراك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع [2].

ويرد على هذا الاستدلال:

1. لا يوجد في كتب المعتزلة أي دليل على أنهم حكموا العقل، ومن زعم عنهم ذلك فليستشهد بدليل واحد من كتب المعتزلة.
2. اتفقت كلمة علماء أصول الفقه وأصول الدين على أن الحاكم بمعنى منشئ الحكم وواضعه هو الله تعالى، فلا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به، ولا شرع إلا من الله تعالى.

وقد دلت الآيات الكريمة على أن الحاكمية إنما هي الله وحده، فهو المشرع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم: قال تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ ﴾[3] وقوله: ﴿ فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ﴾[4].

وفي ذلك يقول الآمدي: "اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم إلا ما حكم به "[1].

---

[1] علاء الدين السمرْقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، (تحقيق: محمد زكي عبد البر)، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة–قطر، ط 1، 1404 هـ–1984 م، ج 1\ ص 662.

[2] العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج 1\ ص 92.

[3] سورة يوسف، الآية: 40.

[4] سورة غافر، الآية: 12.

3. لم تكن الغاية من هذه الاتهامات التي وجهت إلى المعتزلة لإظهار الحقيقة، بل كان الهدف منها الانتصار لمذهب معين وترويج لها، يرد على هذه الاتهامات، بقول الزركشي [2]: "إن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام والموجب لها، والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي".

4. والذي يتبيين من دراسة تاريخ المعتزلة كثرة احتجاجاتهم العقلية كانت نتيجة مناظراتهم مع فلاسفة البلدان في الفتوحات الإسلامية في العهد الاموي والعباسي، كالهند وغيرها من البلدان والمدن، ومن البديه لا يمكن الاحتجاج بالنقل مع من لم يؤمن الله اصلا، فلولا فلاسفة المعتزلة لما دخل أهل تلك المناطق الإسلام.

يتوضح لنا أن ما يقل في مسألة تحكيم العقل عند المعتزلة مردود بالإجماع الذي نقله الآمدي ومحب الله الشكور المتقدم، ومن اتهم المعتزلة به فعليه أن يقدم الدليل على ذلك من كتبهم، إن هذه المسألة مرفوضة من كل مسلم عالم بالعلوم الشرعية أو غير عالم بها، فهي متعلقة بالايمان.

استنتج الزلمي من هذه المسائل جواز تشريع القوانين:

1. إن لولي الامر بتعاون مع أهل الحل والعقد من المختصين كل ضمن اختصاصه، أن يشرع القوانين التي تنظم وتحقق المصلحة العليا للمجتمع في جميع المجالات الإدارية الثقافية والصحية وغيرها من متطلبات الحياة، شريطة أن لا يعارض مع نص صريح في شرع الله؛ لأن شريعة الله كلية تتناول جمع الجزئيات التي تصادف حياة الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل، وان اكتشافات عقول المجتهدين للأحكام الشرعية ليست الا

---

[1] الآمدي: الاحكام في أصول الاحكام، ج 1\ ص 72.

[2] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 1\ ص 134.

ارجاعا للجزئيات على الكليات، إن طريق وسائل الاكتشاف كالقياس وغيرها يسمى المصادر التبعية.

2. العقل يأمر بطاعة الله ويوجب ما يوجبه ويحرم ما حرمه غالبا قبل الشرع، إن العقل غالبا يدرك الحسن والقبح فأكثر ما أدركه العقل قبل الوحي حكم به الشرع بعده، فالعقل **كاشف** والله **شارع**، غير الأحكام العقلية بمجردها لا تبعث على الخير وترك والشر، فجاء الوحي مؤازرا لها ومناصر بالتأكيد تارة وبالتأييد تارة والوعد والوعيد تارة أخرى.
3. لا تقوم مسؤولية الإنسان أمام الله في الأحكام التكليفية قبل الشرع، إلا بالايمان بالله؛ لأنه واجب عقلي قبل أن يكون واجبا شرعيا، فهو واجب على كل بالغ عاقل عن طريق الاستدلال، أما الأحكام التكليفية فإن العقل رغم ادراكه لأكثرها عن طريق التحسين والتقبيح العقليين إلا أنه ناقص واجمالي وليس كاملا تفصيليا، فإذا أدرك حرمة الزنا والقتل، فإنه لا يدرك أركانها وشروطها وموانعها.
4. الأحكام بالنسبة إلى أدلتها ثلاثة أقسام:

أ- قسم يثبت بالعقل: كوجود الله وصدق الرسل في دعوة الرسالة.

ب- قسم يثبت بالنقل فقط: كالأحكام المتعلقة بالمغيبات من الايمان بالعلم الاخر ومحاسبته على عمله.

ج- قسم يثبت بالنفل والعقل كبقة الأحكام.

المطلب الرابع: مسألة فلاسفة المعتزلة

قال الزلمي "ان فلاسفة المعتزلة هم عقلاء الامة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين ولو عمل المسلمون بدعواهم إلى استخدام العقل مع النقل؛ لأن الله امر بهذا الاستخدام في زهاء خمسين اية،

لكانت المركبة التي نزلت على المريخ إسلامية وليس أمريكية؛ لأنه حين كان علم الإسلام يرفرف على ربع المعمورة، كانت أمريكا لم تكتشف بعد، ولكن انقلبت هذه الحقيقة لان أكثر المسلمين ضد العقل وضد كل ما هو جديد يكشفه العقل السليم، هذا ما ثبت لي في الاحتكاك مع الغير" [1].

يستدل الزلمي بقوله تعالى: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾[2] السلطان في الآية هو العلم المكتسب عن طريق العقل.

وان الفلسفة كلمة مشتقة من اللفظ اليوناني فيلوسوفيا، بمعنى محبة الحكمة أو طلب المعرفة، وعلى الرغم من هذا المعنى الأصلي، فإنه يبقى من الصعب جدا تحديد مدلول الفلسفة بدقة، لكنها، بشكل عام، تشير إلى نشاط إنساني قديم جدا يتعلق بممارسة نظرية أو عملية عرفت بشكل أو آخر في مختلف المجتمعات والثقافات البشرية، أقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية القرآن والسنة لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة فلسفة.

---

[1] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 208.

[2] سورة الرحمن، الآية: 33.

ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام [1]، لذا تأسست الفلسفة على يد رواد هذه المدرسة، منهم: (العلاف [2]، النظام [3]، الجاحظ [4]، الكندي [5]، الهمداني [6] وكانت غاية المدرسة الكلامية الفلسفية تطوير المجتمعات حضاريا وفكريا فترجموا الفلسفة اليونانية في شتى مجالاتها كالطب والفيزياء والكيمياء وغيرها، ويراد الحجج العقلية على وجود الله للفلاسفة اصحاب الاديان الأخرى، حتى أصبح عصرهم يسمى

---

[1] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، **الملل والنحل**، (تحقيق: محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة – بيروت–لبنان، (د. ط)، 1404هـ–1984م، ج 1\ ص 30.

[2] العلاف: أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العبدي وكان يلقب بالعلاف، لأنّ داره في البصرة كانت في العلافين وكان شيخ البصريّين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، راجع وفيات الأعيان: ج 4، ص 265، قال القاض في مناظرات العلاف مع المجوس والثنويّة وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقلّ كلام. يقال إنّه أسلم على يده زيادة على 3000 رجل".

[3] النظام: هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البصري، ميلاده ما بين عام، 160 و185، وفاته، ما بين عام 221هـ، كان من كبار الفقهاء، قول الجاحظ في كتاب الحيوان" الأوائل يقولون إنه يكون في كل ألف سنةٍ رجلٌ لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً، فهو أبو إسحاق النظّام.

[4] الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، (159– 255هـ) أديب عربي كان من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة وتوفي فيها، قال ابن خلدون عند الكلام في علم الأدب:" وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة كتب هي: أدب الكاتب لابن قتيبة، كتاب الكامل للمبرد، كتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب الامالي لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها".

[5] الكندي: هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي (185 – 256 هـ)، مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية كما يعده الكثيرون، كان كمعظم علماء عصره موسوعيا فهو الرياضيات والفيزياء وفلكي وفيلسوف إضافة إلى أنه موسيقي، يعد الكندي واضع أول سلم للموسيقى العربية، ولد الكندي بالكوفة وهو من قبيلة كنده، ويعرف عند اللاتينيين باسم(Alkindus)، وكان والده أميراً علي الكوفة ويقال عن يعقوب الكندي أنه أتم حفظ القرآن والكثير من الأحاديث النبوية الشريفة وهو في الخامسة عشر من عمره عندما كان يعيش في الكوفة .

[6] القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدا المعتزلي الرازي الهمداني الأسد أبادي (359 – 415هـ) يلقبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبدالرحمن بن حمدان الجلاب، وعبدا بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبدالواحد الأسد أبادي وغيرهم، روى عنه القاضي أبو يوسف عبدالسلام بن محمد ابن يوسف القزويني المفسر المعتزلي.

العصر الذهبي، فلا يمكن تكفير وتضليل قوم ساهموا في اعلاء كلمة الحق وهي التوحيد وخدم المسلمين قربة خمس قرون، وان اغلب رجالاتها كانوا معتزلي الفكر وحنفي المذهب أو شافعي المذهب ومنهم: (الجاحظ، وابن سينا، والكندي، وابن الرشد).

الترجيح:

لا وجود للفظ "وحمكت المعتزلة العقل"، الحكم للعقل، وما يرادفها هذا المفهوم في كتب المعتزلة؛ لأن المعتزلة عظموا الله، إن المؤمن بالله لا يقبل بحكم غير حكم الله.

اتفقت كلمة علماء أصول الفقه وأصول الدين على أن الحاكم بمعنى منشئ الحكم وواضعه هو الله تعالى، فلا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به، ولا شرع إلا ما الله تعالى.

وباستنتاج السابق للزلمي بتقسيم الأحكام بالنسبة إلى دالتها، يبين لنا أن العقل يدرك الحسن والقبح فهو كاشف، الله هو المشرع، ويبدو لنا أن الصواب ما ذهب إليه الزلمي.

الفصل الثالث

الاختلاف الأصولي في المسائل القرانية

المبحث الأول: مسألة نسخ القرآن، ونسخ الشرائع السابقة.

المبحث الثاني: الاختلاف في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

المبحث الثالث: نسخ الأحكام الشرعية.

المبحث الرابع: النسخ بالقياس.

المبحث الخامس: مسألة تقسيم المنسوخ إلى منسوخ الحكم والتلاوة، ومنسوخ التلاوة، ومنسوخ الحكم.

المبحث السادس: الاختلاف في تعريف القياس.

المبحث السابع: مسألة التفريق بين الفرض والواجب.

الفصل الثالث

الاختلاف الأصولي في المسائل القرانية

نتناول في هذا الفصل الاختلاف الأصولي بين ابن السبكي والزلمي في المسائل القرانية، أي تلك المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، وذللك بمعرفة ما يكون ضمن إطار النسخ، وما يصح أن يكون ناسخاً أو منسوخاً، ومدى جواز القول بنسخ القرآن بغير القرآن، أو نسخ القران بالقياس، وهل يرتقي القياس إلى منزلة القرآن الكريم لكي يكون ناسخاً للقرآن، وهل يجوز نسخ الأحكام الشرعية، وأيضاً تنتاول في القياس وأشتراط تساوي العلة من عدمه، وفيه المبحث الآتية.

المبحث الأول

مسألة نسخ القرآن

من المسائل التي اعترض فيها الزلمي على ابن السبكي ما يتعلق بنسخ القرآن وبيانها فيما يأتي: قبل عرض ما قاله ابن السبكي وما اعترض به الزلمي لابد من تعريف النسخ في اللغة وفي الاصطلاح، وذلك في المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف النسخ لغة واصطلاحا:

اولاً: تعريف النسخ في اللغة:

قال ابن فارس: "النون والسين والخاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه، وقال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء، قالوا: هو نسخ الكتاب، والنسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره، وكل شيء خلف شيئا فقد انتسخه، وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب"[1].

ثانيا: معنى النسخ عند الأصوليين: عرفه الأصوليون بتعريفات كثيرة أبرزها ما يأتي:

1. رفع الحكم الشرعي بخطاب [2].
2. "هو إزالة الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو رسوله ﷺ أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول متراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا" [3].

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5\ص 424.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع ص57-58، السيناوني، حسن بن عمر بن عبد الله، **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1928م، ج 2\ص 40، والجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، دمشق-سوريا، ط5، 1427هـ، ج 1\ص 246، والحفناوي، محمد إبراهيم، دراسات أصولية في القرآن الكريم، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، (د. ط)، 1422 هـ - 2002 م، ج 1\ص 320.

[3] ينظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد في اصول الفقه، ج 1\ ص 367.

3. "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه"[1].

4. "النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق"[2].

5. "رفع الحكم الثابت بطريق شرعي، بمثله، متراخ عنه"[3].

فهذه التعاريف كلها تحول معنى واحد وهو إزالة حكم شرعي الثابت أولاً بحكم شرعي متأخر عنه يفيد إزالته له، وذهب البعض إلى جوازها بسنة القولية أو الفعلية.

در الباحث: لا يمكن نسخ القرآن بالسنة الشريفة ولا بالمتواترة منها [4].

التعريف المختار

المطلب الثاني: الاختلاف بين ابن السبكي والزلمي في تقسيم النسخ والموازنة

اولا: مذهب ابن السبكي في نسخ القرآن:

قال ابن السبكي:"ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط"[5].

ثانيا: اعتراضات الزلمي:

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى ج 1\ ص 86، بفخر الدين الرازي، المحصول، ج 3\ ص 282.

(2) ينظر: الآمدي، الاحكام، ج 3\ ص 118.

(3) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ج 2\ص 251، المنياوي، محمود بن محمد بن مصطفى، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432 هـ-2011م، ج 1\ص 336، والمنياوي، محمود بن محمد بن مصطفى، **المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول**، (د. ن)، مصر، ط2، 1432 هـ-2011م، ج 1\ص 156.

(4) راجع المبحث الثاني من الفصل الثالث، ص 140.

(5) ابن السبكي، جمع الجوامع ص58.

1. "لا يُنكر نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة بالشريعة الإسلامية ونسخ السنة النبوية بالقرآن" ، كنسخ التوجه إلى القبلة بقوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[1]، ونسخ السنة بالسنة كقول النبي ﷺ { كنت نهيتكم عَن زيارة القبور الا فزوروها أو فزوروها }[2].
2. يجوز نسخ القرآن بالقرآن، كما يجوز وقوعه بأن نسخت آية أو أكثر وحذف المنسوخ في القرآن تلاوة وحكما؛ لأن بقاء المنسوخ في القرآن الموجود بين أيدي المسلمين عبث والله منزه من أن يعمل العبث.
3. إن بقاء الآية المنسوخة في القرآن فأمر غير وارد؛ لأنه لا يوجد في القرآن نسخ صريح بأن يقال الآية كذا نسخت بآية كذا، وإنما النسخ يكون ضمنيا، والنسخ الضمني لا يكون الا بين آيتين متناقضتين نسخت المتأخرة منهما المتقدمة، ولا يجد في القرآن الكريم آيتين متناقضتين مجتمعتين في القرآن إحداهما ناسخة والاخرى منسوخة.
4. كل ما سماه علماء المسلمين من الفقهاء والأصوليين نسخ، إنما فهو إما تخصيص لنص عام أو تقييد لنص مطلق أو رخصة أو بيان لنص مجمل أو تدرج.
5. أما نسخ آية من القرآن تلاوة وبقاء حكمها فهو غير موجود، وقد مثلوا له بالقول المشهور" <الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما> "[3]، فهذا الكلام كان موجودا في العصر الجاهلي وهو تعبير جاهلي، والعقل السليم يقضي بعدم قرآنيته؛ لأن كل جملة وكل كلمة في القرآن ثابتة بالتواتر.

---

[1] سورة البقرة، الآية: 144.

[2] اخرجه النسائي في سننه، كتاب الاشربة، باب تفسير الأوعية، برقم: 5652.

[3] اخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى، برقم: 1691.

6. وبقاء التلاوة ونسخ الحكم لا وجود له في القرآن، وللاطلاع على الأدلة النقلية والعقلية على ما ذكر ينظر كتابنا (التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن)، ولا مجال هنا لعرض تلك الأدلة"[1]

يبدو لنا صحة اعتراضات الزلمي، إذ لا إختلاف بين المسلم في كون الشريعة الإسلامية ناسخة للشرائع السابقة، كما لا إختلاف بينهم بأن القرآن ينسخ السنة، لا إختلاف بأن القرآن ينسخ القرآن ولكن الإختلاف هو بقاء المنسوخ في القرآن أم عدم بقاءه، وظاهر هو عدم بقاء المنسوخ كما بيناه [2]؛ لأن القرآن هو دستور منزل من الله تعالى لأصلاح الأسرة البشرية، فلا يجوز تعطيل بعض هذا الدستور السماوي بحجة نسخ حكم الآية وبقاء تلاوة الآية، كما لا ينسخ القرآن بالسنة كما بيناه [3]، وخلاصة الامر جواز نسخ القرآن بالقرآن تلاوة حكما فقط، أي أن يكون المنسوخ محذوفاً حكم وتلاوة، مثل نسخ آية الرضعات في حديث عائشة.

المطلب الثالث: ما ينسخ ولا ينسخ، ونسخ الشرائع السابقة

اولاً: ما يقبل النسخ وما لا يقبله من الأحكام

إن من الأحكام ما يتناوله النسخ، ومنها ما لا يتناوله النسخ بعد تتبع واستقراء الأحكام المنسوخة وجد أن النسخ يتناول:

1. الأحكام الشرعية الجزئية التكليفية الفرعية العملية التي تحتمل كونها مشروعة، أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة.

---

[1] الزلمي، اخطاء اصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 40.

[2] راجع المبحث الخامس من الفصل الثالث، ص 182.

[3] راجع المبحث الثاني من الفصل الثالث، ص 140.

2. الأحكام الأصلية المتعلقة بأصول الدين والعقائد كالإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، والقَدَر خيره وشره، فهذه لا تقبل التغيير والتبديل بأي حال من الأحوال [1].
3. الأحكام العامة والقواعد الكلية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا ضرر ولا ضرار، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل، والبينة على المدعي واليمين على من أنكر، فهذه لا يمكن رفعها؛ لأن مصالحها ظاهرة [2].
4. الأحكام التي لا تحتمل عدم المشروعية كأمهات الأخلاق، والفضائل كالعدل، والصدق، والأمانة، وبر الوالدين، والوفاء بالعهد، ونحو ذلك، فإن هذه لا تنسخ؛ لأن مصلحة التخلق بها أمر ظاهر، وحسنها لا يتغير بتغير الأزمان، ولا يختلف بتغير الأشخاص وكتحريم الكذب، والظلم، والخيانة، والغدر، وعقوق الوالدين، وعدم الإخلاص، ونحوها، فهذه لا تنسخ؛ لأن قبحها لا يتغير بمرور الزمن، ولأن المفسدة التي تنال العباد في الأخذ بها ظاهرة.
5. الأحكام المؤقتة، فهذه لا يدخلها النسخ؛ لأن التوقيت بيان انتهاء مدة الحكم كالصيام إلى غروب الشمس [3].
6. الأحكام التي لم يثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة، أو ضمنا، فإن تلك الأحكام مؤبدة لا تحتمل النسخ؛ لأنه لا نسخ إلا بوحي، ولا وحي إلا بنبي، ولا نبي بعده ﷺ [4].

---

[1] ينظر: الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه ج 3\ص 175، النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 533.

[2] ينظر: الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه ج 3\ص 174، النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 533.

[3] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 533-534.

[4] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 534.

7. الأحكام التي ارتبط بها ما ينافي النسخ كالتأبيد مثل: تحريم زوجاته ﷺ، وذلك لأن تأبيد الحكم يقتضي حسنه على الدوام، والنسخ ينافي ذلك، هذا على حسب الواقع [1].

ثانياً. نسخ الشريعة الإسلامية للشرائع السابقة

إن ابن السبكي عندما تكلم عن النسخ لم يذكر نسخ الشريعة الإسلامية للشرائع السابقة، إلا أنه لم ينكر [2]، ودليل نسخها قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[3] إن الله تعالى أمر عباده أن يصدقوا بنبوة محمد ﷺ النبي الأمي، الذي يؤمن بالله وكلماته، ولم يخصص " ببعض كلمات دون بعض، وإن النبي ﷺ بُعث نبياً ورسولاً للناس كافة وأنه ﷺ أقدم على تبليغهم ودعاهم إلى الإسلام، ورسائل النبي ﷺ إلى الملوك والرؤساء وأهل الأديان والمجوس الموجودة إلى يومنا هذا، يدعوهم فيها إلى الإسلام، تصديقاً لعالمية الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[5]، دليل على نسخ شريعة الإسلام لجميع الشرائع السابقة، وهذا لا يمنع وجود عدد قليل من التشريعات السابقة التي أقرها دين الإسلام، لا يشترط نسخ جميع ما جاء في التشريعات السابقة، كتحريم السرقة، وغيرها.

---

[1] ينظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ج 3\ ص 328.

[2] الزلمي، اخطاء اصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 33.

[3] سورة الأعراف، الآية: 158.

[4] سورة الفرقان، الآية: 1.

[5] سورة سبأ، الآية: 28.

المطلب الرابع: اختلاف العلماء بما ينسخ بالقرآن وما ينسخ القرآن به

تتنوع اقسام النسخ في القرآن والسنة من حيث الناسخ والمنسوخ إلى أنواع عديدة بيانها قيما يأتي:

اولا: نسخ القرآن بالقرآن: نسخ القرآن بالقرآن، بالنحو الذي بيناه [1].

ثانيا: نسخ القرآن بالسنة:

أ. **نسخ القرآن بالسنة المتواترة:** لم ينسخ القرآن بالسنة المتواترة، لعدم التناقض كما بيناه [2].

ب. **نسخ القرآن بالسنة غير المتواترة:** لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد شرعاً، وهو مذهب جمهور العلماء، خلفاً لابن حزم [3].

ثالثا: نسخ السنة بالقرآن: ونسخ السنة النبوية بالقرآن، كنسخ التوجه إلى القبلة بقوله تعالى﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[4]، نسخ القبلة من بيت المقدس الثابتة بالسنة، إذ إن النبي ﷺ" لما قدم المدينة صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا "، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾[5].

رابعا: نسخ السنة بالسنة:

أ. **نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة:**

---

[1] راجع المبحث الخامس من هذا الفصل، ص 182.

[2] راجع المبحث الثاني من هذا الفصل، ص 140.

[3] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 607.

[4] سورة البقرة، الآية: 144.

[5] سورة البقرة، الآية: 144.

ب. **نسخ السنة المتواترة بالسنة الاحاد:** لا يجوز السنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً، وهو مذهب الجمهور من العلماء وهو الصحيح؛ لأنه بعد تتبع الأدلة واستقرائها لم نجد فيها أن متواتراً قد نسخه خبر واحد، وهذا يدل على عدم الوقوع، وماذا كان الأمر كذلك فإنه يدل على عدم الجواز [1].

ج. **نسخ السنة الاحاد بالسنة المتواترة:** هذا جائز بالاتفاق؛ لأن التواتر يفيد العلم، ويقطع العذر، والآحاد يفيد الظن، ونسخ الشيء بما هو أقوى وأعلى منه جائز، ولكنه لم يقع [2].

د. **نسخ السنة الاحاد بالسنة الاحاد:** وذلك كقول النبي ﷺ" { كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها }" [3].

خامساً: نسخ شريعة الإسلام الشرائع السابقة: كل الصوم عن الكلام، وعدم العمل يوم السبت، وغيرها كلها نسخت.

الترجيح:

إن ابن السبكي عندما تكلم عن النسخ لم يذكر نسخ الشريعة الإسلامية للشرائع السابقة، لا يمنع وجود عدد قليل من التشريعات السابقة التي أقرها دين الإسلام، لا يشترط نسخ جميع ما جاء في التشريعات السابقة، كتحريم السرقة، وغيرها.

وثم ذكر ابن السبكي نسخ القرآن بالقرآن من حيث المنسوخ، ونسخ القرآن بالسنة المتواترة، ونسخ الأحكام الشرعية، ونسخ القرآن بالقياس، والذي يبدو لي أن الصواب هو قول الزلمي.

---

[1] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 607.

[2] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج 2\ص 598.

[3] اخرجه النسائي في سننه، كتاب الاشربة ، باب تفسير الأوعية ، برقم: 5652.

المبحث الثاني

الاختلاف في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة

إن القول بنسخ القرآن بالسنة يفضي إلى تعطيل بعض القرآن الذي هو قطعي الثبوت، وجعل الأحاديث النبوية تحل محله حكماً دون التلاوة، فالتلاوة لا تنسخ وإنما المنسوخ هو حكمها، بغض النظر أنها لا تكون برتبة القرآن الكريم، وإنها تنقسم إلى سنة متواترة وسنة آحاد، فذهب بعض الأصوليين إلى جواز نسخها للقران مطلقاً، وقال البعض بجواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وذهب البعض بمنع نسخ القرآن مطلقا.

السنة المتواترة: أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته الوردة إلينا مستوفية جميع شروط التواتر من حيث إسنادها، وهي قليلة جداً، وأكثر ما تكون في الأفعال من الأقوال ﷺ، ذلك لأن السنة القولية المتواترة قليلة جداً.

السنة الأحادية: ما رواه عن رسول ﷺ شخص واحد أو أكثر فلم يبلغ حد التواتر في كل قرن، فإن بلغ عدد رواته حد التواتر في أحد القرون دون القرون الأخرى فهو آحادي، عند الجمهور، أما في مذهب الحنفية فالآحاد عندهم ما لم يبلغ مرتبة التواتر في القرنين الثاني والثالث فقط، دون القرن الأول، فلو بلغ عددهم مرتبة التواتر في القرنين الثاني والثالث دون الأول فإنه مشهور وليس بأحادي كما تقدم.

ذهب ابن السبكي إلى جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة إذ قال في سياق كلامه عن نسخ القرآن بالسنة:" والحق لم يقع الا بالمتواترة" [1]، اعتراض الزلمي على قول ابن السبكي، وقبل ذكر

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 58.

الاعتراضات، لابد من معرفة جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة بالسنة الأحادية، من عدمه، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: الاختلاف في نسخ القرآن بالسنة المتواترة

اختلف علماء الأصول في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة بين مجوزين ومانعين، وكما إختلف المجوزون بين قائل بوقوعه فعلا، وعدم وقوعه:

المذهب الأول: يجوز نسخ القرآن السنة المتواترة، وهو مذهب الإمام مالك، والحنفية وأكثر الأصوليين، إذ لا مانع شرعًا ولا عقلاً من ذلك [1]، فالكل منها وحي من الله تعالى.

بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾[2]، وما صح عن النبي ﷺ أنه قال: { ألا إني أوتيتُ القرآن ومثلَه معه } [3].

إن أصحاب هذا المذهب مع قولهم بجواز بنسخ السنة المتواترة للقران إلا أنهم اختلفوا في وقوعه من عدمه:

1. ذهب الإمام مالك، وأكثر الحنفية، إلى جواز نسخ السنة المتواترة للقرآن ووقوعه شرعًا ولا عقلاً، وقال ابن السبكي "والحق لم يقع الا بالمتواترة" [4].
2. وقال الزلمي: يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلا، لا فعلا [5].

---

[1] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، **جامع بيان العلم وفضله**، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي)، مؤسسة الريان دار ابن حزم، بيروت–لبنان، 1424هـ–2003م، ج 2\ ص 488.

[2] سورة النجم، الآية: 3–4.

[3] اخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، برقم: 4604.

[4] ابن السبكي، جمع الجوامع، 58.

[5] سنبين اعتراضات الزلمي في المطلب الثالث من هذا المبحث

3. وقال أبو الوفاء بن عقيل:" واختلف القائلون به والمانعون منه، لم يوجد ذلك، وإليه ذهب أبو يعلى، وابن سريج من أصحاب الشافعي، وقوم من المتكلمين "[1] .

4. قال الزركشي:" كل ما في القرآن مما يُدعى نسخه بالسنة عند من يراه فهو بيان لحكم القرآن .[2]

5. وقال الزرقاني: "لا مانع يمنع بنسخ السنة المتواترة للقران، عقلاً ولا شرعًا، غاية الأمر أنه لم يقع، لعدم سلامة أدلة الوقوع كما رأيت" [3].

6. وقال البعلي: " جميع ما يُدعى من السنة أنها ناسخ للقرآن غلط " [4].

المذهب الثاني: المنع، عدم جواز نسخ القرآن بالستة المتواترة، وهو مذهب الإمام الشافعي وبه قال الثوري، والإمام أحمد وأكثر الظاهرية وطائفة من أصحابِ الإمام مالك.

قال الإمام الشافعي:" وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وإن السنة ليست ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب" [5].

قال الإمام أحمد: "لا ينسخ القرآن إلا بالقرآن" [6]، ورجح هذا القول ابن قدامة [1]، وابن تيمية [2].

---

[1] أبو الوفاء البغدادي، علي بن عقيل بن محمد، **الواضح في أصول الفقه**، (تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 1، 1420هـ–1999م، ج 4\ ص 260.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2\ ص 50.

[3] الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2\ ص 243–244.

[4] البعلي، علي بن محمد بن عباس، **الاختيارات الفقهية**، الناشر مكتبة الرياض الحديثة، الرياض–السعودية، (د. ط. س)، ص 13.

[5] الإمام الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس، **الرسالة**، (تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب)، دار الوفاء، المنصورة –مصر، ط1، 1422هـ–2001م ، ص 106.

[6] ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج 2\ 564.

الأدلة ومناقشتها

نستعرض أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بمنع نسخ القرآن بالسنة المتواترة، واعتراضات أصحاب المذهب الأول على الجواز.

الدليل الأول: وظيفة السنة النبوية بيان ما في القرآن، والنسخ رفع للقرآن وليس بيانا، والدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِليهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3]، ووجه الاستدلال هو البيان.

رد أصحاب المذهب الأول على هذا الدليل:

1. لا دليل على الحصر، فالآية خالية من كل أدوات الحصر.
2. إن سلمنا أن الآية حصرت مهمة النبي ﷺ في البيان، فالمقصود بالبيان التبليغ، لا الشرح، وهذا لا ينافي أن يكون النسخ بالسنة من جملة ما أُمر النبي ﷺ ببيانه وتبليغه.
3. قصر وظيفة النبي ﷺ بالبيان منع استقلال السنة بالتشريع، وهذا مردود، فالأحكام التي استقلت السنة بتشريعها، حتى قيل: "إن الكتاب ترك مجالاً للسنة، وإن السنة تركت مجالاً للكتاب".

---

[1] ينظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ج 1\ ص 78.

(2) ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، مجموع فتاوى ابن تيمية، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية–السعودية، (د. ط)،1416هـ–1995م، ج 5\ ص 209.

[3] سورة النحل، الآية: 44.

الدليل الثاني: يجب أن يكون النسخ قرآناً منزلا من الله عز وجل، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكثرهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[1]، ووجه الاستدلال إن النسخ إنما هو مما ينزل الله به الوحي، وهو القرآن.

رد أصحاب المذهب الأول على هذا الدليل:

1. السنة كالقرآن، فهي وحي من الله تعالى، وهي مما ينزل به الوحي، قال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[2]، وأمر سبحانه باتباع رسوله في موضع من القرآن يدل على أن السنة الثابتة عنه كثبوت القرآن في النسخ وغيره، وليس في العقل ما يمنع من ذلك، ولا في الشرع".
2. قال الشوكاني: "ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل" [3].

الدليل الثالث: إن حجية السنة إنما تثبت بالقرآن، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾[4] ، وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[5]، فإذا كانت السنة ناسخة للقرآن، رجعت على نفسها بالبطلان؛ لأن ذهاب الأصل يُفضي إلى ذهاب الفرع.

رد أصحاب المذهب الأول على هذا الدليل:

---

[1] سورة النحل، الآية: 101-102.

[2] سورة الحشر، الآية: 7.

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول: ج 2\ ص 70.

[4] سورة النحل، الآية: 44.

[5] سورة المائدة، الآية: 92.

1. ورُد هذا بأن موضوع البحث ليست الآيات الدالة على حجية السنة في القرآن حتى تعود على نفسها بالنقض والبطلان.
2. إن هذا الدليل هو حجة على المانعين وليس دليل لهم؛ لأنه أمر بإطاعة رسوله الله ﷺ في كل شيء، ومن ذلك ما أخبر به من النسخ.

الدليل الرابع: امتناع نسخ القرآن بالسنة، لقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[1]، الآيتان تدلان على امتناع نسخ القرآن بالسنة من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إن قوله تعالى: ﴿ نَأْتِ ﴾[2] يفيد أن الآتي هو الله، والسنة لم يأت بها الله، إنما الذي أتى بها رسوله.

الوجه ثانيها: إن قوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا ﴾[3]، السنة ليست خيرًا من القرآن ولا مثله [4].

الوجه الثالث: إن قوله: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[5]، يفيد أن النسخ لا يصدر إلا عمن له الاقتدار الشامل والملك الكامل والسلطان المطلق، وهو الله عز وجل.

---

[1] سورة البقرة، الآية: 106-107.

[2] سورة البقرة، الآية: 106.

[3] سورة البقرة، الآية: 106.

[4] الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2\ ص 241.

[5] سورة البقرة، الآية: 106-107.

رد أصحاب المذهب الأول على هذا الدليل:

1. يرد الوجه الأول: بأن النسخ في الآية أعم من أن تكون في الأحكام أو في التلاوة، والخيرية والمثلية أعم من أن تكونا في المصلحة أو في الثواب، فقد تكون السنة الناسخة خيرا من القرآن المنسوخ من هذه الناحية، وإن كان القرآن خير من السنة من ناحية امتيازه بخصائصه العليا دائما.
2. يرد الوجه الثاني: إن السنة وحي من الله، إنما الرسول ﷺ مبلغ ورسول من الله.
3. يرد الوجه الثالث: إن الناسخ في الحقيقة هو الله وحده، والسنة إذا نسخت القرآن فإنما تنسخه بكونها وحي صادر منه سبحانه.

الدليل الخامس: السنة نابعة عن الرسول ﷺ لذا فإنها لا تنسخ القرآن، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ﴾[1].

رد أصحاب المذهب الأول على هذا الدليل:

1. "السنة وحي كالقرآن، وأن الناسخ حقيقة هو الله، والنبي ﷺ إنما هو مبلغ عن الله ما ينسخ من الأحكام، أما الآية ففي بيان التبديل أو التغيير من تلقاء الرسول ﷺ دون وحي من الله تعالى، وحاشاه ﷺ من ذلك".
2. يقول ابن حزم "وهذا لا حجة لهم فيه لأننا لم نقل: إنه ﷺ بدله من تلقاء نفسه، وقائل هذا كافر، وإنما نقول: إنه ﷺ بدله بوحي من عند الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ

[1] سورة يونس، الآية: 15.

يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]، فصح بهذا نصا جواز نسخ الوحي بالوحي، والسنة وحي، فجائز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن" [2].

ويبد لنا أن الصواب هو المنع لقوة أدلتهم، وضعف رد أصحاب المذهب الأول القائلين بالجواز.

المطلب الثاني: اختلف الأصوليين في مسألة نسخ القرآن بسنة الآحاد.

المذهب الأول: جواز نسخ القرآن بالسنة الآحادية، وقد ذهب إلى جوازه من الظاهرية بن حزم، اعتمادا على أن القرآن ظني للدلالة ، وقال ابن حزم على جواز النسخ سوآءاً بالسنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد، وقال هو الصحيح عندنا، فكل ذلك ينسخ بعضه بعضا، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن، وبرهان ذلك ما بينه الله في الكتاب من وجوب إطاعة الله والنبي ﷺ ولا فرق، وإن كل ما جاء به النبي ﷺ هو من عند الله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾[3]، فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل، والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز، فكل سواءٌ بأنه وحي [4].

المذهب الثاني: المنع، وهو مذهب الجمهور، والإجماع عليه، وإختاره الزلمي، احتجوا بأن القرآن قطعي في الثبوت، وسنة الآحاد ظنية في الثبوت، فلا يرفع الظني الثبوت القطعي الثبوت، وأما اعتماد أن القرآن ظني الدلالة، فحجتهم داحضة لأن القرآن إن لم يكن قطعي الدلالة فهو قطعي

---

[1] سورة الأنعام، الآية: 150.

[2] الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2\ ص 241.

[3] سورة النجم، الآية: 3-4.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4 \ ص 505.

الثبوت، والسنة الآحادية ظنية الدلالة والثبوت معا، فهي أضعف منه، فكيف يمكن إلغاء القرآن بسنة آحاد.

الإجماع على المنع، نقله إمام الحرمين، فقال: "أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحاداً"[1].

قال الزرقاني: "أما خبر الواحد فالحق عدم جواز نسخ القرآن به للمعنى المذكور، وهو أنه ظني، والقرآن قطعي، والظني أضعف من القطعي، فلا يقوى على رفعه" [2].

الأدلة ومناقشتها

نستعرض أشهر ما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز نسخ القرآن بالسنة الآحاد، رد الزلمي عليه بالمنع.

الدليل الأول: نسخ اية الوصية بحديث {لا وصية لوارث}، وحديث صح بخبر الآحاد، فقد نسخ هذا الحديث قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[3].

رد الزلمي على هذا الدليل:

1. إن القرآن الكريم قطعي الثبوت، السنة المنقولة بالآحاد ظنية الثبوت والدلالة، يستحيل رفع قطعي القرآن بظني.
2. لا وجد للنسخ في الحديث: الصواب إن الوصية في الآية عامة خصص عمومها بآيات الميراث وإن الرسول ﷺ أكد على هذا التخصيص في قوله "لا وصية لوارث" فالحديث مؤكد للتخصيص، وليس بناسخ.

---

[1] السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه، ج 1\ ص 425.

[2] الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2\ ص 241.

[3] سورة البقرة: الآية: 80.

3. الخلط بين النسخ والتخصيص: المؤكد إن القول بنسخ هذا الحديث للقران خلط بين النسخ والتخصيص، وكثر ذكر النسخ من السلف وأريد به التحصيص وليس المعنى الحقيقي للنسخ والذي هو رفع الحكم، ودليل على أن السلف استخدموا لفظ النسخ للتخصيص، هو قول ابن عباس، قال كانت التركة توزع على الورثة عن طريق الوصية، لما نزلت اية الميراث نسخت (خصصت) الوصية للوالدين والاقربين، وأثبتتها للأقربين الذين لا يرثون.
4. هذه الرواية وغيرها تدل على أن المراد هو التخصيص؛ لأن النسخ هو إلغاء كلي بالنسبة لمن يرث ولا يرث، ومعيار التمييز بينهما اية الميراث [1].

المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي

ذهب ابن السبكي إلى جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، إذ قال في سياق كلامه عن نسخ القرآن بالسنة:" والحق لم يقع الا بالمتواترة" [2].

إعتراضات الزلمي على رأي ابن السبكي:

1. قال الزلمي: "نسأل المرحوم ابن السبكي: أين تلك المتواترة التي نسخت آية قرآنية وهو يدعي وقوع ذلك.
2. ومن البديهي أن عدد الأحاديث المتواترة قليلة جدا، فلا توجد سنة متواترة واحدة في الشريعة الإسلامية متناقضة مع آية قرآنية حتى تكون ناسخة لها.
3. إن السنة النبوية ولو كانت متواترة لفظها من الرسول ﷺ ومعناها إلهام من الله وليس وحيا، فكيف تكون متكافئة مع الآيات قرآنية إذ إن لفظها ومعناها من الله وحيا؟

---

[1] الزلمي، التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن، ص 105-106.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 58.

4. ثم لماذا لم يتم النسخ من الله ذاته بالقرآن، هل كان مشغولا بعمل آخر فوكل الرسول بذلك، أو كان عاجزا، نعوذ بالله، كيف تصور السلف الصالح من علماء الأصول ذلك وهو فيه شائبة الشرك لله؟
5. كيف ترفع منزلة المخلوق إلى منزلة خالقه" [1].

ثم ذكر الزلمي أن كل زعم بهذا الشأن باطل، بأدلة كثيرة نقلية وعقلية. ومنها:

أولا. من الأدلة النقلية:

1. قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[2].
2. قول الرسول ﷺ" { إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه فإن خالفه فردوه }" [3].

وكل تأويل لهذه الأدلة النقلية لأثبات نسخ القرآن بالسنة باطل لأن النسخ خلاف الاصل والتأويل خلاف الاصل وإثبات خلاف الاصل بخلاف الاصل باطل.

---

[1] الزلمي، اخطاء اصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 35.

[2] سورة يونس، الآية: 15.

[3] السرخسي، **أصول السرخسي**، ج 1\ ص 76.

ثانياً. ومن الأدلة العقلية:

1. اجمع العقلاء في الكرة الارضية على أن من يملك تعديل القانون أو إلغاءه هو الذي يملك تشريعه والشريعة الإسلامية دين الفطرة السليمة والعقل السليم والعلم الصحيح فكما لا يملك الرسول ﷺ تشريع آية قرآنية كذلك لا يملك تعديلها أو إلغاءها.
2. وظائف السنة النبوية محصورة في خمسة أُمور ليس بضمنها النسخ وهي:
   أ. تخصيص نص عام لم يكن عمومه مراداً.
   ب. تقييد نص مطلق لم يكن إطلاقه مراداً.
   ج. بيان نص مجمل يكون المراد منه غير واضح.
   د. تأكيد حكم وارد في القرآن الكريم.
   هـ. بيان حكم واقعة لم يعالجه القرآن بنص صريح خاص.
3. منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا لم تثبت سنة متواترة واحدة متناقضة مع آية قرآنية واحدة وكل ما قيل بهذا الشأن أوهام لا تستند إلى دليل علمي.
4. القرآن قطعي الثبوت وخبر الآحاد ظني الثبوت ولا يوجد التكافؤ والتعارض بين الدليل الظني والدليل القطعي والنسخ فرع التناقض.
5. كل قول بنسخ القرآن بالسنة يستلزم رفع منزلة السنة إلى مرتبة القرآن أو تنزيل مرتبة القرآن إلى مرتبة السنة واللازم باطل بإجماع العقلاء فكذلك الملزوم.

وبناء على هذه الحقائق اقترح الزلمي حذف هذا الموضوع في جميع كتب أصول الفقه الإسلامي وذلك لأخذ مساحات واسعة في الجدل والنقاش منذ أكثر من ألف سنة دون فائدة أو

جدوى، للاهتمام بالصواب بعيدا عن اخطاء الشائعة، وبوجه خاص في عصر ينشغل ذهن غيرنا بغزو الفضاء واستعمار الكواكب الاخرى عن طريق العلم والتطور التكنولوجي" [1].

أدلة جمهور الأصوليين الموافقين لابن السبكي ضد اعتراضات الزلمي مناقشتها

1. في المتواتر لا فرق بين القرآن والسنة من بالسند، فكلهما المتواتر، ولا فرق بينهما من حيث الدلالة إذا كانا قطعيي الثبوت، ومصدره من اللَّه تعالى، فإن كل واحد منهما يقوى على نسخ الآخر [2].

يرد الباحث: إن معجزة القرآن في ألفاظه، إذ إن المعنى واللفظ من عند الله، وأما ألفاظ السنة ليست بمعجزة لأن المعنى يكون من عند الرسول، فالفرق واضح. ومتعبد بتلاوته، والسنة ليست كذلك.

2. اما احتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[3] إن اللَّه جعل البدل خيراً من المنسوخ أو مثلاً له، بيانه أن المراد بالخيرية والمثلية في الحكم لا في اللفظ، ولا شك إن الحكم الثابت بالسنة قد يكون أنفع للمكلف من الحكم المنسوخ [4].

رد الباحث: ما كانت السنة بخير من القرآن ولا مساوية له، وبيان الآية إن ما ينسخه الله من الآيات يأت بخير منها، يدل على أنه من جنس المنسوخ أي القرآن لا السنة، إن القرآن ومتعبد بتلاوته، يثاب قارئه، بخلاف السنة، أما قولهم السنة الناسخ أنفع للمكلف، وإنه تأويل باطل.

---

[1] ينظر: الزلمي، التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن ص79-80.

[2] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج 2\ ص 603.

[3] سورة البقرة، الآية: 106.

[4] ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج 1\ ص 394-395، والنملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج 2\ ص 605-606.

3. قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهمْ ﴾[1]، وجه الدلالة: إن السنة مبينة لكل القرآن، والنسخ نوع من أنواع البيان؛ لأنه يبين انتهاء الحكم الشرعي بطريق حكم شرعي متراخ عنه، وما دام النسخ بيانا جاز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، بدون مانع من ذلك [2].

يرد الباحث: النسخ ليس بياناً وإنما هو إلغاء للحكم، فإلغاء حكم هو ضد البيان، وكما أن السنة ليست مبينة لكل القرآن، إذ إن في القرآن ما يبينه العلم الحديث لتكون دليلا معجزاً في عصر إثبات تلك الآية علمياً، وأمثلته كثيرة لا مجال لذكرها، وإنه تأويل باطل.

4. احتجوا لقوله تعالى: ﴿ وَإِذا بدلنا آيَة مَكَان آيَة ﴾[3]، وجه الدلالة: أخبر بأَنه إذا بدل آية مكان آية ليس دليلاً على أَنه لا تبدل الآية إلا بالآية حصراً، مثاله: كما لو قصدت زيداً في الامتحان بقول: لا تغش، لا يدل على أَنك لا تقصده غيره إذ يشمل الجميع دون تخصيص أَن ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَإِذا بدلنا آيَة مَكَان آيَة ﴾[4]، يتناول تبديل نص لا حكمها، جاز نسخ الحكم بسنة.

يرد الباحث: إن تبديل اية مكان يكون من باب الرخصة والعزيمة، وليس بنسخ مطلقاً؛ لأن التبديل لا يدل على إلغاء ذكرنا [5]، وإنه تأويل باطل.

5. احتجوا بأن المشركين قد اعترضوا على التبديل وأنه افتراء، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾[1]، وهماً منهم أن الرسول ﷺ يبدل من تقاء نفسه، لذا أزال الله هذا الإيهام بقوله

---

[1] سورة النحل، الآية: 44.

[2] ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج 1\ ص 393.

[3] سورة النحل، الآية: 101.

[4] سورة النحل، الآية: 101.

[5] راجع المبحث الرابع من الفصل الثاني، ص 89.

تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾[2]، يدل أنه لا وجود لمانع من نسخ القرآن بالسنة وبذلك لنزوله بروح القدس أي بالوحي على الرسول [3].

يرد الباحث: كما ذكرنا فالآية في الرخصة والعزيمة، ولا دليل على جواز نسخ القرآن بالسنة في الآية، وإنه تأويل باطل.

6. احتجوا بقوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾[4]، وجه الدلالة: فلا خلاف أنه ﷺ لا ينسخ الآية من تلقاء نفسه، بل بالوحي المنزل إليه، فالحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ [5].

يرد الباحث: كما ذكرنا فإن الآية متعلقة الرخصة والعزيمة، ولا دليل على جواز نسخ القرآن بالسنة في الآية، وإنه تأويل باطل [6].

7. الوقوع: فقد وقع نسخ القرآن بالسنة المتواترة في الشريعة، والوقوع دليل الجواز، نسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله ﷺ" {ألا لا وصية لوارث}" [7]؛ لأن آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين، إذ الجمع ممكن [8].

---

[1] سورة النحل، الآية: 101.

[2] سورة النحل، الآية: 102.

[3] ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج 1\ ص 393-394.

[4] سورة يونس، الآية: 15.

[5] ينظر: الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 99.

[6] راجع المبحث الرابع من الفصل الثاني، ص 89.

[7] اخرج البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، برقم: 2596.

[8] ينظر: النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج 2\ ص 603-604.

يرد الباحث: لم تنسخ الوصية وإنما خصصت، كما بينه في رد الزلمي على من قال بجواز نسخ السنة الآحادية للقرآن، إضافة إلى أن الحديث ليس متواتراً، وإنما هو حديث آحاد، وإنه تأويل باطل

الترجيح:

بعد عرض أدلة المذاهب ومناقشتها، والاطلاع على آراء علماء الأصول يتبين لنا إن القرآن لم ينسخ بالسنة المتواترة، والصواب هو ما ذهب إليه الإمام الشافعي والإمام أحمد، إذ لا فائدة من القول بجواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً فقط مع عدم وقعها فعلا، يبدو لي أن حذف هذا الموضع كما اقترح الزلمي، يقلل الاستدلال بفتاوى والاجتهادات الخاطئة، مما يساعد على حل كثير من النزاعات، والذي يبدو لي أن الصواب هو قول الزلمي، والله أعلم.

المبحث الثالث

مسألة نسخ الأحكام الشرعية

إن الأحكام الشرعية [1]، شرعت لا تكون رابط الالتزام الذي ينبغي على العبد الالتزام بها وإن العبد مكلف بأدائها على وجه العزيمة في حالة الظروف الاعتيادية ليكون بهذا التكليف مثابا عن الله عز وجل، إذ إن العزيمة في الحكم قد تتبدل إلى الرخصة وذلك في حالة الظروف غير الاعتيادية أو لقيام الأعذار التي من شأنها تبديل الحكم إلى الرخصة، إن حكم الرخصة شرع من قبل الشارع الحكيم تخفيفا للعبادة في حالة هذه الظروف، ولذا يجوز أن يكون حكمها أكثر مشقة على العباد لأن الهدف منها هو التخفيف، إذ بعد انتهاء هذه الظروف والأعذار ورجوع إلى الحالة الاعتيادية ترجع معا العزيمة.

وذهب بعض الفقهاء إلى نسخ الحكم الشرعي وهذا النسخ له وجوه عدة منها، نسخ أحكام الأخبار، ونسخ الأحكام المتعلقة بالوعيد، وذهب البعض إلى النسخ الأحكام الشرعية بالعقل المجرد، وإن النسخ وهو رفع لخطاب الله التكليفي أو الوضعي واتيان حكم اخر محل هذا الحكم، واتفق أهل العلم على أن النسخ يجب أن يكون شرعيا.

يتضح لنا أن بعض العلماء وإن كانوا من أهل العلم، توسعوا في مسائل النسخ كثيراً إلى أن خلطوا بين النسخ والأحكام الشرعية، لو أننا نحصي الأحكام الشرعية التي زعموا بنسخها، والآيات المزعوم نسخها، والأحاديث والاثار التي زعموا نسخها، مع الأدلة التي تبين خطأ الزعم، ونعطيها إلى أشد من دعاة النسخ شريطة ان يكون أهل العلم الأجلاء سوف يتوقف في الحال عن القول

---

[1] راجع المبحث الثاني من الفصل الثاني، ص 61.

والنسخ، وذلك لأن ليس من المعقول أن اية **واحدة** في القرآن نسخت **مائة وأربعاً عشرين اية** [1] في القرآن الكريم بالإضافة إلى ما نسخ بغير هذه الآية.

وإن من المعلوم أن للنسخ ضوابط لا بد للمجتهد التقيد بها ليتجنب الوقوع في المحظور، وكما يقال إذا زاد الامر عن حد انقلب ضده، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: الموازنة الزلمي وابن السبكي ولزلمي

قال ابن السبكي: والمختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ [2].

اعترض الزلمي على هذا القول واعتبر من الأخطاء الأصولية لابن السبكي، وعلل وجه الخطأ إن الأحكام الشرعية تتضمن أحكام في الأخبار، وأحكام في الوعد والوعيد [3].

فاذ نسخت هذه الأحكام فإن نسخها يلزم كذب هذه الأخبار، وعدم تحقق الوعد والوعيد، فإن نسخها يعد إنكار للوعد والوعيد.

وإن وظيفة السنة النبوية البيان، قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4].

وقول ابن السبكي " والمختار" أنه رفع للحكم الشرعي، ثم قال ابن السبكي" ويجوز على الصحيح النسخ بالسنة للقران، والحق أنه لم يقع الا بالمتواترة [5].

---

[1] الزلمي، التبيان لرفع غموض نسخ القرآن، ص 44.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 59.

[3] الزلمي، الأخطاء الأصولية لابن السبكي، ص 37.

[4] سورة النحل، الآية: 44.

[5] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 58.

وعقب الزلمي على قول ابن السبكي "الا بالمتواترة"، اين هذه المتواترة التي نسخت القرآن، فلا دليل على وقوعه بالمتواترة، ولا مثال لذلك، والمتواترة تنحصر في عدد قليل بل في حديث واحد،

حصر وظيفة السنة بالبيان وابن السبكي يقول النسخ ليس بيانا وإنما هو رفع الحكم الشرعي.

قال والزلمي كان المفروض على ابن السبكي أن يقول: لا يقع إلا بالمتواترة عقلا لا فعلا [1].

يتضح لنا اعتراض الزلمي من ثلاثة نواحي، وهي نسخ الحكم الشرعي بالسنة النبوية لا داعي لذكره لأننا خصصنا مبحثا له [2] ونسخ الأحكام الشرعية المتضمنة للأخبار وللوعد والوعيد فيها اختلاف بين العلماء وسنوضحها بمطلب لكل منهما، ونسخ الأحكام الشرعية بالعقل.

ويبدو لنا اعتراض الزلمي كان في بعض على السبكي كان من

إن أخبار الأحكام الشرعية لا يتصور النسخ فيها؛ لأن الخبر يحتمل الصدق والكذب، فإن قلنا بنسخها كذبناها وإن قالنا بكذبها فإنها تفضي إلى الكفر، وأما والوعد والوعيد فإن قلنا بنسخها يفضي إلى انتهاء جميع الأحكام الشرعية؛ لأن الغاية من التكليف هو ثواب الاخرة والفوز بالجنة لمن كان ممتثلا لأوامر التكليف ومنتهياً عن المنهيات، وكذلك من كان عاصيا لله عز وجل في حياته الدنيا ولم يتب إلى وافته المنية فالنار موعده، فإننا سنبين جواز أو عدم النسخ في الأحكام الشرعية.

المطلب الثاني: اختلاف الأصوليين في نسخ أخبار الأحكام الشرعية

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 58.

[2] سبق بيانه، راجع المبحث الثاني من الفصل الثالث، ص 140.

اتفق القائلين بالنسخ بما ذهب إليه الجمهور أن النسخ لا يكون إلا في الأحكام، وأما فروع العبادات والمعاملات والأخبار العقائد وأمهات الأخلاق وأصول العبادات والمعاملات فلا يتصور النسخ فيها [1]. ولكن علماء الأصول اختلفوا في نسخ الأخبار باعتبار مدلولها إلى قسمين: الأول اختلفوا في نسخ الأخبار المشتملة على معنى الامر والنهي، والثاني، نسخ الأخبار في الوعد والوعيد.

القسم الأول الاختلاف في نسخ الأخبار باعتبار مدلول معنى هذه الأخبار.

المذهب الأول: لا يجوز النسخ في الأخبار سواء كانت ماضية أو مستقبلة، إن النسخ لا يقع إلا في الأمر والنهي وهو قول الجمهور [2].

والنسخ يكون فيما يزيل الله حكمه وتبقى متلوا غير معمول به وقد ذكرنا مثاله أو يزيل حكم ولفظ بحكم آخر متلو، إنما يجوز في الأحكام والفرائض والأوامر والنواهي والحدود والعقوبات من أحكام الدنيا، وأما أخبار الأحكام الشرعية لا يجوز نسخها، فإنها اما كانت أو ستكون أو وعد بها أو قصها علينا من أخبار الأمم الماضية، ومثال هذا النسخ رفع التلاوة وبقاء الحكم كما في الرواية المشورة [3] على أنها كانت اية، نسخت تلاوتها وبقي حكمها "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة".

---

[1] الزُرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة– مصر، ط 3، (د. س)، ج 2\ ص 211.

[2] الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان**، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، دمسق–سوريا، ط 1، 1376هـ–1957، ج 2\ ص 32.

[3] الرواية المشورة: ذهب الزلمي انها قول جاهلي، او كانت في التوراة، لا نمن له أدنى دراية باللغة يعلم ان ليس من وحي الله في القرآن، حقيقة ان من قال انها كانت اية ففيها نظر.

المذهب الثاني: جواز النسخ الأخبار، وقائلين به اختلفوا في المراد بالأخبار من حيث المعنى، على آراء:

الرأي الأول: وإن كان مضمون الخبر مما يقبل التغير جاز نسخه مطلقا وهو قول ابن حزم، وذهب إليه القاضي عبد الجبار أبو عبد الله البصري، سواء كان ماضيا أو مستقبلا [1].

واستدلوا: بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إلى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إبراهيم وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾[3] ورد بلفظ الخبر ولكن معناه الأمر، جاز النسخ فيه.

الرأي الثاني: وإن كان الخبر بمعنى الامر والنهي، وهو المختار عند الآمدي وقد علل هذا الاختيار بقوله: "وذلك لأنه إذا ما دل عليه كان الأخبار متكررا والخبر عام فيه فأمكن أن يكون الناسخ مبينا لإخراج بعض ما تناوله اللفظ وأن المراد بعض ذلك المذكور كما في الأوامر والنواهي" [4]، واختار هذا القول ابن تيمية [5].

الرأي الثالث: ذهب فخر الدين الرازي إلى جواز النسخ في مدلول الخبر الذي يتغير.

الرأي الرابع: جاز نسخ تلاوة الخبر، كأخبار التوراة، كما يجيز نسخ أخبار الابتداء بالخبر لاحق، نحو أن يأمرنا الشارع أن نخبر عن شيء يجوز نسخه عنا، سواء كان مما يجوز أن يتغير أو مما

---

[1] ابن حزم، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، **الإحكام في أصول الاحكام**، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 4\ ص 72.

[2] سورة البقرة، الآية: 240.

[3] سورة الحج، الآية: 97.

[4] الآمدي، الإحكام في أصول الاحكام، ج 3\ ص 145.

[5] ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص 179.

لا يجوز أن يتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في الأخبار عن ذلك مفسدة كما كان في تلاوة الجنب والحائض للقرآن مفسدة وهو قول أبو الحسين البصري [1].

المذهب الثالث: جاز نسخها مطلقا، سنوضح في المطلب التالي، فلا فائدة من تكرار.

القسم ثانيا: نسخ الأخبار في الوعد والوعيد

أخبار الوعد والوعيد، الجنة والنار والحساب والعقاب والبعث والحشر وخلق السماوات والأرضين وتخليد الكفار في النار والمؤمنين في الجنة هذا كله وشبهه من الأخبار لا يجوز نسخه؛ لأنه يتعالى أن يخبر عن الشيء على غير ما هو به، مع أن النسخ لا يجري فيها، إلا أن العلماء اختلفوا فيها على مذهبين.

المذهب الأول: منع نسخها مطلقا، إن الأخبار المحضة ومدلولاتها لا نسخ وهو مذهب جمهور العلماء.

وقال الزرقاني "النسخ هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي" لذا فالنسخ لا يكون إلا في الأحكام وذلك موضع اتفاق، وأما فروع العقائد كالوعد والوعيد والعبادات والمعاملات والأخلاق وأصول العبادات والمعاملات غير هذه الفروع فلا يدخلها النسخ [2].

المذهب الثاني: فيه تفصيل، جاز نسخها إذا نسخت تلاوته إليه ذهب الآمدي بقوله: "إن الخبر إما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا بأن نكون قد كلفنا أن نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الأخبار "[1].

---

[1] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1\ ص 421.

[2] الزُرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2\ ص 212.

ويقول البدخشي "لا خلاف في أن التكليف بالأخبار بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي ثم نسخه بعد ذلك جائز" [2].

وقال ابن الهمام " عند الحنفية محل النسخ حكم شرعي فرعي يحتمل في نفسه الوجود والعدم وعند طائفة منهم غير مقيد بتأبيد ولا توقيت قبل مضيه خلافا للآخرين " [3]، وذلك في الأحكام العقلية وهي الأحكام التي يدركها العقل بنور البصيرة ويأتي الشرع مؤيدا لها كالإيمان بوحدانية الله تعالى وحسن الصدق والوفاء بالعهد وقبح الكفر والكذب وإخلاف الوعد [4].

المذهب الثالث: جواز نسخها مطلقا بقدرة الله، وهو قول مكي بن أبي طالب القيسي" اعلم أنه جائز أن ينسخ الله جل ذكره جميع القرآن بأن يرفعه من صدور عباده ويرفع حكمه بغير عوض [5].

واستدل أصحاب هذا المذهب: بقوله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾[6].

وكذلك ما أعلمنا به من صفاته لا يجوز نسخها ببدل منه فأما جواز أن ينسخ ذلك كله بإزالة حفظه من الصدور، فذلك جائز في قدرته تعالى يفعل ما يشاء [7]

رد الجمهور على القائلين بنسخ الأخبار

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الاحكام، ج 3\ ص 144.

[2] البدخشي والأسنوي، محمد بن الحسن البدخشي وعبد الرحيم الأسنوي، **شرح البدخشي مع الإسنوي على المنهج الاصولي للبيضاوي**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهر–مصر، (د. ط. س)، ج 2\ ص 176.

[3] ابن أمير حاج، محمد بن محمد بن محمد، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 2، 1403هـ–1983م، ج 5\ ص 55–56.

[4] نادية العمري، نادية شريف العمري، النسخ في دراسات الأصوليين دراسة مقارنة، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان 1405هـ–1985م، ص 363.

[5] مكي بن أبي طالب، مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، (تحقيق: أحمد حسن فرحات)، دار المنارة، القاهرة–مصر، ط 1، 1406هـ–1986، ص65.

[6] سورة الاسراء، الآية، (86).

[7] الايضاح، ص65.

1. يترتب على جواز نسخ الأخبار الكذب والخلف في حق من لا يجوز عليه ذلك فلا يجوز نسخه ويلحق هذا القسم بالأخبار التي يوجبها العقل في عدم جواز نسخها.
2. أنه إن لم يترتب على نسخ الأخبار الكذب فلا يكون خبراً ويجوز نسخه.

لا يجري النسخ في الأخبار سواء كانت ماضية أو مستقبلة؛ لأن النسخ فيها هو الكذب والشارع منزه عنه والحد فيه أن النسخ لا يجري في واجبات العقل بل هي جائزة وإنها وتحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي إلى الكذب فلا يجوز [1].

أما العقائد فلأنها حقائق صحيحة ثابتة لا تقبل التغير والتبديل فبديهي ألا يتعلق بها نسخ، وأما أمهات الأخلاق فلأن حكمة الله في شرعها ومصلحة الناس في التخلق بها أمر ظاهر لا يتأثر بمرور الزمن ولا يختلف باختلاف الأشخاص والأمم حتى يتناولها النسخ بالتبديل والتغيير.

وأما أصول العبادات والمعاملات فلوضوح حاجة الخلق إليها باستمرار لتزكية النفوس وتطهيرها ولتنظيم علاقة المخلوق بالخالق والخلق على أساسهما فلا يظهر وجه من وجوه الحكمة في رفعها بالنسخ [2].

وأما مدلولات الأخبار المحضة فإن نسخها يؤدي إلى كذب الشارع في أحد خبره الناسخ أو المنسوخ وهو محال عقلا ونقلا.

أما عقلا فإن الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال، وأما نقلا فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلا ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾[1]، فالذي يقع عليه

---

[1] ابن أمير حاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، ج 3\ ص 56-58.

[2] الزُرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2\ ص 212.

[3] سورة النساء، الآية: 122.

النسخ إذا هو الحكم الشرعي العملي الذي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت كالأحكام التكليفية من وجوب وندب وإباحة وتحريم وكراهة [2].

المطلب الثالث: نسخ الأحكام الشرعية بالعقل

المذهب الأول: وهو مذهب جمهور العلماء: المنع: اتفقوا جمهور الأصوليين على عدم جواز النسخ بالعقل [3]، فحقيقة النسخ تتوقف على أمرين:

أولهما: ثبوت الحكم الشرعي بالوحي المنزل على الأنبياء عليهم السلام والذي يبلغونه بالأقوال والأفعال والتقارير.

ثانيهما: انتهاء العمل بالحكم الشرعي السابق على التأبيد بعد مجيء خطاب شرعي آخر يوقف العمل به، أو يبين أنه كان حكما مؤقتا انتهى وقت العمل به.

المذهب الثاني: جواز نسخ الحكم الشرعي بالعقل، وهو قول الإمام الرازي.

واستدل على ذلك بحالة من حالات ذهاب المحل، وهي سقوط فرض غسل الرجلين للطهارة في حق من سقطت رجلاه كان قطعت في حادث مثلا، فإن قيل: لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به؟ قلنا: نعم؛ لأن مَن سقطت رجلاه سقط عنه فرض غَسْل الرجلين، وذلك إنما عرف بالعقل [4].

---

[1] سورة النساء، الآية، 87.

[2] نادية العمري، النسخ في دراسات الأصوليين دراسة مقارنة، ص 363.

[3] ينظر، الزركشي، البحر المحيط، ج 5\ ص304-305.

[4] فخر الدين الرازي، المحصول، ج 3\ ص 74.

حكاه أبو إسحاق المروزي عن جماعة من أهل العلم: إن ارتفاع الحكم لارتفاع شرطه أو سببه يسمى نسخا [1].

يقول ابن السبكي قال الإمام بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما، وهو مدخول؛ فإن ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلهما، بل زال الوجوب؛ لعدم القدرة لا غير [2].

يرد على القائلين بهذا المذهب، بما يلي.

1. إن سقوط الحكم بذهاب المحل لا نسلم أن هذا نسخ؛ لأن الوجوب ثبت في أول الأمر مشروطًا بالقدرة والاستطاعة، وليس لبقاء المحل، ودوام الحياة أو عدمه نسخا.

فإن مَنْ سافر في رمضان لم ينسخ عنه الصوم والصلاة؛ لأنه إنما وجب بشرط الإقامة، ولها احكامها الخاص في الرخصة.

وإذا حاضت المرأة لا يقال: نسخ عنها الصوم والصلاة، هذا لا سبيل إليه، بل النسخ إنما يتحقق في حكم ترتب على شرط لم يبق مترتبا على ذلك الشرط، أو في محل بغير شرط فلم يبق في ذلك المحل، إن ما ثبتت في أصل الشريعة إلا مشروطة بهذه الشروط على هذه الأوضاع، فما تغير شيء حتى يقال إنه نسخ [3].

2. التناقض: إن ما ذكره السبكي عن الإمام مخالف لما قاله في النسخ، بأنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي، ويقول البناني[4]: " لكن الإمام قد تناقض في كلامه، فإنه قال في باب النسخ: ولا يلزم أن يكون العجز ناسخًا للحكم الشرعي؛ لأن العجز ليس بطريق شرعي، زوال الوجوب لعدم القدرة لم يثبت بالعقل بل بالخطاب الشرعي"، لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ

---

[1] ينظر، الزركشي، البحر المحيط، ج 5\ ص 304.

[2] السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 2\ ص 167.

[3] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج 5\ ص 2074.

[4] العطار حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع، ج 2\ ص 108.

اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾[1]، وتكليف فاقد العضو بغسله حال فقده تكليف بما لا يطاق فلا يكون مرادا كما هو نص الآيات، وليس هذا نسخا بالعقل وإنما هو عدم تعلق الحكم أصلا لعدم وجود سبب التعلق أو شرطه.

3. رد العطار "وكأنه توسع فيه" أي في النسخ، إذ أراد به مطلق الرفع، وهو اعتذار عن الإمام، وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم؛ لأن مقام الإمام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم [2].

4. قال الزركشي: وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخًا، لكن الخلاف فيه سهل لرجوعه إلى التسمية [3].

5. ذكر العلماء أن الخلاف مع الرازي خلاف لفظي سهل لا يترتب عليه كبير أثر، فغاية ما فيه أن الرازي قد توسع في مفهوم النسخ، وأراد به مطلق الرفع؛ لكونه مشتركا بين النسخ بأنواعه وبين ذهاب المحل، وهذا مع اتفاق الفريقين على سقوط غَسْل الرجلين في حق مقطوعهما سواء قيل: إن هذا لذهاب محل، أم لنسخه بالعقل في حق هذا الشخص، أو لزواله بزوال شرطه أو سببه، أو غير ذلك.

والذي يبدو لي

أولا. إن الخلاف مع الرازي خلاف ليس لفظيا لأن العقل لا يجوز نسخ به، وخلاف يترتب عليه اثار وهي تعطيل خطاب الله عز وجل بزعم نسخه بالعقل فهذا الزعم باطل.

---

[1] سورة الطلاق، الآية: 7.

[2] العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج 2\ ص 108.

[3] الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، ج 2\ ص 861.

ثانيا. الاشتراك الرازي بسقوط الغسل فهذا خطأ أصولي بذاته، وذلك لأن الرازي قال بسقوط حكم الغسل عنه بنسخ الحكم بالعقل، والجمهور أثبت سقوط حكم الغسل عنه بالنص وليس عن طريق النسخ بأنه تكليف بما لا يستطيع.

ثالثا. إن من أجاز النسخ بالقعل للحكم الشرعي لم يقدم ولا دليل عليه، فما استدلوا به ثبت بالحكم الشرعي نفسه.

الترجيح:

يتضح لنا مما سبق بينه إن الجمهور قالوا ما كان بمعنى الحكم الشرعي في الامر والنهي فقط، وأما الأخبار فلا يجري فيها النسخ، وذهب البعض إلى النسخ مطلقا وهو ما قاله ابن السبكي" والمختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ" [1]، واختار الآمدي التفصيل بجواز ما كان بمعنى الامر والنهي، وذهب الرازي والسبكي بجواز نسخ العقل للحكم الشرعي، والذي يبدو لي ان الصواب ما ذهب إليه الزلمي.

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 59.

المبحث الرابع

مسألة النسخ بالقياس

ان القياس [1] وهم الأدلة التبعية التي اختلف الأصوليون على حجيته، فذهب بعض الأصوليين على عدم الاحتجاج بالقياس، ولا بد من معرفة حجية القياس قبل التطرق إلى جواز النسخ بالقياس من عدمه.

وإن الظاهرية لم يعتدوا بالقياس، ولم يروا حجيته، و به قال النظام من المعتزلة والشيعة الإمامية، إلآ أن أكثر العلماء يرون أن نفي القياس يعد رميا للشريعة بالجمود [2]،وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: حجية القياس والعلة المنصوصة والمستنبطة

واستدل الجمهور على حجيته، بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة على اعتبار القياس دليلا شرعيا:

1. من القرآن: قال تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ وَالرَّسُولِ ﴾[3]، والمجتهد عندما يلحق ما لا نصّ فيه على المنصوص عليه لاجتماعهما في العلّة، فهو يردّ إلى الله والرسول، وهذا هو معنى القياس.
2. السنة: فمن الأدلة على إثبات القياس: حديث المرأة الخثعمية أنها جاءت إلى رسول الله، فقالت: إنّ أبي أدركه الإسلام، وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرّحل، والحج مكتوب

---

[1] راجع المبحث السادس من الفصل الثالث، ص 196.

[2] الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 2\ ص 7، والغزالي، المستصفى ج 2\ ص 234، وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 8\ ص 48، الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2\ ص 93.

[3] سورة النساء، الآية: 59.

عليه، أفأحج عنه؟ قال { أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكان ينفعه} ؟ قالت: نعم. قال: { ودين الله أحق أَن يقضى } [1].

3. عمل الصّحابة: كتب عمر لأبي موسى الأشعري في القضاء فقال: " ثمّ الفهم الفهم فيما أدلي عليك مما ورد عليك مما ليس في القرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عندك، واعرف الأمثال" [2].

يتبن ثبوت حجية القياس بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة، وان الجمهور در على كل أدلة نفات القياس فلا حاجة لذكرها.

اعتبار المنصوصة والمستنبطة في العلة القياس

أولا. **العلة المنصوصة:** وهو أن يدل النص القرآني أو النبوي على الوصف الذي اعتبره علة لقيام الحكم به وارتباطه، فهي إما أن تكون صريحة أو موماً إليها أو مشار إلى موطنها أو منبه إليها.

ان علة مقطوع في وجودها وفي دلالتها على الحكم، وهي أقوى المراتب القطعية لارتباطها بالحكم وبناء الحكم عليها ودورانها معها، أما العلة التي دل عليها النص بطريق الإيماء [3]، والتنبيه فإنها ظنية في عليتها.

أن العلة تكون قطعية في ذاتها وفي ارتباطها بالحكم إذا توفر فيها شرطان.

أ- التنصيص عليها.

ب-التصريح بها.

---

[1] أخرجه الطبرانى في المعجم الكبير، برقم 12364.

[2] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب لا يحيل حكم القاضي على المقضى له، برقم 20537.

[3] أبو الحسين البَصْري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1\ ص 418-422.

وألفاظ العلة الصريحة التي صرح النص بها كثيرة منها: (كي، لأجل، إذن، لعلة، كذا، لسبب كذا، لمؤثر كذا، لموجب كذا، ونحو ذلك، كما سيأتي).

مثال العلة المنصوص القطعية:

كما في قصة ولدي آدم عليه السلام، إذ قتل قابيل أخاه هابيل، قال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]، نصت الآية على العلة بلفظ "من أجل" دل دلالة صريحة قطعية، على العلة الحكم المترتب عليه سبب العذاب فقياس بها لكل من يقدم على هذه الجريمة، وإن كانت في ولدي ادم، وذلك لاشتراكهم في ذات العلة المجوبة للحكم، فهو منصوص العلة.

ثانيا. أما العلة المستنبطة: فإن العلة إنما تستنبط من حكم الأصل لا غير، يجب ألا ترجع إليه بالإبطال [2]، ويكون القياس بها ظنياً، لان العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه غير منصوص في الحكم الأصلي وهي من اجتهاد رأي المجتهد عقليا لذا تكون العلة المستنبطة ظنية لان عقل المجتهد قد يصيب وقد يخطأ.

الشروط العلة المستنبطة:

1. وألا تعارض بمعارض مناف موجود في الأصل.
2. وألا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها.
3. ألا تكون موجبة لإزالة شرط تضمّنه الأصل.

---

[1] سورة المائدة: الآية، 32.

[2] صفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج 8\ ص 3553.

4. ألا يكون الدليل على العلّة متناولًا لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه، لاستغنائه عن القياس في مثل هذه الصورة.

5. ألا تكون العلّة مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي [1].

ومثاله من النصوص التي تدل علتها دلالة صريحة ظنية، وذلك لكون اللفظ يدل على التعليل وعلى غير التعليل بالوضع اللغوي.

قوله تعالى: ﴿ ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾[2].

فالفاء الواردة في لفظ فاعتزلوا تدل دلالة صريحة ظنية على أن العلة في وجوب اعتزال النساء في المحيض هي الأذى.

والدلالة هنا ظنية لا قطعية لأن الفاء كما تستعمل في التعليل تستعمل في غيره – كالعطف مثلا نحو جاء محمد فعلي – وإن كان استعمالها في التعليل في هذا النص أظهر.

وأما تقسيم العلة من حيث القوة والضعف إلى قسمين:" القياس الجلي، وقياس المساوي، والقياس الخفي [3].

المطلب الثاني: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في مسألة نسخ القرآن بالقياس

قال ابن السبكي" ويجوز على الصحيح، النسخ بالقياس [1].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ-2004 م، (د. ط)، ج 2\ ص 36.

[2] سورة البقرة، الآية: 222.

[3] راجع المبحث السادس من الفصل الثالث، ص 196.

وقال الزلمي "من المؤسف ان يذهب عالم جليل إلى القول بهذا الخطأ الفاحش وان يجرأ على اعتباره صحيحا" [2].

واستدل الزلمي بأدلة عقلية على بطلان قول ابن السبكي:

1. ان النسخ فرع التناقض بين الناسخ والمنسوخ، والتناقض لا يقوم إلا بدليلين متكافئين ومن البديهيات عدم وجود التكافأ بين بين القرآن والقياس.

من الواضح ان النسخ (الإلغاء) أما صريح أو ضمني، والنسخ الصريح يوجد في الحديث كما في قول النبي ﷺ "{ كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها}" وكذلك يوجد في القانون، فإذا الغيت مادة أو القانون كله، تنص مادة مستقلة على انه تلك المادة الملغات لا يعمل بها أو هذا القانون تم إلغاؤه ولا يجوز العمل به وبما يوافقه، ولكن لا يوجد النسخ الصريح في القرآن، فلا نجد اية تدل على انها ناسخة لأية كذا.

وان النسخ في القرآن يكون ضمنيا أي مبنيا على وجود ايتين متناقضتين، فيرفع التناقض بينهما بإقرار ان المتأخر في التشريع قد نسخ المتقدم فيه باتفاق العلماء، على ان المتناقض لا يجمعان معا ولا يرتفعان معا.

فالنسخ يكون لرفع التناقض، فاذا لم يوجد التناقض في القرآن، لا يوجد فيه النسخ أيضا.

2. ان القياس لا يلجأ إليه الا في حالة عدم وجود نص يدل على الحكم فاذا كان النص موجودا ودالا على حكم، فكيف يصار إلى قياس ليثبت به نقيض هذا الحكم.
3. القياس لم يكن دليلا شرعيا في عهد الرسالة، لانحصار مصادر الأحكام قبل وفاة الرسول ﷺ في القرآن والسنة النبوية، فالقرآن مصدر منشئ والسنة مصدر مبين.

---

[1] التكليف: سبق بيانه ضمن الحكم الشرعي، رجع المبحث الثاني من الفصل الثاني.

[2] الزلمي، الأخطاء الأصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص38.

4. دور النسخ انتهى بوفاة الرسول ﷺ فكيف يكون القياس ناسخا بعد وفاته، وهو عملية اجتهادية عقلية ظنية لجأ إليها الفقهاء بعد انقطاع الوحي، بل أنكر حجيته كثير من الفقهاء.
5. اين هذا القياس في العالم الإسلامي حتى يجوز النسخ به، هل هو موجود في مرجع من المراجع الإسلامية أو هو مجرد تصوير ذهني وجوده كوجود العنقاء، فاذا كان مجرد خيال، لماذا يشوه به هذا القرآن العظيم وينسب إليه تهمة نسخه بالقياس [1].

يتضح من اعتراضات الزلمي على القول ابن السبكي، بان القياس أضعف درجة من القرآن ولا تجوز مقارنة بينهما، فالقرآن هو كلام الله المنزل بالوحي، والعجز للتيان بمثله، وهو دستور عالم للأسرة البشرية في كل العصور دون نقيض، وانه لا يجوز رفع حكم الله تعالى في القرآن باجتهاد رأي المجتهد، وكما ان ابن السبكي لم يعرض أي دليل على قوله.

المطلب الثالث: الاختلاف نسخ النص أو الإجماع بالقياس

كون القياس ناسخا للقران أو السنة أو الإجماع فيه اختلاف بين الأصوليين على عدة مذاهب في جواز النسخ بالقياس أو عدمه:

المذهب الأول: منع النسخ بالقياس مطلقا، وهو مذهب الجمهور، نقله اسحاق المروزي عن نص الشافعي، والصيرفي، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، ان القياس لا يصلح أن يكون ناسخاً لدليل غيره، سواء كان هذا الدليل نصاً أو إجماعاً، وسواء كان القياس جلياً أو خفياً [2].

قال الغزالي "لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد، على اختلاف مراتبه: جلياً كان أو خفياً" [3].

---

[1] الزلمي، الأخطاء الأصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص 39.

[2] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5\ ص 289.

[3] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 101.

واستدلوا بأدلة منها:

1. بأن ما ثبت بالنص لا يُرفع بالقياس لأن النص إذا عارض القياس أسقطه [1].
2. اشتهار قول أئمة الصحابة على ترك القياس للخبر" لولا هذا، لقضينا فيه برأينا" [2]،

أي انهم كانوا يتركون آرائهم بالنص، عندما نصب الرسول ﷺ معاذا، قال" {فان لم تجد كتابا أو سنة [3]، قال اجتهد رأي}" فجعل النقل مقدما على الاجتهاد، فوق الرسول ﷺ دليل على النص مقدم على جميع الأدلة العقلية

3. النسخ يكون بأمر قطعي، القياس دليل محتمل وليس بالقوي الذي يقع به النسخ.
4. ان من شروط القياس ألا يكون مخالف لنص صريح أو إجماع، فان خالف نص يعد القياس باطلا لتخلف[4].

المذهب الثاني: الجواز النسخ مطلقا بكل دليل يقع به التخصيص، أنه يجوز أن يكون القياس ناسخاً لغيره مطلقاً، جلياً كان أو خفياً وهذا المذهب وهذا ما حكاه القاضي عن بعض الأصوليين دون ذكر أسمائهم.

استدلوا بدليل:

بأنه لو دل نص على إباحة النبيذ مثلا، كما يقول من يبيحه، ثم دل نص على تحريم الخمر وكان متراخيا عن إباحة النبيذ ثم قسنا التحريم في النبيذ على الخمر كان القياس الثاني ناسخا [1].

---

[1] الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج 2\ ص 391.

[2] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج 7\ ص 3129.

[3] الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج 2\ ص 391.

[4] **النملة**، عبد الكريم بن علي بن محمد، **تحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، دار العاصمة، الرياض- السعودية، ط 1، 1417هـ-1996م، ج 2\ ص 391.

رد الباحث هذا دليل:

ان هذا دليل باطل، لأمرين: أحدهما لا يجوز تخيل أدلة أو افتراضات مبنية على باطل وإنما يجب إثبات الأدلة لتكون ناسخة للقران أو السنة أو الإجماع، ثانيهما: يلزم القائلين بهذا الرأي ان يصدقوا أن زمن ورد النصوص قد انتهى بوفاة خاتم النبين والرسل وانقطاع الوحي، والذي يبدو لي إنما ارادوا الخوض في الخلاف دون علم أو إنهم يريدون تغير بعض النصوص التي لا تهواها أنفسهم، كما في وقوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أو بَدِّلْهُ ﴾[2]، ويتبين لنا أن القاضي أبو بكر الباقلاني لم يذكر أسماء هؤلاء الأصوليين لسوء قولهم واستدلالهم.

المذهب الثالث: التفصيل بين القياس الجلي فيجوز النسخ به، وبين القياس الخفي فلا يجوز، وهو قول أبي القاسم الأنماطي، واختاره البيضاوي [3].

المختار عند الآمدي: بضوابط، وهي:

1. "أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة بالنص، فيصح النسخ به.
2. وإن كانت غير منصوصة، العلة مستنبطة بنظر المجتهد، فإما أن يكون القياس قطعياً أو ظنياً:
3. القياس قطعي، فإنه وإن كان مانعاً من إثبات حكم دليل آخر سواء كان نصاً أو قياساً، فلا يكون ذلك نسخاً.

---

[1] ينظر، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5\ ص 290-293.

[2] سورة يونس، الآية: 15.

[3] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5\ ص 294.

4. والقياس ظنياً، فيمتنع أن يكون ناسخاً؛ لأن المنسوخ حكمه إمّا أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً، أما نسخ النص والإجماع فمحال، وإن كان النص والإجماع خاصاً لكون النص الخاص والإجماع الخاص مقدماً على القياس بالاتفاق.
5. لو تعارض القياس مع النص فالمقدم هو النص، ولو تعارض القياس والإجماع فالمقدم هو الإجماع، وإذا كان الإجماع عاماً قال: فلا ينسخه القياس أيضاً؛ لأن القياس ليس بخطاب شرعي، والناسخ لا بد أن يكون خطاباً شرعياً كما تقدم" [1].

استدلوا على أن القياس ناسخاً لغيره بدليلين:

الدليل الأول: أن القياس ينسخ غيره: قالوا: قوله الله تعالى: ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾[2].

ووجه الاستدلال: أن ثبات الواحد للعشرة منسوخ، وإن كان ذلك غير مصرّح به وإنما نبه عليه، فصحّ أن القياس ينسخ النص.

الدليل الثاني: النسخ أحد البيانين، فجاز نسخ النص بالقياس كما جاز تخصيص النص بالقياس. يعني: كما يجوز تخصيص النص بالقياس، يجوز نسخ النص بالقياس، وأن النسخ بالقياس يجري مجرى التخصيص.

رد الباحث على الدليل الأول، ورد الجمهور على الدليل الثاني:

رد الباحث على الدليل الأول: إنه ليس في الآية نسخ بل هو من قبيل البيان والايضاح ورسوخ العقيدة وإن المهارة القتالية متفاوتة من شخص لأخر، فإنه يعلم من قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ

---

[1] ينظر، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3\ ص 164-165.

[2] سورة الأنفال، الآية: 66.

عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾[1]، إنه يفيد ثبات كل واحد بإزاء عشرة حتى يكون العشرون بإزاء المائتين.

ويبين قوله تعالى: ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾[2] وهو يفيد تخفيف ثبات العشرين للمائتين إلى ثبات الواحد للاثنين، وإن هذا التخفيف لا ينفي ثبات الواحد لعشرة إذ إن ثبات الواحد لعشرة أو أكثر تحقق في احدى جولات معركة اليرموك بقيادة خالد بن الوليد مع الروم، ونصر العظيم في معركة حطين بقيادة الناصر صلاح الدين الايوبي الكوردي كان جيشه قربة ثلث جيش الصلبين إذ وضع استراتيجية تكون غير مريحة للعدو مما أدى إلى سقوط مملكة القدس، وعامة إن جيوش المسلمين كانت تقل ثلث والربع من عدد جيوش العدو كمعركة القادسية و بلاط الشهداء ومعركة الدونونية ومعركة نهاوند، فعبرة ليست بالعدد وإنما هو تنبيه بأن الضعف وعدم الصبر على القتال بين الملمسين يقلل من الثبات، وليس نسخا في الأصل لأن الامر قد تحقق.

رد الجمهور على الدليل الثاني: التخصيص بيان والنسخ رفع للنص، النسخ غير واقع بالقياس، **وأيضا** قياس النسخ على التخصيص قياس مع الفارق؛ لأن التخصيص جائز بخبر الاحاد والإجماع والعقل دون النسخ، فلا توجد علاقة بين تخصيص والنسخ بالقياس [3].

المذهب الرابع: القياس إن كانت علته منصوصة جاز النسخ به، وإن كانت مستنبطة فلا يجوز أن ينسخ به، فهذا المذهب أقرب أن يكون كالمذهب الثالث، وهو ما اختاره الباجي وبعض الحنابلة [4]،

---

[1] سورة الأنفال، الآية: 65.

[2] سورة الأنفال، الآية: 66.

[3] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5\ ص 294.

[4] ينظر، الباجي، سليمان بن خلف بن سعد، **إحكام الفصول**، (تحقيق: عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، ط 2\ 1415هـ–1995م. ج 1\ ص 429–431.

قال الآمدي إن العلة إن كانت غير منصوصة العلة مستنبطة بنظر المجتهد، فإما أن يكون القياس قطعياً أو ظنياً [1].

وقال أصحاب هذا العلة مستنبطة تكون باجتهاد، واجتهادات المجتهد عرضة الخطأ، فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي [2]، بخلاف النص على العلة فإنه حكم الشارع المعصوم من الخطأ، ولذا جاز النسخ في منصوصة العلة ولم يجز في مستنبطة العلة.

استدلوا بدليل: بأن القياس إذا كانت علته منصوصة جاز النسخ به.

رد الباحث على هذا دليل:

إن هذا المذهب هو مأخوذ من مذهب الآمدي على جواز النسخ بالقياس إذا كانت علته منصوصة، وسبق الرد على ما ذهب إليه الآمدي، إلا أن الاختلاف بينهم وبين الآمدي أنهم قالوا إن غير منصوصة العلة ظني، وقال الآمدي إما يكون قطعيا أو ظنيا، ويبد أن الصواب هو قول الجمهور.

المطلب الرابع: الاختلاف نسخ القياس بالقياس

اتفق الأصوليون على أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله، ونُسبت المخالفة في ذلك للقاضي أبي يعلى والحنفية [3]، وليس كذلك، واختلفوا في صحة نسخه مع بقاء أصله على مذاهب:

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3\ ص 165.

[2] الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ ص 332.

[3] الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، ج 2\ ص 874.

المذهب الأول: منع نسخ القياس، وهو ما ذهب إليه الجمهور وأغلب الأصوليين [1]، وإن الجمهور لا يسمنه نسخ، وقال القاضي عبد الجبار" لا يجوز نسخ القياس؛ لأنه يتضمن نسخ أصوله من الكتاب والسنة وهي لم تنسخ" [2].

استدل ابن الحاجب بدليل: إن القياس إذا كان مستنبَطا من أصل فالقياس باقٍ ببقاء أصله، فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله [3].

المذهب الثاني: إن كان القياس القطعي فيجوز أن يكون ناسخا أو منسوخا، بشرط أن يكون زمن النبي ﷺ دون ما كان بعد وفاته وهو اختيار أبي الحسين البصري [4] الكلوذاني وابن الحاجب [5]، وأما الظني فيصح ان يكون ناسخا أو منسوخا.

استدلوا بدليل: إن حكم نسخ القياس بالقياس كحكم النص القاطع، فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقاطع، وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فلو عمل المجتهد بالقياس لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع على الناسخ تبين أنه كان منسوخا في عهد الرسول [6].

المذهب الثالث . جواز نسخ القياس إذا كان علته منصوصة وإلا فلا، وإليه ذهب أصحاب المذهب الرابع في النسخ بالقياس.

---

[1] عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ج 1\ ص 425.

[2] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 5\ ص 293.

[3] ينظر، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 3\ ص 570-572.

[4] عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 3، ص 175.

[5] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1\ ص 402، والكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج 2\ ص 391.

[6] الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ ص 332-334، والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2\ ص 76.

استدلوا بما استدل أصحاب المذهب الثاني.

ويبدو إن مسألة نسخ القياس بالقياس فيه مذهبان وليس ثلاثة مذاهب، وهي في الأصل غير متناقضة، والصواب هو قول الجمهور؛ لأن القياس بالعلة المظنونة في حياة النبي ﷺ لم يكن وإنما كان إقرار من النبي ﷺ.

الترجيح:

إن القياس من الأدلة التبعية لجأ إليه الأصوليون والفقهاء عند عدم وجود النص والإجماع صريح على الحكم، فالقياس يكون بوجود علة جماعة بين حكم النص والحكم الجديد الذي يراد اثباته، إذ لا يكون له أي اعتبار من دون النص.

1. فلا يجوز نسخ النص القطعي بالقياس؛ لأن النص كلام الله والقياس اجتهاد عبد.
2. زمن النسخ كان في عهد الرسول، وأما بعد وفاته وانقطاع الوحي انتهى النسخ.
3. القول بجواز النسخ فيه تحريض للطعن بالقرآن والسنة والخوض فيهما بالافتراء.
4. إن من قال بالنسخ لم يقم دليلا على صحة قوله، وإنما هو تخيل بالمحال.
5. إن عدم الرجوع إلى النصوص والإجماع ينتج عنده الضياع بين الأقوال.
6. القول بإن القياس ينسخ القرآن وهو تقليل من شأن القرآن.
7. من شروط القياس أن لا يتناقض مع نص أو إجماع.
8. لا توجد كلمة أو حرف واحد نسخ في القرآن بالقياس.
9. القرآن وصل الينا بالتواتر، فلا ينسخ بدليل طني.
10. العلماء اختلفوا حجية القياس على مذاهب.

والذي يبدو لي إن نسخ القياس بالقياس في زمن النبي وإنما هو تقرير النبي ﷺ لأحد قولين وليس قياساً؛ لأن اللجوء إلى القياس يكون عند عدم وجود النصوص من القرآن أو السنة، والنبي كان موجوداً والوحي كان يتنزل عليه ﷺ، لذا يرى الباحث أن ذلك كله يكون ضمن السنة [1].

وأما قول ابن السبكي: " ويجوز على الصحيح، النسخ بالقياس [2]، هو خطأ بحق الله والعباد، وخطأ مبين في عامة العلوم الإسلامية؛ لأن القرآن هو المصدر الأول لجمع العلوم الإسلامية، والذي يبدو لي أن الصواب هو ما ذهب إليه الزلمي.

[1] السنة: سبق بيانه، راجع المبحث الثاني من الفصل الثالث، ص 140.

[2] التكليف: سبق بيانه ضمن الحكم الشرعي، رجع المبحث الثاني من الفصل الثاني، ص 61.

المبحث الخامس

مسألة تقسيم نسخ القرآن باعتبار المنسوخ، إلى منسوخ الحكم والتلاوة، ومنسوخ التلاوة، ومنسوخ الحكم

إن هذا التقسيم كان وهو محور الخلاف بين الجمهور الأصوليين فمنهم من اختار هذا التقسيم، وبه قالوا بنسخ القرآن حكم دون التلاوة، به قالوا بنسخ التلاوة دون الحكم، وبه قالوا بنسخ الحكم والتلاوة، وذهب فريق من الأصوليين إلى أن النسخ يكون في التلاوة والحكم فقط.

فإن هذا الاختلاف في التقسم يترتب عليه اثار كبير، وذلك من كالتوقف في العمل ببعض الآيات بسبب نسخها بأية أخرى، أو بسبب نسخ حكمها بدليل اخر ليس متلو في القرآن كالأحاديث الشريف، وتوسع اخرون إلى غير الحديث، أو العمل بحكم غير متلو في القرآن على أنه كان له تلاوة فنسخت التلاوة وبقي الحكم.

وبينما اعترض فريق من الأصوليين، وقلوا النسخ في القرآن لا يكون إلا بنسخ الحكم والتلاوة معا، وعليه فإن كانت التلاوة باقية فلا يمكن نسخ حكمها.

وبينما ذهب البعض إلى أنكار النسخ ا بجميع أنواعه في القرآن الكريم، واستدلوا لآرائهم بأدلة ردها الجمهور.

وذهب البعض الاخر الى نسخ بعض القرآن بالعقل أو نسخ القرآن كله [1]، واجاز البعض الاخر نسخ القرآن بالقياس [2]، وفيه المطالب الآتية.

---

[1] سبق بيانه، رجع المبحث السابق.

[2] سبق بيانه، رجع المبحث التالي.

المطلب الأول: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في اقسام النسخ باعتبار المنسوخ

قسم ابن السبكي النسخ باعتبار المنسوخ إلى ثلاثة اقسام: المنسوخ إلى منسوخ الحكم والتلاوة معا منسوخ الحكم فقط، منسوخ التلاوة وحدها [1].

اعترض الزلمي على هذا التقسيم وأعتبره من الأخطاء الأصولية، القسم الأول: منسوخ الحكم والتلاوة، ثبت عقلا ونقلا، ويجوز نسخ القرآن بالقرآن كما يجوز وقوعه بأن نسخت آية أو أكثر وحذف المنسوخ في القرآن تلاوة وحكما؛ لأن بقاء المنسوخ في القرآن الموجود بين أيدي المسلمين، وأما القسم الثاني والثالث نتطرق إليها كل منهما في مطلب:

اعترض الزلمي على هذا القسم وأعتبره زعم باطل، وإنها من خيال العقل، لذا واستشهد بجملة من الأدلة العقلية والمنطقية على بطلانه، أدلة كثيرة منها:

1. ألفاظ القرآن قوالب جعلت لمعانيه التي هي الأحكام التي تنظم حياة الاسرة البشرية وتؤمن لها السعادة الابدية في الدارين فالألفاظ غير مقصودة لذاتها وإنما جعلها الله لتكون وسيلة لإيصال تلك المعاني والأحكام إلى الإنسان آخرها اللغة العربية الحية المرنة القابلة لتحميلها أكثر من معنى في القرآن العظيم الذي هو الدستور الاخير المعدل للدساتير الالهية السابقة يلتزم الإنسان بالعمل بمقتضاه ما دامت الحياة باقية على كوكب الارض.

والألفاظ بمثابة القشرة والحكم بمثابة اللب في غير القرآن من المأكولات المباحة للإنسان فما هي فائدة القشر إذا جرد من لبه وهل تبقى له قيمة يعتد بها بعد ذلك [2]؟

---

[1] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 58.

[2] الزلمي، الأخطاء الأصولية، ص 41.

2. القرآن نزل على محمد ﷺ ليبلغ به الاسرة البشرية ويكون رحمة للعالمين كما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1].

ولم ينزل لأن يردده بألفاظه وليتغنى به في المناسبات وعلى المقابر والاموات وإنما هو دستور الاحياء للعمل بمضمونه ومقتضاه فما هو مقتضاه إذا كان المطلوب الاساسي مفقودا؟

3. ماذا تقول لمن أهدى اليك علبة من الحلويات وسلمها اليك ثم سحب محتوياتها من تلك الحلويات فطلب منك الاحتفاظ بالعلبة حتى تشتم ريحة الحلويات وتتلذذ بها؟
4. ماذا يقال لمن يشرع قانونا لتنظيم مجتمعه وضمان حقوق والتزامات أفراد هذا المجتمع ثم يلغى العمل ببعض مواد هذا القانون نتيجة تطورات الحياة والمصالح ويأتي بمواد جديدة تحل محلها وتتضمن أحكاما تتلائم مع المصالح الجديدة ولكن في نفس الوقت يأمر بالاحتفاظ بالمواد الملغاة وبقائها من بين بقية المواد في نفس القانون؟

لا شك أن مثل هذا العمل يعد عملا غير معقولا ينتقد مثل هذا المشرع من قبل أفراد المجتمع داخلا وخارجا.

فاذا كان إلغاء الحكم وبقاء المادة نقصا بالنسبة إلى الإنسان فكيف يجوز أن ينسب إلى عليم حكيم عزيز قدير منزه عن كل عيب ونقص.

5. اين تلك الآيات التي نسخت أحكامها وبقيت تلاوتها؟ هذا التصوير مجرد خيال لا وجود له الا بالنسبة لمن يجعل الأوهام حقيقة لا وجود لها خارج ذهن الإنسان [2].
6. إن بقاء المنسوخ في القرآن الموجود بين أيدي المسلمين عبث والله منزه من أن يعمل العبث.

---

[1] سورة الأنبياء، الآية: 107.

[2] الزلمي، الأخطاء الأصولية، ص 41.

7. إن بقاء الآية المنسوخة في القرآن أمر غير وارد؛ لإنه لا يوجد في القرآن نسخ صريح بأن يقال الآية كذا نسخت بآية كذا، وإنما النسخ يكون ضمنيا، والنسخ الضمني لا يكون الا بين آيتين متناقضتين نسخت المتأخرة منهما المتقدمة، ولا نجد في القرآن الكريم آيتين متناقضتين مجتمعتين في القرآن إحداهما ناسخة والاخرى منسوخة.
8. كل ما سماه علماء المسلمين من الفقهاء والأصوليين نسخا للحكم مع بقاء التلاوة فهو إما تخصيص لنص عام أو تقييد لنص مطلق أو رخصة أو بيان لنص مجمل أو تدرج، اما نسخ آية من القرآن تلاوة وبقاء حكمها فهو غير موجود.

إن هذه أدلة العقلية التي اعتراض الزلمي على التقسيم الذي اختاره ابن السبكي كانت اعتراض على أدلة الجمهور العقلية في اثبات هذا التقسيم، ومن أدلة الجمهور العقلية:

1. إن القول بأن التلاوة دلالة على الحكم ويستحيل بقاء الدلالة مع عدم مدلولها، جوابه: إن التلاوة دلت على الحكم في عموم الأوقات بشرط أَن لا يعارضها ما يمنع من مدلولها كما نقله في دلالة العموم على الاستغراق وهذا الشرط غير قائم مع وجود النسخ، فلا يجب ارتفاع الحكم لارتفاع التلاوة [1].
2. إن الآية دلالة إذا لم يرفع حكمها، أما إذا رفع وأزيل حكمها فلا تبقى دليلا، إن دلالتها مشروطة بعدم نسخ حكمها، وإذا انتفى هذا الشرط، ونسخ حكمها فلا تسمى دليلاً؛ لأن الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، والآية المنسوخ حكمها لا يتوصل بها إلى شيء، إذن لا تسمى دليلاً فيبطل ما ذكروه [2].
3. إن القول ببقاء تلاوة الآية، ونسخ حكمها يوهم أن الحكم باق، نظراً لبقاء الدليل وهي الآية وفي ذلك إيقاع المكلف في الجهل والحيرة، وهو قبيح من الشارع، والشارع منزه عن ذلك

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 9.

[2] الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 2\ ص 332، والغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 9.

فامتنع لذلك بقاء لفظ الآية، ونسخ الحكم الذي أفاده جوابه بأن هذا الكلام مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ونحن لا نقول بها [1].

4. تكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بأن الله تعالى أزال مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده [2].

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في المنسوخ حكم دون التلاوة، وتلاوة دون الحكم

مع اتفاقهم في نسخ الحكم والتلاوة معا، الا أنهم اختلفوا في التقسيم الجمهور للمنسوخ إلى منسوخ الحكم دون التلاوة ومنسوخ التلاوة دون الحكم على مذهبين

المذهب الأول: يجوز أن تكون الآية منسوخة حكماً دون التلاوة أو تكون منسوخة التلاوةً دون الحكم، وهو مذهب الجمهور، ذهب إليه أبو حامد الغزالي [3]، واختاره ابن الفراء، قال أكثر أصحاب الشافعي [4]، وأكثر المعتزلة [5]: واستدلوا لمذهبهم بجملة من الأدلة والتطبيقات وبوبوا لها مباحث وصنفوا فيها الكتب، ومن ادلتهم:

1. **العقل:** إنه لا يمنع من جواز نسخ لفظ الآية دون حكمها ونسخ حكمها دون لفظها، ونسخهما معاً، وذلك لأن الآية يتعلق بها أن تلاوة لفظ الآية يثاب عليها بالإجماع [6].

---

[1] النملة، المهذب في علم أصول الفقه، ج 2\ ص 557.

[2] فخر الدين الرازي، المحصول، ج 3\ ص 322.

[3] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 99.

[4] أبو الوفاء البغدادي، الوضح في أصول الفقه، ج 4\ ص 304.

[5] ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ج 1\ ص 198.

[6] النملة، المهذب في علم أصول الفقه، ج 2\ ص 557.

وذلك لأن انعقاد الصلاة بتلك الآية يعد حكماً من أحكامها "، وأن ما دلت عليه الآية من وجوب أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة مما يتعلق بالمكلَّف يعد حكماً من أحكامها.

فإذا ثبت أنه يتعلَّق بالآية أحكام جاز أن يكون إثبات التلاوة والحكم معاً فيه مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، وجاز أن لا يكون إثبات أحدهما مصلحة مطلقاً، وجاز أن يكون إثبات أحدهما مصلحة في وقت دون وقت.

وبناء على ذلك جاز عقلاً رفع الحكم والتلاوة معاً، أو رفع الحكم دون التلاوة، أو رفع التلاوة دون الحكم، فلا تلازم بينها؟ لأنها كلها أحكام شرعية، وكل حكم قابل للنسخ.

2. **الوقوع:** فقد وقع نسخ الحكم والتلاوة معاً، ونسخ الحكم وبقاء التلاوة، ونسخ التلاوة وبقاء الحكم، والوقوع دليل الجواز [1]، كما في:

مثال، **منسوخ التلاوة والحكم:** ما روي عن عائشة(رضي) أنها قالت: " {كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول اللَّه ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن }" [2].

أنهن كن مما تأخر نسخه لوقت قريب جداً من وفاة الرسول لدرجة أن بعض من لم يصلهم نسخ الآيات يجعلهن في قراءته.

مثال، **منسوخ الحكم وبقاء التلاوة:** نسخ حكم آية العدة بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿ مَتَاعًا إلى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[3] بعدة أربعة أشهر وعشراً الثابت بقوله تعالى: ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[1].

---

[1] النملة، المهذب في علم أصول الفقه، ج 2\ ص 557.

[2] تخريج الحدث

[3] سورة البقرة، الآية: 240.

مثال، **منسوخ التلاوة وبقاء الحكم:** ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ إنه فيما أنزل: <الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم> [2]. فهذا يثبت الرجم، فنسخت هذه الآية وبقي حكمها وهو: الرجم للمحصن.

المذهب الثاني: لا يجوز أن يكون الحكم منسوخ دون التلاوة أو تكون التلاوة منسوخة دون الحكم، هو مذهب السرخسي [3]، الجصاص [4]، أبو إسحاق الشيرازي [5]، والزركشي [6]، الصيرفي [7]، الصفي الهندي [8]، اختاره الزلمي [9] وصنف كتاب عليه، وعد كبير من علماء السنة، حكاه الجويني عن جماعة المعتزلة [10]، ابن عثيمين [11]، واستلوا لمذهبهم بجملة من الأدلة والتطبيقات وبوبوا لها مباحث وصنفوا فيها الكتب، ومن ادلتهم:

1. **لا يحتج بأخبار الآحاد:** وحكى القاضي أبو بكر عن قوم إنكار هذا القسم لأنّ الأخبار فيه أخبار آحاد ولا يجوز القطع على إنزال القرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها " [12].

---

[1] سورة البقرة، الآية 234.

[2] تخريج الحدث

[3] الزركشي، البحر المحيط، ج 5\ ص 254.

[4] الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط 2، 1414هـ - 1994م، ج 2\ ص 265.

[5] الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ج 1\ ص 58.

[6] الزركشي، البحر المحيط، ج 5\ ص 254.

[7] أبو الوفاء البغدادي، الوضح في أصول الفقه، ج 4\ ص 304.

[8] السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 2\ ص 242.

[9] الزلمي، الأخطاء الأصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، ص41.

[10] ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ج 1\ ص 198.

[11] ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، دار ابن الجوزي، الرياض- السعودية ط 1، 1428 هـ-2007م، ج 14\ ص 229.

[12] ينظر، أبو بكر الباقلاني ، محمد بن الطيب بن محمد القاضي، **الانتصار للقرآن**، (تحقيق محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط 1، 1422 هـ-2001 م، ج 1\ ص 411.

2. **عدم وقوعه:** لأنّه عيب لا يليق بالشارع الحكيم؛ لأنه من التصرّفات التي لا تعقل لها فائدة، ولا حاجة إليها وتنافي حكمة الحكيم.

والحق يقال إن هذا النوع من النسخ وإن كان جائزاً عقلا ولكنّه لم يقع في كتاب الله عز وجل؛ لأن هذه الروايات آحاد، والقرآن الكريم لا يثبت بروايات الآحاد مهما كانت مكانة قائلها، ولابد فيه من التواتر، كما أجمع عليه العلماء قديما وحديثا، ولو أنه صح ما قالوه لاشتهر بين الصحابة جميعا، ولحفظه كثير منهم أو كتبوه في مصاحفهم.

3. **لا يثبت إلاّ بالنص:** الحكم لا يثبت إلاّ من طريق النص، ولم يظهر لزوال النص وحده حكمة من عمل الحكيم لأنّ الحكم ما زال قائماً لم ينسخ، فأي فائدة في نسخ تلاوته.

المطلب الثالث: الأدلة ومنــاقشتها من قبل الزلمي

ناقش القائلون بعدم جواز أن يكون الحكم منسوخ دون التلاوة أو تكون التلاوة منسوخة دون الحكم، بأدلة الجمهور ذاتها إذ بينوا عدم وجود النسخ أو التعارض في بعضها، وأن البعض الاخر هو ليس نسخ وإنما يكون من باب التخصيص عموم، أو تقيد أطلق النص، وأصحاب المذهب الثاني ناقشوا الادلة التي استدل بها الجمهور، بما يلي:

أما الدليل الأول **منسوخ التلاوة والحكم** متفق عليه وإن جميع الفرق الإسلامية اتفقوا على جوازه عقلا ووقوعا، باستثناء الذين أنكروا النسخ، ولا مجال لذكرهم لا عدم تعلق موضوعنا بهم.

سنستعرض الرد على القسم الثاني والثالث بمناقشة الزلمي لهم:

المناقشة دليل القسم الثاني: استدل الجمهور على جواز أن يكون الحكم منسوخا دون التلاوة: نسخ حكم آية العدة بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿ مَتَاعًا إلى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[1] بعدة أربعة أشهر وعشراً الثابت بقوله: ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[2].

رد الزلمي على من زعم نسخ الآية: استعرض أقوال العلماء والجمهور، ومن هذه القوال:

قال النحاس [3] إن أكثر العلماء قالوا بأن الآية الأولى العدة بالحول منسوخة بالآية الثانية بعدة أربعة أشهر وعشراً أيام وبه قال ابن حزم، وقال البعض إن الثانية منسوخة بالأولى، وقال البعض ليس فيها نسخ وإنما نقصان من الحول.

وقال قوم هما محكمتان، واستدلوا بأنها منهية عن المبيت في غير منزل زوجها.

وقال ابن الجوزي [4]، قال المفسرون: كان في الجاهلية إذا مات أحدهم مكثت زوجته حولا ينفق عليها من ميراث المتوفي فاذا تم الحول خرجت إلى بيتها ومعها بعرة ترميها على كلب، ومعنى البعرة أنها تقول إن مكثي بعد وفاة زوجي اهون عندي من هذه البعرة، ثم جاء الإسلام فاقر بمكث الحول بهذه الآية ثم نسخ بالآية عدة أربعة أشهر وعشر أيام [5].

وقال البعض إن آية العدة بالحول، نسخت بأية الميراث على أساس أن للمتوفى عنها زوجها نفقة وكسوة من التركة وخصص لها نصيب من الميراث وحل محلها.

---

[1] سورة البقرة، الآية: 240.

[2] سورة البقرة، الآية: 234.

[3] النحاس، محمد بن أحمد بن إسماعيل، **الناسخ المنسوخ في القرآن الكريم**، (تحقيق محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1408هـ-1988م، ص 239.

[4] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، **نواسخ القرآن**، (تحقيق: أبو عبد الله العاملي السّلفي الداني بن منير آل زهوي)، شركه أبناء شريف الأنصاري، بيروت-لبنان، ط 1، 1422 هـ-2001م، ص 82.

[5] الزلمي، التبيان في رفع غموض نسخ القرآن، ص 72.

وقال الزلمي: إن في **بطلان هذا الزعم** أدلة شرعية ومنطقية وعلمية، تدل بوضوح على بطلان نسخ الآية الأولى بالآية الثانية

1. اختلاف موضوع الآيتين، فالآية الأولى تبين حقا من حقوق الزوجة المتوفى عنها زوجها بدليل قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1] وهذا الحق فسره قوله تعالى: ﴿ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[2] كحقها بالسكنى والنفقة في بيت زوجها مع الحرية في الخروج وعدم الزامها بالبقاء.

بينما الآية الثانية تبين واجبا من الواجبات الزوجية على المتوفي عنها زوجها بعد الوفاة والزامها قهرا ورغم ارادتها بالتربص أربعة أشهر وعشرة أيام إن كانت حائلا، أو تنتظر وضع الحمل عند الجمهور، أو انقضاء ابعد الأجلين، فاين التعارض بنيهما؟

فلا وجود للتعارض بين الآيتين، مع كون النسخ فرع للتناقض فيأتي لرفعه.

2. الحكم الوارد في الآية الأولى يتعلق بحقوق الناس الخاصة لإرادة العبد وله الاختيار والحرية في قبولها أو رفضها.

والحكم الوارد في الآية الثانية حق من حقوق الله المحضة لا تخضع لإرادة الإنسان ولا يقبل التغير والتبديل والتعديل وهو وجوب التربص وعدم الزواج الابعد انقضاء العدة، فاين التعارض والتناقض حتى يرفع بالنسخ؟

إن القواعد الأصولية والمنطقية تثبت، أن التعارض أو التناقض لا يقوم إلا بعد وحدة الموضوع.

---

[1] سورة البقرة، الآية: 240.

[2] سورة البقرة، الآية: 240.

3. الآية الناسخة الثانية – هي الآية(234) من سورة البقرة –متقدمة في نظم القرآن بست آيات على الآية الأولى المنسوخة_ وهي الآية (240) من السورة ذاتها–فما هو السر في هذا التقديم والتأخير، رغم الناسخ يأتي بعد المنسوخ وفق نزوله إذا كانا في سورة واحدة ومتعلقين بموضوع واحد.

فهذا التقديم والتأخير قرينة على عدم وجود النسخ.

4. أكثر النساء في العالم الإسلامي يجمعن بين حكمي الآيتين، فالمتوفى عنها زوجها غالبا تبقى في بيت الزوجية بعد وفاة الزوج سنة أو أكثر والسكنى والنفقة هي هي التمتع إلى حول، وإضافة إلى التزامها بالعدة، هل هناك من يدعو إلى الخلاف ذلك ويطلب من الزوجة الخروج من بيت الزوجية وعدم السكنى فيه وعدم الإنفاق من التركة بحجة أن الآية منسوخة؟

الجواب: إن حكمي الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا متناقضين لا يمكن جمعهما معا كما ولا يجوز رفعهما معا.

5. ثبوت الآية الأولى المزعوم نسخها في القرآن تلاوة لقرينة اخرى على عدم نسخها؛ لأن بقاء التلاوة وإلغاء الحكم رفض القول بصحته أكثر العلماء.

المناقشة دليل القسم الثالث: استدل الجمهور على جواز أن تكون **التلاوة منسوخة وبقاء الحكم:** ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ إنه فيما أنزل: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) [1]. فهذا يثبت الرجم، فنسخت هذه الآية وبقي حكمها وهو: الرجم للمحصن.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا، برقم: 1702، وابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

مناقش الزلمي دليل الجمهور:

1. إن هذا الكلام إن صح فإنه ليس بقران، وإنما هو حديث قال به وقضى به الرسول ﷺ في قضايا منها رجم الغامدية وماعز وغيرهما.

يقول النحاس [1]، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال " كنا نقرأ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة وقال أبو جعفر واسناده صحيح الا أنه حكمه ليس كحكم القرآن الذي نقله الجماعة عن الجماعة ولكنه سنة قد يقول الإنسان كنت اقرأ كذا بغير القرآن والدليل على إنه قال لولا إني أكره أن يقال زاد عمر في القرآن لزدته".

2. الرجم لم يثبت بالقرآن وإنما ثبت بفعل الرسول ﷺ وقضائه وهو موافق لما كان موجودا في التوراة عند أهل الكتاب كما روى البخاري من أن النبي ﷺ كان يجب موافقة أهل الكتاب مما لم ينزل فيه حتى ينزل [2].
3. فرجم المحصن كان موجودا قبل الإسلام وتعبيره (الشيخ والشيخة إذا زنيا) كان موجود قبل الإسلام ومعمولا به.
4. إنه خبر آحاد والقرآن ثابت بالتواتر فكل ما لا يكون متواترا لا يكون قرآناً، فعلى أي أساس صحيح وثابت يعد قرآنا منسوخ التلاوة دون الحكم؟
5. هناك خلاف بين العلماء في بقاء حكم الرجم على أساس الخلاف في تاريخ نزول قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾[1]، فمن قال إنها نزلت قبل الرجم قال الرجم باق لثبوته قطعيا بقضاء الرسول ﷺ وإجماع العلماء على هذا القضاء.

ومحب الدين الخطيب وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1379هـ–1979م، ج 12\ ص 120.

[1] النحاس، الناسخ المنسوخ في القرآن الكريم، (تحقيق محمد عبد السلام محمد، ص 61.

[2] الزلمي، التبيان في رفع غموض نسخ القرآن، ص 73.

ومن قال إن الآية نزلت بعد حكم الرجم قال بنسخ هذا الحكم وهو من باب نسخ السنة بالقرآن فكلا الاتجاهين لم يقم عليه دليل قطعي، والعلم عند الله.

وجدير بالذكر إن الرجم لم يثبت وقوعه بعد وفاة الرسول ﷺ إلى يومنا هذا [2] لعدم ثبوت جريمة الزنا بأربعة شهود تتوفر فيهم العدالة ووحدة الإفادة والرؤية الواضحة للعملية الإجرمية إذ لا يتطرق إليها الشك والشبهة لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

6. أنكر كبار العلماء أهل السنة هذا القسم من النسخ لعدم منطقيته ومنهم:

أ. قال الزركشي [3]: جزم شمس الائمة بامتناع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن الحكم لا يثبت بدون التلاوة.

ب. قال صدر الشريعة: منع بعض العلماء وجود المنسوخ تلاوة لأن النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما [4].

ج. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن روية عمر وامثالها من الرأيات التي تزعم وجود قران نسخ تلاوة روايات احاد لا يصح التعويل عليها، إن ما تثبته غير ثابت [5].

د. قال الالوسي نسخ التلاوة أصلا ممتنع.

---

[1] سبق تخريجه.

[2] الزركشي، البحر المحيط، ج 5\ ص 254.

[3] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه،ج 2\ ص 318.

[4] الباقلاني، الانتصار للقران، ج 1\ ص 412.

[5] الزلمي، التبيان في رفع غموض نسخ القرآن، ص 74.

الترجيح:

يتضح لي من الأدلة ومناقشتها أن ابن السبكي لم يكون موفقا في تقسيمه للنسخ إلى ثلاثة اقسام:

القسم الأول: منسوخ الحكم والتلاوة معا، وهو متفق عليه بين جميع الأصوليين، باستثناء من أنكروا النسخ.

وأما القسم الثاني والثالث المنسوخ الحكم فقط، ومنسوخ التلاوة وحدها، تبين عدم صواب القائلين به وكما يفضي إلى التقليل من شأن القرآن وفتح الباب في الخوض في القرآن، وان كل اية استدلوا الجمهور بنسخها، أثبت الزلمي عدم نسخها في كتابه "التبيان في رفع غموض نسخ القرآن" قد رد عليه، والذي يبدو لي أن الصواب هو قول الزلمي.

المبحث السادس

الاختلاف في تعريف القياس

إن في القياس كثيرا ما نجد الاختلاف في مسائله، ويعود ذلك لأنه استنباط حكم من نص بواسطة علة ليكون حكم جديد لما ليس فيه نص أو إجماع، وكما أن الأحكام المستنبطة عرضة للأخطاء وذلك لأسباب ومنها، الاجتهاد هو منصع عقل المجتهد بجامع علة مشتركة بينه وبين المقيس عليه ومخالفة النصوص القطعية أو مخالفة أصل الذي قيس عليه أو وجود فارق بين المقيس والمقيس وغيره من الأمور التي نكون متعلقة بطرق الاستنباط ولا النص، ومن أسباب الاختلاف اختلافهم في فهم العلة الموجبة للحكم على مذاهب، وفيه المطالب الآتية.

المطلب الأول: اختلاف العلماء في تعريف العلة:

بما أن العلة أهم باب من أبواب القياس، ولذلك نجد علماء الأصول قد اهتموا بها قديماً وحديثاً، إلا أنهما اختلفوا في تعريف على أقوال

الأول: إنها الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لها لا بذاته، وهو قول الغزالي [1]، والمؤثر معناه: الموجود في الحكم، وهو قيد يخرج بذلك العلة فإنه لا تأثير فيها.

الثاني: إنها المؤثر في الحكم بذاتها لا بجعل الله. وهو قول المعتزلة وهذا على بناء قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي، فالعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل [2].

الثالث: إنها الوصف الباعث على الحكم، أي مشتملة على حكمة صالحة تكون مقصودة للشارع

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 308.

[2] ينظر، فخر الدين الرازي، المحصول، ج 1\ ص 133-137.

في شرع الحكم. وهو قول الآمدي[1].

الرابع: إنها الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع، اختياره الرازي والبيضاوي، وابن السبكي [2].

الخامس الذي نختاره: عرفة الزلمي: إنه عبارة عن مصلحة المتوخاة من تشريع الحكم المعلل بها من جلب منفعة للإنسان أو دفع المضرة عنه [3].

المطلب الثاني: تعريف القياس، وأركانه، وشروطه

القياس لغة: يأتي القياس بمعنى التقدير، أي: تقدير شيء على مثال شيء آخر، فيقال: قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً إذا قدّره على مثاله.

ويأتي بمعنى التسوية بين الشيئين سواء كانت حسية كقولهم: قست النعل بالنعل، أم معنوية كقولهم: فلان يقاس بفلان، أي: يساويه، وفلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه [4].

القياس اصطلاحا: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفه لهما أو نفيهما عنهما [5].

بيان محترزات التعريف وشرحها:

1. حمل معلوم على معلوم: مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه، وإنما أطلق لفظ المعلوم ذلك لأنه:

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3ط ص 224.

[2] العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج 1\ ص 131.

[3] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجيد، ص 151.

[4] ابن منظور: لسان العرب، ج 8\ ص 71.

[5] الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2\ ص 89.

أ. فإن قال صورة المحمول والمحمول عليه معدومة وربما كانت موجودة، فلفظ المعلوم يكون شاملاً لها، فإنه لو أطلق على لفظ الموجود لخرج منه المعدوم، ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضاً بالموجود بناء على ما قرره العلماء من أن الشيء هو الموجود.

ب. لو قال حمل فرع على أصل ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما يكون فرعاً والآخر يكون أصلاً قد يظن أنه صفة وجودية، والصفات الوجودية لا تكون صفات للمعدوم فكان لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد.

ج. وقال "حمل معلوم على معلوم" لأن القياس يستدعي المقايسة، وذلك لا يكون إلا بين شيئين، وإنه لولاه لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس، أو كان معلاً بعله غير معتبره [1].

2. وقوله "في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما" إن معناه التشريك في الحكم وحكم الأصل وهو المحمول عليه قد يكون نفياً وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والإثبات.

3. قوله "بناء على أمر جامع بينهما" ذكر لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع، وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل ممتنع.

4. قوله " أو صفه لهما" وقد ذكره ليبن أن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون حكماً شرعياً.

---

[1] ينظر، الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3\ ص 187

5. وقوله "أن نفيه عنهما" قيد في التعريف لأن الأمر الجامع من الحكم والصفة قد يكونا إثباتاً وقد يكونا نفياً [1].

أركان القياس على ما ورد في كل تعريف في أربعة ركان وهي:

الأول: المقيس عليه أو (الاصل، المشبه به، الملحق به).

الثاني: المقيس أو (الفرع، المشبه، الملحق).

الثالث: حكم الأصل.

الرابع: العلّة.

شروط القياس:

اختلف الأصوليون في تحديدها، نذكر منها ما هو متفق عليه عند ابن السبكي والزلمي:

1. أن يكون الحكم شرعيا، فإن كان الفرع حكما شرعيا وفلا يقاس على الأحكام اللغوية والعقلية.
2. أن يكون حكم الأصل معللا بعلة يدركها العقل، فن كان تعبديا لا نستوعب علته فلا قياس علي.
3. أن لا يكون حكم الأصل منسوخا؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل.
4. ألا يكون حكم الأصل متأخرا عن الفرع، فلا يقاس الوضوء على التيمم في وجوب النية[1].

---

[1] ينظر، الغزالي، المستصفى، ج 2\ ص 54.

5. أن يكون حكم الأصل ثابتا بالنص أو الإجماع، فلا يجوز القياس على ما ثبت بالصدر التبعية.

المطلب الثالث: الموازنة بين تعريف ابن السبكي والزلمي

وعرف **ابن السبكي القياس:** حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة حكمه عند الحامل [2].

فهذا التعريف اقتبسه من عدد كثير العلماء والأصوليين [3]، مثل كتاب التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام لابن أمير حاج، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول لأبو المنذر المنياوي، الوصف المناسب لشرع الحكم للشنقيطي، القطعية من الأدلة الأربعة لمحمد دكوري، أصول الفقه الإسلامي للمدرس، بديع النظام ابن الساعات، وتيسير التحرير لأمير باد شاه، وفي عدد كبير من المصنفات إذ لا مجال لذكرها.

واعترض الزلمي على هذه التعريف وأعتبره من الاخطاء الأصولية لابن السبكي وقال" إن العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه لا تكون متساوية دائما بل العلة هي ركن من أركان القياس قد تكو متساوية في كل من المقيس والمقيس عليه، وقد تكون علة الحكم اشد وأقوى في المقيس من المقيس عليه، وقد تكون العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه أخف وأضعف " بناءا على ذلك كان المفروض على ابن السبكي أن يعرف القياس: أنه حمل معلوم على معلوم لاشتراكهما علة الحكم عند الحامل [4].

---

[1] ينظر، ابن السبكي، جمع الجوامع في علم أصول الفقه، ص 86-87، والزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجيد، ص 151.

[2] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 80.

[3] ينظر: أبو الثناء الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج 3\ ص 7، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، ص 128.

[4] الزلمي، أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه في جمع الجوامع، ص 226.

وعرف **الزلمي القياس** بأنه" إرجاع الجزئيات إلى الكليات المعقولة المعاني" أي الكليات التي يدرك العقل عللها [1].

ثم قال استنتجت هذا التعريف من القاعدة الشرعية التي اقرها الصحابة واجمعوا عليها وهي: (ان الحكم يدور مع علته وجودا وعدما)، ومن امثلة القياس، قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[2]، ورد ذكر الذهب والفضة النقدان وهما المقيس علية، المقيس كل عملة ورقية أو معنية، والحكم هو تحريم الكنز بدليل بالعذاب الأليم، والعلة: المضر التي تصيب الفقراء، فإن العملة أو النقود المتداولة في زماننا هي (الدينار، وليرة، الدرهم، والدولار، وغيرها) لم تذكر في الآية، لكنها تقاس على الذهب والفضة لاشتراكهم في العلة نفسها (جنس) الموجبة للتحريم، فهي من جنس ذهب الفضة وتقوم مقامها في الحل و التحريم والشراء والبيع والربا.

المطلب الرابع: الموازنة بين السبكي والزلمي باعتبار علة القياس

إن الاختلاف وقع في أنواع القياس باعتبار العلة في المساواة بين المقيس والمقيس عليه، فابن السبكي اشترط المساواة في تعريفه للقياس" حمل المعلوم على المعلوم لمساواته له في علة الحكم، وأما الزلمي لم يشترطها، وقال القياس باعتبار العلة ثلاثة أنواع، وهي:

1. **القياس الجلي أو القطعي:** هو قياس تكون علة الحكم في المقيس أقوى منها في المقيس عليه، لذلك يقال إن حكم الاصل ثابت للفرع من باب أولى؛ لأن ثبوت علة الحكم في المقيس امر قطعي، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أو كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا

---

[1] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجيد، ص 147.

[2] سورة الاسراء، الآية: 23.

قَوْلاً كَرِيماً ﴾[1] فالحكم حرمة التأفيف الذي هو الأصل، والعلة للتحريم دفع المضرة والاذى عمن تجب طاعته في غير معصية الله، ويكون المقيس كل تصرف من شتم وضرب يصدر من الولد ضد والديه يلحق بهما المضرة المادية والمعنوية، من والواضح أن العلة في المقيس أقوى من واشد من المقيس عليه.

2. **القياس المساوي:** وهو التسوية بين الأصل والفرع في الحكم لمساواتهما في العلة قوة وضعفا، كما في القياس الخالة على الخال في الميراث بقوله ﷺ" { الخال وارث لمن لا وارث له}" [2]، أي لا وارث له من أصحاب الفروض والعصبة لأن الخال والخلة كالعم من الام والعمة من ذوي الارحام.

فسبب فيهما قرابة ذات درجة متساوية والعلة هي حماية مصلحتهما المالية وحقهما في تركة المتوفي متساوية ولم يلغ الشارع اعتبار هذه المصلحة، اذن الحكم هو المساواة في الميراث.

3. **القياس الأدنى:** وهو أن يكون الأصل أولى بالحكم من الفرع لأن العبة فيه أقوى من التطبيقات الفقهية لقياس الأدنى، كقول بعض الحنفية بصحة تزويج البنت البالغة العاقلة نفسها مما تختاره شريكاً لحياتها بدون إذن وليها قياسا على تصرفاتها المالية لعلة مشتركة بينها وبين المتصرف فيه حق خاص بها ولا فرق بين المالية وغير المالية بجامع المصلحة الخاصة في خاص [3]، وتعرض هذا القياس لانتقاد شديد من قبل الجمهور، وأعتبر قياس مع الفارق.

---

[1] سورة الاسراء، الآية: 23.

[2] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب من قال بتوريث ذوي الأرحام، برقم 12573.

[3] الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجيد، ص 164.

استنتاج: إن اختلاف يمكن احتوائه بمعالجة ما يلي:

- إن أصل الاختلاف كان في فهم ما يندرج تحت العلة الحكم وهل إنها تشمل الأصل والفرع إذا تساويا في العلة فقط، أو أنها تشملهما وإن كان أحدهما قوى من الاخر في علة الحكم،
- إن كثير من الأصوليين لم يفرقوا بين العلة والسبب على إنهما مترادفان، فجعلوا السبب علة مما أدى إلى التكرار.
- إن هذا الخلط بين العلة والسبب يعد من الأخطاء الأصولية واللغوية، مما يصعب ضبط المسائل الأصولية المتعلقة

المطالب الخامس: اختلف الأصوليون في مسالة التفريق بين العلة والسبب

المذهب الأول: أن العلة تعد من أقسام السبب، بمعنى أن السبب أعم من العلة إذ يشمل الوصف المناسب وغير المناسب وأما العلة فإنها تختص بالمناسب، ونسب هذا القول إلى الجمهور وصححه بعض المتأخرين [1].

المذهب الثاني: إن السبب والعلة متفقان وهما إسمان لمسمى واحد، وهذا مذهب بعض الأصوليين.

المذهب الثالث: إن السبب والعلة متغايران فهما وصفان متباينان، ونسب هذا القول إلى بعض الحنفية.

عرفوا السبب بأنه: ما يكون طريقاً على الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلة [2].

توضح لنا الفرق بين السبب والعلة بما يلي:

---

[1] عبد الكريم النملة، المهذب، ص 402.

[2] الغزالي، المستصفى، ج 1\ ص 60.

1. ذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن السبب والعلة مترادفان وهما إسمان لمسمى [1]، إلا أنهم لم يستدل له، علما إن نسب هذا القول للجمهور فيه نظر.
2. فالسبب قد يتأخر عنه حكمه وقد يتخلف عنه، ولا يتصور التأخر والتخلف في العلة.
3. يقول الزركشي: فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبَّب عليهما ويفترقان من وجهين: الوجه الأول: إن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.
4. الوجه الثاني: إن الحكم يثبت بالعلة بلا واسطة، في حين لا يثبت الحكم بالسبب إلا بواسطة [2].
5. إن السبب يطلق على ما تركه العقول حكمته ومعناه وما لا تدرك، فالعبادات التي لا ندرك علة معانيها، كالوقت سبباً في وجوب الصلاة، فإننا لا ندرك علة هذه الأوقات [3].
6. إن العلة يجب أن تكون من الأحكام التي يدر العقل علتها.

تطبيقات توضيح التمييز بين السبب والعلة:

أ. السرقة جعلت سببا لوجوب القطع لعلة هي حماية الأموال.

ب. عدوان المعتدي جعل سببا وجوب الجهاد لعلة حماية الدين.

ج. القتل جعل سببا لوجوب القصاص لعلة هي حماية الحياة.

د. لزنى جعل سببا لوجوب عقوبة الحد (الجلد) والعلة حماية الأنساب والاعراض.

هـ. جعل الجنون والصغر سببا للولاية على النفس والمال لعلة هي حماية لمصلحة القاصر، ولهذا اجمع الفقهاء على جواز عزل الولي إذا لم تتحقق هذه المصلحة [4].

عبد الكريم النملة، المهذب، ص 402.

(2) الزركشي، البحر المحيط: 5 \ 115.

(3) الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 115.

(4) الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجيد، ص 153.

ومن خلال هذه التطبيقات يتبين لنا بوضوح الفرق بين السبب والعلة مع ذلك نجد الخلط بينهما، فمثلا جعلت السرقة علة لوجوب القطع وجعل الصغر علة للولاية، ولهذا إن من اهم شروط المجتهد أن يكون عالما باللغة والعلوم الشرعية (القرآن، والسنة، الإجماع) ليست الغاية من الاجتهاد كثرة الآراء وإنما الغاية تكمن في فهم معاني الدين والتشريعات سواء كانت بالأدلة صريحة أو الأدلة التبعية، والبحث في الآراء الأخرى وادلتهم للاستفادة منها.

الترجيح:

ويبدو لي مما تقدم أن ابن السبكي لم يكون موفقا في تعريفه للقياس؛ لأن تعريف لم يشمل إلا القياس المتساوي.

إن بعض الأصوليين خلط بين السبب والعلة، وهذا الخلط راجع لأمرين أحدهما كان بداعي الترادف وثانيهما عدم المعرفة التامة باللغة.

إن القرآن الكريم باعتباره الأصل الأول لدين الإسلام؛ لا بد أن يكون هو مستودع الكليات ومصدرها، أن تكون هذه الكليات مقدمة في التقديم والاعتبار.

والصواب هو تعريف الزلمي للقياس.

المبحث السابع

مسألة الفرق بين الفرض والواجب

الفرق بين الفرض والواجب مسألة في كتب أصول الفقه، ومن الناحية العملية آثارها ضئيلة، إلا أن لدراستها فوائد منهجية، وتتعلق تلك الفوائد بتطوُّر الفكر الأصولي، وبمنهج الأصوليين من الحنفية في صياغة المسائل الأصولية وتخريجها على الفروع الفقهية لأئمة المذهب.

ان الفرق يتجلى من ناحية تقسيم الحكم التكليفي فجمهور الأصوليين عدا الحنفية قسموا الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، هي: الواجب والمندوب، والحرام والمكروه، والمباح. ووجه هذا التقسيم يبينه الغزالي في قوله: "ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو اقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك [1].

أما أصوليو الحنفية، فكانت لهم طريقة أخرى في تقسيم الحكم التكليفي. ويقتصر المتقدمون منهم (الجصاص، الدبوسي، البزدوي، السرخسي) على ذكر أربعة أقسام، هي: الفرض والواجب والسنة والنفل. يقول البزدوي: "والعزيمة أربعة أقسام: فريضة، وواجب، وسنة، ونفل. فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها، واستقر المتأخرون منهم على تقسيم الحكم التكليفي إلى فرض، وواجب، ومندوب، ومباح، وحرام، ومكروه تحريما، ومكروه تنزيها، وفيه المطالب الآتية.

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج1\ ص67.

المطلب الأول: تعريف الفرض والواجب في اللغة

أولا. الفرض: مصدر فرض يفرض فرضا وله في اللغة معان منها: الحز في الشيء والتأثير فيه ومنه اشتق الفرض الذي أوجبه الله تعالى، سمي بذلك لأن له معالم وحدودا، ومن معانيه أيضا، القطع والتقدير، والتوقيت والإنزال، والإباحة وغير ذلك [1].

ثانيا. الواجب: الثابت واللازم والساقط، من وجب يجب وجوبا، إذا ثبت ولزم، وأصل الوجوب السقوط والوقوع، قال الجوهري " وجبة: السقطة مع الهَدة" وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[2] أي سقطت ميتة الزمة حملها [3].

المطلب الثاني: تعريف الفرض والواجب في الاصطلاح

بما ان الفرض والواجب لدى جمهور العلماء مترادفين فلا يفرق بينهما في التعريف:

تعرف **الجمهور الفرض والواجب** بأنه: ما يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه، أو ما أمر به الشارع أمر جازما.، وأما عند الحنفية يفرق الفرض والواجب باعتبار أن كلا منها قسم مستقل من اقسام الحكم التكليفي، لذلك فالحنفية يعرفون الفرض والواجب بتعريفين مستقلين، هما:

أولا. **الفرض عند الحنفية:** هو ما أمر به الشارع أمرا جازما عن طريق نص قطعي

ثانيا. **الواجب عند الحنفية:** ما أمر به الشارع أمرا جازما عن طريق نص ظني [4].

---

[1] ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، (المحقق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1399 هـ –1979م، (د. ط)، ج 4/ ص 444.

[2] سورة الحج، الآية: 36.

[3] ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 1\ ص 232، وابن منظور، لسان العرب، ج 15\ ص 216.

[4] ينظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، دار المعرفة بيروت–لبنان، (د. ط. س)، ج 1\ ص 110.

المطلب الثالث: الموازنة بين ابن السبكي والزلمي في مسألة ترادف الفرض والواجب، وهل أنه خلاف لفظي؟

قال **ابن السبكي** " الفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة، وهو لفظي" [1].

اعترض **الزلمي** على قول ابن السبكي بان الخلاف لفظي واعتبره غير صائب من وجهين:

أحدهما: الاختلاف في الماهية، الفرق بينهما في الماهية ثابت في جميع كتب أصول الحنفية والشافعية.

ثانيهما: اختلافهما بالأثر المترتب عليه: فمن فروض الصلاة عند الحنفية قراءة القرآن سواء كانت سورة الفاتحة أو غيرها، أم بالآثار فيختلفان بدليل إجماع فقهاء الشافعية على بطلان صلاة من لم يقرأ بفاتحة الكتاب مع علمه بها وقدرته على قراءتها وتعلمه لها؛ لأن قراءتها ركن خاص من أركان الصلاة وتخلف الركن يستلزم البطلان، لقوله ﷺ { لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة } [2] وفي المهذب: هي فرض من فروض الصلاة، فإن تركها ناسيا، ففيه قولان: يجزيه، وقال في القول الجديد: لا يجزيه؛ لان ما كان ركنا لا يسقط فرضه بالنسيان.

وقال تعالى: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ القرآن ﴾[3]، ومن الواضح الآية قطعية الثبوت والدلالة وتدل على قراءة بعض القرآن سواء كان من سورة الفاتحة أو غيرها، واما قراءة الفاتحة ثبت بخبر الاحاد وهو دليل ظني، وما ثبت بدليل ظني واجب وليس فرضا، فإنكاره ليس كفرا وتركه ليس مبطلا للعبادة.

---

[1] الزلمي الأخطاء الأصولية لابن السبكي، ص 21.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت، برقم: 723.

[3] سورة المزمل، الآية: 20.

اعتراض الزلمي على أن يكون الاختلاف لفظياً في مسألة الترادف من خلال وجهين:

أولا: وجه الاتفاق بين مفهومي الفرض والواجب:

الفرض والواجب كلاهما لازِمُ الفعل، ومن تركهما أثم، وقد يكون الفرض والواجب سواء عند الجميع في قولهم: صلاة الظهر واجبة وفرض، لا فرق بينهما في المعنى، يتفق الأصوليون على أن لفظ الواجب والفرض بينهما فرق من الناحية اللغوية.

ثانيا: أوجه الاختلاف وثمرته:

1. **ما يترتب عليه من حكم:** إن من أنكر الفرض كفر، بخلاف الواجب، ترك الفرض سهوا مفسد للصلاة ويجبر ترك الواجب بسجود السهو، إن الزيادة على النص نسخ عند الحنفية، والنص عندهم هو الكتاب والسنة المتواترة، وأما الآحاد فالزيادة عليها مقبولة عندهم. ولذا تجد إن الفرائض عندهم لا تقبل نسخا ولا تخصيصا بخلاف أدلة الواجبات
2. **أثر الاختلاف في الفروع الفقهية:** المسألة خلاف كبير بين القائلين بالتفريق والقائلين بالترادف الاصطلاحي بين الفرض والواجب، ويتضح نماذج لتلك المسائل لنرى كيفية استدلال الجمهور لها والحنفية بالوجوب وردهم للفرضية، منها استدل الجمهور على عدم وجوب سجود التلاوة بما صح عن عمر ﷺ أنه، قال" أيها الناس، إننا نؤمر بالسجود، فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه" [1] وأما الحنفية القائلون بالوجوب ذلك للتفريق بين الفرض والواجب، بأن نفي الفرض لا يستلزم نفي الوجوب، وذهب الجمهور إلى سنية الأضحية، اما عند الحنفية: الأضحية واجبة وليست بفرض. لأنها ثبتت بدليل

[1] اخرجه البخاري في صحيحه، كتاب سجود القرآن، باب من رأى أن الله عز وجل لم يوجب السجود، برقم: 1027.

ظني وهو ما ورد عن أبي هريرة قال: "قال رسول اللّه ﷺ" { من وجد سعة فلم يضح، فلا يقربن مصلانا }" [1].

3. **التفريق مستعمل في كتب الجمهور**: إن الجمهور، مع أنهم لا يقولون بالتفريق بين الفرض والواجب، إلا أننا نجدهم يفرقون بينهما في بعض المواطن منها:

قول الطوفي" الذي نصره كثير من الأصوليين أن الواجب مرادف للفرض، لكن أحكام الفروع قد بنيت على الفرق بينهما" [2].

والذي يبدو لي أن الفرض يختلف في الفروع الفقهية والآثار عن والواجب، وليس الاختلاف لفظيا، فلو كان لفظيا لما فرقوا بينهما في الفروع مع قولهم بالترادف بينهما، والله اعلم.

المطلب الرابع: الاختلاف بين الأصوليين بين الفرض والواجب

مع اتفاق الأصوليين على أن لفظ الواجب والفرض بينهما فرق من الناحية اللغوية، [3]، واما في الاصطلاح وقع الاختلاف بين الأصوليين في تأثيرها على الأحكام، أم لا، على مذهبين:

المذهب الأول: إن هذين اللفظين مترادفان، غير مختلفين في الدلالة على الأحكام المتعلقة بهما، وهو رأي الجمهور من المالكية، وهو الرأي المختار عند الشافعية [4]، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل هو الأصح في مذهب الحنابلة [5]، واستدلوا الجمهور بجملة من الأدلة منها:

1. **التساوي بينهما**، فحد الفرض هو بعينه حد الواجب قال ابن قدامة الواجب" ما توعد بالعقاب على تركه" [1] فالتوعد بالعقاب يصدق على الفرض والواجب، فالتساوي في

---

[1] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الضحايا، برقم: 19013.

[2] الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 1\ ص 277.

[3] ابن منضور، لسان العرب، ج 1\ ص 793-794.

[4] الشنقيطي، محمد الأمين الشنقيطي نثر الورود على مراقي السعود، ص 53.

[5] القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام، ص 63

الحد إذن وجب التساوي في الحقيقة، فكلهما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، ويكونان اسمين حقيقة لمسمى واحد.

2. **أن اختلاف طريق إثبات الحكم**، كونه معلوما أو مظنونا، لا يوجب اختلاف ما ثبت به، واختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء، والقوة والضعف، فالمكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض، لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب، مثل اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن، غير موجب لاختلافه في نفسها بالتحريم [2].

3. **الترادف وقع في ألفاظ الشرع**، فلفظ الفرض يحتمل عدة احتمالات دل على ذلك بعدة معانٍ في الشرع منها

الحل: ومنه قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ ﴾[3] أي: أحل الله له.

البيان: ومنه قوله تعالى: ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾[4] أي: بيناها.

التقدير: ففي اللغة يقال: فرض الحاكم على فلان لزوجته كذا وكذا من النفقة أي: قدر عليه.

وأما **الواجب** فهو أقل احتمالاً من الفرض وهو عبارة عن السقوط من قولهم: وجبت الشمس إذا سقطت، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾[5] أي سقطت [6].

ويمكن الرد على هذه الأدلة بما يلي:

أ. إنه مناقض، بواقع التفريق بين هذين المصطلحين عند الجمهور في مواضع متعددة، مثل: الصلاة ففيها الفرض وهو الركن، وتاركه لا تتم صلاته، بل تبطل

---

[1] روضة الناظر، ج 1\ ص 37.

[2] الآمدي، الإحكام، ج 1\ ص 99، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن لعبد الكريم النملة، ج 1\ ص 153.

[3] سورة الأحزاب، الآية: 38.

[4] سورة النور، الآية: 1.

[5] سورة الحج: الآية (36).

[6] ينظر: القاضي أبو يعلى، **العدة في أصول الفقه**،ج 2/ ص383.

مباشرة، وفي الصلاة الواجب الذي يعد شرطا في الصلاة، وتركه يجبره سجود السهو، ما لم يكن متعمدا، وأيضا التفريق في الحج بينهما، فالفرض ما لا يجبر بالدم والواجب يجبره الدم، وذلك في حالة الترك، فلزم الإقرار بالتفريق أنه هو الأصل.

ب. إن كان المراد غير موجب لاختلاف بما يثبت به الاختلاف في الماهية والحقيقة، إذ إنه حكم شرعي، وإنه يذم تاركه، فمسلم به، وإن كان المراد غير هذا فممنوع، وذلك لأن المعلوم اي: القطعي المعلوم مخالف في الماهية للمظنون، بخلاف الواجبات المختلفة في الظهور والخفاء؛ فإنه لا اختلاف فيهما إن كان مظنون؛ وإن كان بينهما اختلاف في الظهور والخفاء إن سلمنا ذلك مما وقع النزاع فيه، وإنما النزاع في تخصيص أحد القسمين بأحد الاسمين دون الآخر، وما ذكروه لا ينفيه[1].

ج. واما الفرض قد يحمل على معان عديدة فهي راجعة للتعريف اللغوي كما بيناها في التعريف اللغوي للفرض.

المذهب الثاني: الواجب يختلف عن الفرض فهما غير مترادفين، بل مختلفان في الدلالة، وفي تجاه الأحكام المت علقة بهما، موافقة لاختلافهما في الوضع اللغوي، وهو الرواية الثانية عند

---

[1] صفي الدين الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الشافعي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، (تحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة–السعودية، ط 1، 1416هـ–1996م، ج 2\ ص 520.

الشـافعية، وهـي الروايـة الثانيـة للحنابلـة اختارهـا ابـن قدامـة وابـن عقيـل وابـن شـاقلا والحلـواني والقاضـي أبـو يعلـى [1]، وهـو القـول المعتمـد عنـد الحنفيـة.

الا أن القائلين بالتفريق من الحنفية اختلفوا في منهج التفريق بين الفرض والواجب:

المعيار عند الجاحظ:هو قوة اللزوم وقوة ثبوت أثر التكليف [2]، والمعيار عند الدبوسي: قاعدة "الزيادة على النص نسخ" فالزيادة على النص تكون بمنزلة نسخ النص، فلم يجز إثباتها بخبر الواحد [3] والمعيار عند البزدوي: هو التقدير والقطع عدم التسوية بين ما ثبت بدليل القطعي وما ثبت بدليل الظني [4]، والمعيار عند السرخسي: التقدير والقطع وقاعدة الزيادة على النص نسخ؛ لأن في التسوية بينهما رفعا للدليل الظني عن درجته أو حطٌّ للدليل القطعي عن درجته [5].

ويمكن الرد على هذه الأدلة بما يلي:

1. أن الفرض أقوى تأثيرا في اللغة والاصطلاح: الحز وينتج عنه التأثير، ومنه فرضة النهر والقوس، والوجوب: السقوط، ومنه " وجبت الشمس والحائط " إذا سقطا، فالتأثير آكد من

---

[1] ابن قدامة، روضة الناظر، ج 1\ ص 36، وأبي يعلى، المسائل الأصولية من كتاب الروايتين الوجهين، ص 42-43.

[2] الجصاص، الفصول في الأصول، ج3، ص236.

[3] الدبوسي، تقويم الأدلة، ص77.

[4] عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج2، ص437

[5] السرخسي، أصول السرخسي، ج1\ ص112-113

السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثر، فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعا، حملا للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية؛ لأن الأصل عدم التغيير [1].

2. لا يجوز التسوية بين الفرض والواجب إن عدم التفريق بينهما عن طريق التفصيل في التسمية، ونسبة الأحكام بهما، يكون حط للدليل القطعي إلى رتبة المظنون من جهة، ورفع درجة المظنون إلى رتبة القطعي من جهة أخرى.
3. إن اختلاف مصدر المصطلحين، إنما هو من قبيل أن الفرض هو الذي يعلم من حاله أن اللهَّ قدره علينا، والواجب لا نعلم أن الله قدره علينا[2].
4. وفي عرف الناس عادة يفرق بين الفرض، فيقولون مثلا أوجبت على نفسي لا فرضت على نفسي، وأيضا الطلاق واجب عليَ لا الطلاق فرض علي، فإنه قد يتحقق أو لا، ففيه مرونة، ويقال فرضت الضرائب لا وجبت، فيلزم تحقيقه.

رد الجمهور على أدلة الحنفية، بما يلي:

تقسيم وتخصيص لأحد اللفظين بمعنى دون الآخر تحكم بغير دليل؛ لأن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقا، فهو أعم من كونه قطعيا به أو ظنيا، والواجب هو الساقط أعم من كونه قطعيا به أو ظنيا، فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر بغير دليل، لا يكون مقبولا [3].

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1\ ص 99، والسبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، 1416هـ –1995 م، ج 1\ ص 55. الطوفي، مختصر، ج 1\ ص 275.

[2] أصول البزدوي وشرحه، ج 2\ ص 302، والسرخسي، أصول السرخسي، ج 1\ ص 110.

[3] الآمدي، الإحكام، ج 1\ ص 99.

الجواب على الرد:

لا نسلم أنه تحكم محض بل تخصيص، لزيادة ملائمته للمعنى اللغوي، فما عُلم تقديره قد قطع بوجود مسمى الفرض فيه وهو مخصوص به لا يوجد في الواجب، إذ هو غير معلوم التقدير فخص باسم ما قطع بوجود مسماه فيه، تمييزا له عما يشاركه في مطلق التقدير، وفي مطلق وجوب العمل به وأما الواجب فلم يتحقق فيه إلا وجوب العمل به . دون العلم المقطوع به فخص باسم ما تحقق مسماه فيه . وهو السقوط . إذ لم يعلم منه إلا كونه واجب العمل [1]:

أ. إن هذا التفريق ضعيف بناءاً على هذا الدليل، وذلك لأن الفرض هو المقدر، لا أنه ثبت كونه مقدرا علما أو ظنا كما أن الواجب هو الساقط، لا أنه ثبت كونه ساقطا علما أو ظنا [2].

ب. هذه التفرقة العرفية ليس فيها نفي للترادف، لأن العرف اقتضى ذلك، وهو أمر خارج عن مفهوم اللغة المهجور.

بل وقد خص هذا العرفِ بأهل العراق فقط، دون غيرهم بهذا أجاب أصحاب أبي حنيفة [3].

الترجيح:

إن الاختلاف لم يقتصر على ابن السبكي والزلمي، وانما الاختلاف يرجع اصطلاح الحنفية الفرض لم ثبت بدليل قطعي، واصطلاح الواجب لم ثبت بدليل ظني، أثر التفريق عند الحنفية بين الفرض والواجب:

- إن حكم الفرض لازم علماً، وتصديقا بالقلب، وعملا بالبدن، وأنه من أركان الشرائع، ويكفر جاحد الفرض، ويفسق تاركه بلا عذر.

---

[1] صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، ج 2\ ص 520.

[2] الرازي، المحصول، ج 1\ ص 97.

[3] ينظر: البحر المحيط، ج 1\ ص 184.

- الواجب لازم عملاً بالبدن، لا تصديقا، ولا يكفر جاحده، ولا يفسق تاركه ما لم يكن متأولا[1].

ويبدو لي أن الحنفية كانوا أكثر دقة في التعامل مع النصوص الواردة قطعيةً كانت، أو ظنية، وما يترتب عليها من أثر ونتائج، والله اعلم

أما الجمهور، فخالفوا الحنفية بقولهم: إن الفراض والواجب من الألفاظ المترادفة، وإن كان أحدهما ثبت بقطي والأخر بظني فإن الغاية منهم طالب فعل أو الانتهاء عنه لما يترتب عليه من ثواب أو عقاب.

وقال الزلمي رأي الجمهور هو الأفقه ما دام الفعل مطلوبا في الحالتين على وجه الإلزام، والمطلوب واجب إما لذاته أو لغيره [2].

أما وقول ابن السبكي " وهو لفظي" [3]، أي الاختلاف بين الجمهور والحنفية هو خلاف لفظي، فإنه غير صائب، والذي **يبدو** لي أن الصواب ما ذهب إليه الزلمي.

---

[1] ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص112-113، ونظام الدين، فواتح الرحموت، ج 1\ ص 58.

[2] الزلمي، أصول الفقه في نسيجيه الجديد، ص 254.

[3] ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 14.

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة التي جال فيها الباحث بحثًا عن أجوبة حول مدى صحة الاعتراضات التي قدمها الشيخ الزلمي على ما تفضل به الإمام السبكي، فقد توصل الباحث إلى عدد من النتائج والتوصيات، يرى بأنها الخلاصة التي خرج بها، وهي كالآتي:

1. قال الزلمي بأن السبكي يمتنع تكيف المكرهَ على الصحيح ولو قتل، في الحقيقة يكون المكره على القتل مكلف؛ لأنه غير مسلوب الاختيار، ولإنقاذ حياتنا لا يجوز الاقدام على قتل الغير، وإنه لو امتنع تكلف المكره لكان فيه مفسدة كبيرة، وهي أن كل من أراد قتل إنسان والتخلص من العقاب ما عليه سوى أن يكره غيره على قتله أو يدعي أنه أكره.
2. تناقض ابن السبكي بقوله في النسخ "ويجوز على الصحيح"، والنسخ بالقياس"مع قوله "يجب أن يكون شرعيا" ففي القوليين تناقض، وكما أن جميع علماء المسلمين اتفقوا بالقول على عدم النسخ بالقياس بأي نص شرعي، وهذا شرط من شروط القياس بأن لا يخالف نصاً، فكيف يمكن نسخ كلام الله عز وجل باجتهاد عقلي لمجتهد قد يصيب أو يخطأ.
3. القول بأن المعتزلة حكَّمت العقل، كانت تهم مذهبية وفكرية، وأنصار هذه التهمة لم يقدموا لنا سوى إتهام الناس بالتكفير والابتداع.
4. في مسألة نسخ القرآن بالسنة، قال ابن السبكي "والحق أنه لم يقع إلا بالمتواترة"، غير صائب لأن الأحاديث المتواترة لم تتعارض مع القرآن حتى تنسخ القرآن.
5. إن ما نسخ من القرآن نسخ حكماً وتلاوة، إذ لا توجد آية منسوخة بعد أن أتم الله الدين، ومحاولة تعطيل بعض القرآن بحجة نسخه هي حجة باطلة كانت الغاية منها تسهيل نشر بعض الأفكار المتطرفة، فقالوا إن آية السيف نسخت (114) مائة وأربع عشرة آية، وذهب أنصار النسخ أن القرآن الذي بين يدينا اليوم فيه (201) آية منسوخة حكماً فقط دون التلاوة.

التوصيات: أما التوصيات التي يرى الباحث ضرورة الأخذ بها فهي كالآتي:

1. العناية باللغة العربية وعلومها، والدقة في انتقاء الألفاظ والمصطلحات، فأكثر أسباب الاختلاف كانت راجعة إلى اللغة.
2. النظر في مفاهيم الاجتهادات الخاطئة التي تعمل على تفريق صف المسلمين وتكفيرهم، وتساهم في تهيئة مناخ للتطرف الديني.
3. ردع الأفكار التي تحاول تزييف القرآن بالنسخ سواءً كانت مقصودةً أو غير مقصودةٍ، كنسخ القرآن بالسنة وبالإجماع وبالقياس، ثم ليتاح لهم المجال بنسخ القرآن بأي كلام، كالإنجيل.
4. الابتعاد عن العصبية المذهبية والفكرية، فكلها حدثت بعد وفاة الرسول ﷺ.

فهرس المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

1. ابن الجوزي (ت 597 هـ)، عبد الرحمن بن علي بن محمد، **نواسخ القرآن**، (تحقيق: أبو عبد الله العاملي السّلفي الداني بن منير آل زهوي)، شركه ابناء شريف الأنصاري، بيروت–لبنان، ط 1، 1422 هـ–2001م.
2. ابن الحاجب (ت 646 هـ)، عثمان بن عمر بن أبي بكر، **مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه (مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل)**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط. س).
3. ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، (تحقيق: نذير حمادو)، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، ط 1، 1427هـ–2006م.
4. ابن الساعاتي (ت 684 هـ)، مظفر الدين أحمد بن علي، **بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)**، **(تحقيق:** سعد بن غرير بن مهدي السلمي)، جامعة أم القرى، مكة–السعودية، (د. ط)، 1405 هـ–1985 م.
5. ابن السبكي (ت 771 هـ)، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، عالم الكتب، بيروت–لبنان، ط 1، 1419هـ–1999مر.
6. ابن السبكي (ت 771 هـ)، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، ط 2، 1413هـ–1993.، ج 10\ ص91.

7. ابن السبكي (ت 771هـ)، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، عالم الكتب، لبنان – بيروت، ط1، 1999م–1419هـ.

8. **ابن** السبكي (ت 771هـ)، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **معجم الشيوخ**، (تحقيق: بشار عواد، ورائد يوسف العنبكي، ومصطفى إسماعيل الأعظمي)، دار الغرب الإسلامي، 2004م، ط 1، ص 381.

9. ابن السبكي (ت 771هـ)، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **منع الموانع عن جمع الجوامع**، (تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري)، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في أصول الفقه، في قسم التحقيق، فرع الفقه والأصول، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1410هـ –1990م.

10. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، علق عليه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2003م–1424هـ، ط2.

11. ابن العماد الحنبلي (ت 1089 هـ)، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (تحقيق: محمود الأرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق–سوريا وبيروت–لبنان، ط 1، 1406 هـ–1986م.

12. ابن اللحام (ت 803 هـ)، علي بن محمد بن عباس، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق: محمد مظهربقا)، جامعة الملك عبد العزيز –مكة المكرمة، (د. ط. س).

13. ابن النجار (ت972 هـ)، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان، الرياض –السعودية، ط 2، 1418هـ–1997م.

14.ابن أمير حاج (ت 879 هـ)، محمد بن محمد بن محمد، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 2، 1403هـ–1983م.

15.ابن بدران (ت 1346 هـ)، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق: محمد أمين ضناوي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1417هـ–1996م.

16.ابن تغري بردي (ت 874 هـ)، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، (تحقيق: محمد محمد أمين)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط. س).

17.ابن تيمية (ت 652 هـ)، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، **المسودة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د. ط).

18.ابن تيمية (ت 652 هـ)، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية–السعودية، (د. ط)،1416هـ–1995م.

19.ابن حبان (ت 354 هـ)، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، (تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1، 1408هـ–1988م.

20.ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **إنباء الغمر بابناء العمر**، (تحقيق: حسن حبشي)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية–لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1389هـ–1969م، ج 1\ ص423.

21. ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، (تحقيق: محمد عبد المعيد ضان)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر آباد-الهند، 1392هـ-1972م، ط 2.

22. ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وعبد العزيز بن عبد الله بن باز)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1379هـ-1979م.

23. ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **لسان الميزان**، دائرة المعرف النظامية في الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط 2، 1390هـ-1971م.

24. ابن حجر الهيتمي (ت 974 هـ)، أحمد بن محمد بن علي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، حواشي وتحقيق، عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

25. ابن حزم (ت 456 هـ)، علي بن أحمد بن سعيد، **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه)**، (تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ-1984م.

26. ابن حزم (ت 456 هـ)، علي بن أحمد بن سعيد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، (د. ط. س).

27. ابن حزم (ت 456 هـ)، علي بن أحمد بن سعيد، **الأحكام في أصول الأحكام**، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

28. ابن حزم (ت 456 هـ)، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

29. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1421هـ–2001م.

30. ابن رافع (ت 774 هـ)، محمد بن هجرس، **الوفيات**، (تحقيق: صالح مهدي عباس، وبشار عواد معروف)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، 1402هـ، ط 1، (د. س).

31. ابن سيده (ت 458 هـ)، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

32. ابن عابدين (ت 1252 هـ)، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط 2، 1412هـ –1992م.

33. ابن عاشور (ت 1393 هـ)، محمد الطاهر بن محمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ–2004 م، (د. ط).

34. ابن عبدالبر (ت 463 هـ)، يوسف بن عبد الله بن محمد، **جامع بيان العلم وفضله**، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي)، مؤسسة الريان دار ابن حزم، بيروت–لبنان، 1424هـ–2003م، ط 1.

35. ابن عثيمين (ت 1421 هـ)، محمد بن صالح بن محمد، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، دار ابن الجوزي، الرياض–السعودية ط 1، 1428 هـ–2007م.

36. أبو الوفاء البغدادي (ت 513 هـ)، علي بن عقيل بن محمد، **الواضح في أصول الفقه**، (تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 1، 1420هـ–1999م.

37. ابن فارس (ت 395 هـ)، أحمد بن فارس بن زكرياء، **مجمل اللغة**، (تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 2، 1406هـ–1986م.

38. ابن فارس (ت 395 هـ)، أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1399 هـ –1979م، (د. ط)، ج 4\ ص 442. .

39. ابن قاضي شهبة (ت 851 هـ)، أبو بكر بن أحمد بن محمد، **طبقات الشافعية**، (تحقيق: الحافظ عبد العليم خان)، دار عالم الكتب، بيروت–لبنان، ط 1، (د. س).

40. ابن قدامة (ت 620 هـ)، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو)، عالم الكتب، الرياض–السعودية، ط 3، 1417هـ–1997م.

41. ابن قدامة (ت 620 هـ)، عبد الله بن أحمد بن محمد، **روضة الناظر وجنة المناظر** في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1423هـ–2002م.

42. ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1415هـ–1994م.

43. ابن ماجة (المتوفى: 273هـ)، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمَّد كامل قره بللي وعَبد اللّطيف حرز الله)، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ–2009م.

44. ابن ماجه (ت 273 هـ)، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله)، دار الرسالة العالمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1430هـ–2009م.

45. ابن مفلح (ت 768 هـ)، محمد بن مفلح بن محمد، **أصول الفقه**، (تحقيق: فهد بن محمد السَّدَحَان)، مكتبة العبيكان، جدة-السعودية، 1420هـ-1999م.

46. ابن منظور (ت711 هـ)، محمد بن مكرم بن على، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت-لبنان، ط 3، 1414هـ-1994م.

47. أبو الحسين البصري (ت 436 هـ)، محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، (تحقيق: خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1403هـ.

48. الباجي (ت 474 هـ)، سليمان بن خلف بن سعد، **الحدود في الأصول**، (تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ-2003م.

49. الباجي (ت 474 هـ)، سليمان بن خلف بن سعد، **أحكام الفصول**، (تحقيق: عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 2\ 1415هـ-1995م.

50. أبو بكر الرازي (ت 666 هـ)، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت-لبنان، ط5 ،1420هـ-1999م.

51. أبو عبد الله الحاكم (ت 933 هـ)، محمد بن عبد الله بن محمد، **المستدرك على الصحيحين**، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1411هـ-1990م.

52. أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، دار الحديث، القاهرة-مصر، ط 1، 1416هـ-1995م.

53. أحمد بهنسي (معاصر)، أحمد فتحي بهنسي، **القصاص في الشريعة الإسلامية**، دار الشروق، بيروت-لبنان، ط 5، 1409هـ-1989م 97.

54.الإسنوي (ت 772 هـ)، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، (تحقيق: محمد حسن هيتو)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1، 1400هـ–1980م.

55.الإسنوي (ت 772 هـ)، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1420هـ–1999م.

56.الأصفهاني (ت 749 هـ)، مود بن عبد الرحمن ابن أحمد، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: محمد مظهر بقا)، دار المدني، السعودية، ط 1، 1406هـ–1986م.

57.الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، محمد بن إدريس بن العباس، **الرسالة**، (تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب)، دار الوفاء، المنصورة –مصر، ط1، 1422هـ–2001م.

58.الآمدي (ت 631 هـ)، علي بن أبي علي بن محمد، **الأحكام في أصول الأحكام**، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت–لبنان ودمشق–سوريا، (د. ط. س).

59.أمير بادشاه (ت 972 هـ)، محمد أمين بن محمود، **تيسير التحرير**، دار الفكر، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

60.البابرتي (ت 786 هـ)، محمد بن محمود بن أحمد، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، (تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمرى وترحيب بن ربيعان الدوسري)، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض–السعودية، ط 1، 1426 هـ–2005م.

61.الباحسين (معاصر)، يعقوب بن عبدالوهاب، **أصول الفقه الحد والموضوعات والغاية**، مكتبة الرشد، الرياض–السعودية، (د. ط)، 1408هـ–1988م.

62.القاضي أبو الباقلاني (ت 403 هـ)، محمد بن الطيب بن محمد، **الانتصار للقرآن**، (تحقيق محمد عصام القضاة)، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، ط 1، 1422 هـ–2001م.

63. البخاري (ت **256 هـ**)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ-2001م.

64. البدخشي والأسنوي، محمد بن الحسن البدخشي وعبد الرحيم الأسنوي، **شرح البدخشي مع الإسنوي على المنهج الأصولي للبيضاوي**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهر-مصر، (د. ط. س).

65. بدران (معاصر)، بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه**، مطبعة دار التأليف، مصر، (د. ط)، 1962هـ.

66. البعلي (ت 728 هـ)، علي بن محمد بن عباس، **الاختيارات الفقهية**، الناشر مكتبة الرياض الحديثة، الرياض-السعودية، (د. ط. س).

67. البغدادي (ت 429 هـ)، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، ط 2، 1977م.

68. البيهقي (ت 458 هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، تحقبق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنات، ط 2، 1424هـ-2003م.

69. التفتازاني (ت 793 هـ)، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، القاهرة-مصر، (د. ط. س).

70. التفتازاني (ت 793 هـ)، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، (تحقيق: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1416 هـ-1996 م، ج 3\ ص 226.

71. تقي الدين (ت 832 هـ)، المكي الحسني الفاسي، **ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد**، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1410هـ–990م.

72. التهاوني (ت 1158 هـ)، محمد بن علي ابن القاضي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (تحقيق: علي دحروج)، مكتبة لبنان، بيروت–لبنان، ط1، 1416هـ–1996م.

73. الجرجاني (ت 816 هـ)، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، **(تحقيق:** نصر الدين تونسي)، شركة القدس للتصدير، القاهرة–مصر، ط 1، 1428هـ–2007م.

74. الجصاص (ت 370 هـ)، أحمد بن علي أبو بكر، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط 2، 1414هـ –1994م.

75. الجوهري (ت 393 هـ)، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ط 4، 1407هـ–1987م.

76. الجويني (ت 478 هـ)، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، (تحقيق: عبد العظيم محمود الديب)، الناشر الوفاء، المنصورة–مصر، (د. ط)، 1418هـ–1998م.

77. الجيزاني (معاصر)، محمد بن حسين بن حسن، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، دار ابن الجوزي، دمشق–سوريا، ط 5، 1427هـ.

78. الحجوي (ت 1376 هـ)، محمد بن الحسن بن العربيّ، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1416هـ–1995م.

79. الحسنات (معاصر)، أحمد إبراهيم حسن، **منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية–عمان، 2002م.

80. الحفناوي (معاصر)، محمد إبراهيم، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، (د. ط)، 1422 هـ –2002 م.

81. الحنفي (معاصر)، عبدالمنعم الحنفي، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**، دار الرشاد–القاهرة، ط 1، 1413هـ–1993م.

82. الخرشي (ت 1101 هـ)، محمد بن عبد الله، **شرح مختصر خليل للخرشي**، دار الفكر للطباعة، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

83. الخضير (معاصر)، عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح الورقات في أصول الفقه**، (د. ن. ط. س).

84. الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، أحمد بن علي بن ثابت، **الفقيه والمتفقه**، (تحقيق: عادل بن يوسف العزازي)، دار ابن الجوزي، الرياض–السعودية، ط2، 1421هـ–2000م.

85. الخطيب الشربيني (ت 977 هـ)، محمد بن أحمد الشافعي، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1415هـ–1994م.

86. خليفة (معاصر)، محمد رشاد خليفة، **مدرسة الحديث في مصر منذ سقوط بغداد الى نهاية القرن العاشر الهجري**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، (د. ن. ط. س).

87. الدارقطني (ت 385 هـ)، علي بن عمر بن أحمد، سنن الدارقطني، تخقيق: شعيب الارنؤوط وحسن عبدالمنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1، 1424هـ–2004م.

88. الذهبي (ت 748 هـ)، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **المعجم المختص بالمحدثين**، (تحقيق: محمد الحبيب الهيلة)، مكتبة الصديق، الطائف–السعودية، ط 1، 1408هـ–1988م.

89. الذهبي (ت 748 هـ)، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، القاهرة–مصر، ط 1، 1427هـ–2006م، ج 6\ ص 104.

90. الزاهدي (معاصر)، حافظ ثناء الله الزاهدي، **تلخيص الأصول**، مركز المخطوطات والثراث والوثائق – الكويت، ط 1، 1414 هـ-1994 م.

91. الزبيدي (ت 1205 هـ)، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس** من جواهر القاموس، (تحقيق مجموعة من المحققين)، (د. ط. س).

92. الزُرقاني (ت 1367 هـ)، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة-مصر، ط 3، (د. س).

93. الزركشي (ت 794 هـ)، محمد بن عبد الله بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (تحقيق: محمد محمد تامر)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د. ط)، 1421هـ،2000م.

94. الزركشي (ت 794 هـ)، محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان**، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، دمسق-سوريا، ط 1، 1376هـ-1957.

95. الزركشي (ت 794 هـ)، محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، (تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة-مصر، ط 1، 1418 هـ-1998م.

96. الزركلي (ت 1396 هـ)، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، ج 4، ص 302.

97. زكريا الأنصاري (ت 926 هـ)، زكريا بن محمد بن أحمد، غاية **الوصول في شرح لب الأصول**، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، (د. ط. س).

98. زكي الدين (معاصر)، زكي الدين شعبان، **أصول الفقه الإسلامي**، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي-لبيا، ط 1415،6هـ-1995م.

99. الزلمي (ت 2016 هـ)، مصطفى إبراهيم، **أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية**، دار نشر احسان، طهران–إيران، ط1، 1435هـ، 2014م.

100. الزلمي (ت 2016 هـ)، مصطفى إبراهيم، **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، طهران: دار نشر احسان، ط1، 1435هـ، 2014م.

101. الزلمي(ت 2016 هـ)، مصطفى إبراهيم، **التبيان في رفع غموض نسخ القرآن**، طهران: دار نشر احسان، ط1، 1435هـ، 2014م.

102. الزلمي، مصطفى إبراهيم، **مسيرة حياتي (كاروانى ژيانم)**، الكتاب باللغة الكوردية، ترجم هذه النصوص: علي عبدالقادر مصطفى، جامعة زاخو، دهوك–كوردستان العراق.

103. الزيات واخرون، إبراهيم مصطفى وأحمد عبد القادر وأحمد حسن الزيات ومحمد علي النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة–مصر، (د. ن. ط. س).

104. السبكي (ت 756 هـ)، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1416هـ–1995م.

105. السخاوي (ت 902 هـ)، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

106. السرخسي (ت 490 هـ)، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، دار المعرفة بيروت–لبنان، (د. ط. س).

107. السرخسي (ت 490 هـ)، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1414هـ–1993م.

108. السلمي (معاصر)، عياض بن نامي بن عوض، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض – السعودية، ط 1، 1426 هـ–2005 م.

109. السمعاني (ت 489 هـ)، منصور بن محمد بن عبد الجبار، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1418هـ–1997م.

110. السيد (معاصر)، محمد صالح محمد السيد، **مدخل إلى علم الكلام**، الطبعة، دار قباء، القاهرة–مصر، (د. ط)، 1421هـ–2001م.

111. السيناوني (ت 1347 هـ)، حسن بن عمر بن عبد الله ، **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1928م.

112. السيوطي (ت 911 هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر، **لب اللباب في تحرير الأنساب**، دار صادر، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

113. الشاطبي (ت 790 هـ)، إبراهيم بن موسى بن محمد، **الموافقات**، (تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان)، دار ابن عفان، الجيزة–مصر، ط 1، 1417هـ–1997م.

114. شمس الحق العظيم آبادي (ت 1319 هـ)، علي بن مقصود علي الصديقي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، دار الفكر، بيروت–لبنان، (د. ط)،141هـ–1995م.

115. الرملي (ت 1004 هـ)، محمد بن أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (تحقيق: أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي وأحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربي الرشيدي)، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط أخيرة، 1404هـ–1984م.

116. الشنقيطي (ت 1393 هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، **مذكرة في أصول الفقه**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة–السعودية، ط 5، 2001م.

117. الشهرستاني (ت 548 هـ)، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، **الملل والنحل**، (تحقيق: محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة – بيروت–لبنان، (د. ط)، 1404هـ–1984م.

118. الشهيدين (الشهيد الأول: ت 786هـ- الشهيد الثاني: ت 596 هـ)، محمد بن جمال الدين العاملي الشهيد الأول وزين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، (تحقيق: حسن بن محمد، مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم)، قم- ايران، ط 1، 1412هـ-1992م398.

119. الشوكاني (ت 1250 هـ)، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، (تحقيق أحمد عزو عناية)، دار الكتاب العربي دمشق، ط 1، 1419هـ -1999م.

120. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليمني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

121. الشيرازي (ت 476 هـ)، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، ط 3، 2003 م -1424 هـ.

122. الشيرازي (ت 476 هـ)، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، **طبقات الفقهاء**، (تحقيق: إحسان عباس)، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1970م.

123. الصاوي (ت 1241 هـ)، أحمد بن محمد الخلوتي، **بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي على الشرح الصغير)**، دار المعارف، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

124. صفوت، أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، (د. ط. س).

125. صفي الدين الهندي (ت 715 هـ)، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم، **نهاية الوصول في درأية الأصول**، (تحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح)، المكتبة التجارية، مكة-السعودية، ط 1، 1416هـ-1996م.

126. الصفدي (ت 764 هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، **أعيان العصر وأعوان النصر**، (تحقيق: علي أبو زيد، ونبيل أبو عشمة، ومحمد موعد، ومحمود سالم محمد)، دار الفكر المعاصر، بيروت–لبنان ودمشق–سوريا، ط 1، 1418هـ–1998م.

127. الصفدي (ت 764 هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، دار إحياء التراث، بيروت–لبنان، 1420هـ–2000م.

128. الطباطبائي (ت 1402 هـ)، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، صححه: حسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ط 1، 1418هـ–1997م.

129. الطبراني (ت 360 هـ)، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة–مصر، 1431هـ–2010.

130. الطوسي (ت460 هـ)، محمد بن الحسن بن علي، **التبيان في تفسير القرآن**، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت–لبنان، ط 1،1403 هـ–1983م.

131. الطوفي (ت716هـ)، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، **شرح مختصر الروضة**، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1407هـ –1987م.

132. عبدالعزيز البخاري (ت 730 هـ)، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، دار الكتاب الإسلامي، (د. ط. س)، ج 4\ ص 237.

133. عبدالقاد عودة (ت 1374 هـ)، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، دار الكاتب العربي، بيروت، (د. ط. س).

134. عبدالوهاب خلاف (ت 1375 هـ)، عبد الوهاب عبدالواحد مصطفى، **علم أصول الفقه**، دار القلم، بيروت–لبنان، ط 8، (د. س)، ص11، وأبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

135. عبيد الله المحبوبي (ت 719 هـ)، عبيد الله بن مسعود، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، (تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية)، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1416هـ–1996م.

136. عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ)، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف علم أصول الفقه**، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط 1، 1971م.

137. العطار (ت 1250 هـ)، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (د. ط. س).

138. العكبريّ (ت 428 هـ)، الحسن بن شهاب بن الحسن، **رسالة في أصول الفقه**، (تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر)، المكتبة المكية، مكة–السعودية، ط1، 1413هـ–1992م 53.

139. علاء الدين السمرْقندي (ت 450 هـ)، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، (تحقيق: محمد زكي عبد البر)، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة–قطر، ط 1، 1404 هـ–1984 م.

140. الخفيف (ت 1398 هـ)، علي محمد الخفيف، **الحق والذمة وتأثير الموت فيهما**، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، ط 1، 1431هـ–2010م.

141. عواجي (ت 1430 هـ)، غالب علي، **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها**، دار لينة، دمنهور–مصر، ط 3، 1418هـ–1998م 1017.

142. الغزالي (ت 505 هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى في علم الأصول**، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1413هـ–1993م.

143. فخر الدين الرازي (ت 606 هـ)، محمد بن عمر بن الحسن، **المحصول**، (تحقيق: طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط 1\ 1418 هـ –1997 م.

144. فخر الدين الزيلعي (ت 743 هـ)، عثمان بن علي بن محجن، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (تحقيق شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهر–مصر، ط 1، 1313هـ–1896م.

145. الفيروزآبادي (ت 817 هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 8، 1426هـ–2005م.

146. القاضي أبو يعلى (ت 458 هـ)، محمد بن الحسين بن محمد، **العدة في أصول الفقه**، أحمد بن علي بن سير المباركي، (د. ن)، ط 2، 1410هـ–1990م.

147. القرافي (ت 684 هـ)، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول**، (تحقيق: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي)، رسالة علمية، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة–السعودية،1421 هـ–2000 م.

148. القرافي (ت 684 هـ)، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **شرح تنقيح الفصول في علم الأصول**، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة–مصر، ط1، 1393 هـ–1973م.

149. **القرافي** (ت 684 هـ)، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة–مصر، ط 1، 1416هـ–1995م.

150. القرطبي (ت 671 هـ)، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن**، (تحقيق: هشام سمير البخاري)، دار عالم الكتب، الرياض–السعودية، (د. ط)، 1423هـ–2003م.

151. قلعجي (ت 1435 هـ)، محمد رواس قلعة جي، **موسوعة فقه ابن النخعي**، دار النفائس، بيروت–لبنان، ط 3، 1428هـ–2007م.

152. الكاساني (ت 587 هـ)، علاء الدين بن مسعود بن أحمد، **بدائع الصنائع**، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1402هـ،1982م.

153. الكفوي (ت 1094 هـ)، أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، (تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

154. الكلوذاني (ت 510 هـ)، محفوظ بن أحمد بن الحسن، **التمهيد في أصول الفقه**، (تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى–السعودية، ط 1، 1406 هـ –1985 م391.

155. المحلي (ت 864 هـ)، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، **شرح الورقات في أصول الفقه**، (تحقيق: حسام الدين بن موسى عفانة)، جامعة القدس، فلسطين، ط 1، 1420 هـ – 1999م.

156. محمد أبو زهرة (ت 1394 هـ)، محمد بن أحمد بن مصطفى، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

157. محمد أبو زهرة (ت 1394 هـ)، محمد بن أحمد بن مصطفى، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، (د. ط)، 1418هـ–1998م.

158. محمد عمارة (ت 1437 هـ)، محمد مصطفى، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق–القاهرة، ط 3، 1418هـ–1998م.

159. المرتضى (ت 1436 هـ)، المهدي لدين الله أحمد بن يحيى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار**، (تحقيق: محمد محمد تامر)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1422هـ–2001م.

160. المرداوي (ت 885 هـ)، علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، (تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح)، مكتبة الرشد، الرياض–السعودية، ط 1، 1421هـ–2000م.

161. المرداوي (ت 885 هـ)، علي بن سليمان بن أحمد، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، ط 2، (د. س).

162. مسلم (ت 261 هـ)،

163.

164. مسلم بن الحجاج بن مسلم ، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت–لبنان، (د.س).

165. مصطفى شلبي (ت 1419 هـ)، محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، (د. ط. س).

166. مصطفى شلبي (ت 1419 هـ)، محمد مصطفى شلبي، **المدخل في الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، (د. ط)، 1401هـ–1981م.

167. المغربي(معاصر)، علي عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة**، مكتبة وهبة، القاهرة–مصر، ط 1، 1406هـ–1986م.

168. مكي بن أبي طالب (ت 437 هـ)، مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، (تحقيق: أحمد حسن فرحات)، دار المنارة، القاهرة–مصر، ط 1، 1406هـ–1986.

169. المنياوي (ت 1431 هـ)، محمود بن محمد بن مصطفى، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، المكتبة الشاملة، مصر، ط 1، 1432 هـ-2011م

170. المنياوي (ت 1431 هـ)، محمود بن محمد بن مصطفى، **المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول**، (د. ن)، مصر، ط 2، 1432 هـ-2011م.

171. نادية العمري (معاصرة)، نادية شريف العمري، **النسخ في دراسات الأصوليين دراسة مقارنة**، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان 1405هـ-1985م، (د. ط).

172. النحاس (ت 338 هـ)، محمد بن أحمد بن إسماعيل، **الناسخ المنسوخ في القرآن الكريم**، (تحقيق محمد عبد السلام محمد)، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1408هـ-1988م.

173. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مراجعة وإشراف: مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 4، 1420هـ-1999م.

174. النسائي (ت 303 هـ)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **المجتبى من السنن (سنن النسائي)**، (تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، (د. ط)، 1406هـ-1986م.

175. النملة (ت 1435 هـ)، عبد الكريم بن علي بن محمد، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية**، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط 1، 1420هـ-1999م.

176. النملة (ت 1435 هـ)، عبد الكريم بن علي بن محمد، **تحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، دار العاصمة، الرياض-السعودية، ط 1، 1417هـ-1996م.

177. النملة (ت 1435 هـ)، عبد الكريم بن علي بن محمد، **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح**، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط1، 1420هـ-2000م.

178. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط 2، 1427هـ.

179. أبي زرعة (ت 826 هـ)، أحمد بن عبد الرحيم الكردي، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، (تحقيق: محمد تامر حجازي)، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 1، 1425هـ–2004م.

180. الزحيلي (ت 1438 هـ)، وهبة بن مصطفى الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط 1، 1406هـ–1986م.