



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٣٤٣٠

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى - مكة المكرمة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

قسم الدراسات العليا الشرعية - فقه وأصول

١٤٣٣ هـ

الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع وبعده
وأثر الاختلاف فيه في الفروع الفقهية

رسالة لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية

إعداد

الطالب / جميل يحيى خياط

إشراف

الدكتور / عثمان بن إبراهيم المرشد

١٤٣٣ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص الرسالة

موضوع هذه الرسالة كما يشير إليه العنوان يشمل آراء العلماء في حكم أفعال العباد قبل ورود الشرع ، وبعده فيما سكت عنه . ولقد تم ترتيب هذا الموضوع في هذه الرسالة على ثلاثة فصول وأحد عشر مبحثاً ، على ما قضت به طبيعة الموضوعات الفرعية فيه وتجانسها بعضها مع بعض .

فاختص الفصل الأول منها بموضوعات النظر والتدبير فيما حول الإنسان من وجوده وكائنه والاستدلال بذلك للتوصل إلى تفسير لما يحيط به من الكائنات وهذا الوجود الذي هو جزء منه ، وأقوال العلماء في وجوب هذا النظر وهذا التدبير من عدمه ، وهو - أي هذا النظر - مدخل طبيعي وتمهيدي لقضايا الإيمان بالله ومعرفة الخالق سبحانه وتعالى وتوحيده في الألوهية والصفات وعمماً إذا كان العقل حجة لله على الناس قبل الرسل في هذا الإيمان أو ليس بحجة ، وهل يحسن هذا العقل ويُقْبَح ويبيح ويُحظر قبل الشرع ، وعماً إذا كان يترتب على هذا التحسين والتقبيح حساب أو عقاب أو استحقاق ذلك عقلاً .

واشتمل الفصل الثاني على أقوال العلماء في حكم الأصل في أفعال العباد والمعاملات بعد ورود الشرع فيما سكت عنه الشارع ، ويدخل في هذا مسائل الاستصحاب وهل على النافي دليل .

واشتمل الفصل الثالث وهو الأخير على مسائل التطبيقات الفرعية في الاستصحاب ومفهوم المخالفة والمسكوت عنه من العقود وبيان أثر اختلاف العلماء في الأصول على هذه الفروع .

عميد كلية الشريعة والدراسات

الإسلامية

المشرف

الطالب

١٤٢١/٢/٢٤

جميل يحيي خياط / د/ عثمان بن إبراهيم المرشد / الاستاذ د./ محمد بن علي العقلا

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد :

فهذه رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه ،
وموضوعها هو : " الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع وبعده وأثر الخلاف فيه
في الفروع الفقهية " . وهو موضوع من المواضيع المشتركة بين أصول الفقه
والعقيدة . أما ارتباطه بأصول الفقه فلأن جزء من تعريف الحكم الشرعي
متعلق بالحاكم وهو الله سبحانه وتعالى . ومن هذا الجزء كانت مباحث الإيمان
بالله قبل ورود الشرع واستحقاق الثواب عليه أو استحقاق العقاب على الكفر
ومسائل التحسين والتفبيح العقليين ، وهذه كلها من متعلقات العقيدة . ثم يتفرع
على ما ذكر مسائل هي من أصول الفقه مثل البراءة الأصلية والأفعال
الاختيارية قبل ورود الشرع والاستصحاب ونحو ذلك .

ولقد واجهت بعض الصعاب فيما يتعلق بمباحث الشق
الأول من الموضوع - المتعلق بالعقيدة - لاشتماله على كثير من مسائل علم
الكلام ، ولم يكن بد من الخوض فيها لكونها أصلاً من أصول الفقه ، على ما
درج عليه الأصوليون من اعتبارها ضمن مقدماته الأساسية التي تسبق الكلام
فيه ، فضلاً عن أن هذه المباحث هي جزء من خطة الرسالة المعتمدة فوجب
السير عليها بقدر الإمكان .

وقد احتوت خطة الرسالة على ثلاثة فصول وأحد عشر
مبحثاً على النحو التالي :

الفصل الأول : في بيان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع ،
وتحتة أربعة مباحث .

المبحث الأول : في الأقوال الواردة في أول ما يجب على المكلف .
المبحث الثاني : في القول بأن الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب بالعقل قبل
ورود الشرع .

المبحث الثالث : في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح .
المبحث الرابع : في بيان الخلاف في استلزام حسن الأفعال أو قبحها ترتب
ثواب أو عقاب عليها

الفصل الثاني : في بيان الأصل في الأفعال بعد ورود الشرع ، وتحتة
أربعة مباحث :

المبحث الأول : في طرق معرفة الأحكام الشرعية .
المبحث الثاني : في الاستصحاب .
المبحث الثالث : هل على النافي دليل ؟..
المبحث الرابع : هل يجوز تفويض النبي لاختيار الحكم ؟..

الفصل الثالث : في التطبيقات على الفروع الفقهية ، وتحتة ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في مسائل مفهوم المخالفة .
المبحث الثاني : في مسائل الاستصحاب .
المبحث الثالث : في مسائل المسكوت عنه من المعاملات .

وفيما يتعلق بالمنهج المتبع في كتابة هذه الرسالة فهو يتلخص فيما يلي :

أولاً : الالتزام بخطة الرسالة المعتمدة بقدر الإمكان .

ثانياً : النقل في المسائل الخلافية للأقوال عن مصادر أصحابها مباشرة كلما كان ذلك ممكناً ، مع التوثيق لها . وقد أعددت فهرساً خاصاً للمنقولات ضمن فهارس الرسالة مرتباً وفق الحروف الأبجدية لأسماء الأعلام المنقول عنهم مشتملاً على النصوص والتوثيق لها .

ثالثاً : الالتزام بنمط واحد في ترتيب عناصر المسائل من العرض للمسألة والأقوال فيها والأدلة عليها والمناقشة والترجيح كلما كان ذلك ممكناً .

رابعاً : الترجمة للأعلام والتخريج للأحاديث .

خامساً : في حالة تعدد الأدلة في المسألة الواحدة فإن النقولات تتعدد عن أصحاب القول الواحد تبعاً لذلك ، ولهذا ثقلت بعض أجزاء الرسالة عن غيرها .

سادساً : الاختصار بقدر الإمكان مع عدم الإخلال بمستلزمات البيان .

وواجب عليّ في هذا المقام أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء العطر لسعادة الدكتور / عثمان بن إبراهيم المرشد الذي تولى توجيهي والإشراف على هذه الرسالة منذ مراحلها الأولى في اختيار الموضوع حتى نهايتها ، فله الشكر والثناء الحسن وحسن الجزاء عند الله سبحانه وتعالى .

الفصل الأول

في بيان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع
وتحتة أربعة مباحث

المبحث الأول : في الأقوال الواردة في أول ما يجب على المكلف .

المبحث الثاني : في القول بأن الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب
بالعقل قبل ورود الشرع .

المبحث الثالث : في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح .

المبحث الرابع : في بيان الخلاف في استلزام حسن الأفعال أو قبحها
ترتب ثواب أو عقاب عليها .

المبحث الأول

في الأقوال في أول ما يجب على المكلف
وتحتة أربعة مطالب

المطلب الأول : في التعريفات لمصطلحات ذات علاقة بهذا الفصل .

المطلب الثاني : في الطريق الموصّل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى .

المطلب الثالث : هل يجب النظر والاستدلال لمعرفة الله سبحانه وتعالى.

المطلب الرابع : هل النظر هو أول ما يجب على المكلف ..؟

المطلب الأول : في التعريفات لمصطلحات ذات علاقة بهذا الفصل

الواجب في اللغة :

الواجب في اللغة مشتق من الوجوب وهو السقوط والوقوع . قال ابن منظور^(١) في لسان العرب : " وأصل الوجوب : السقوط والوقوع . ووجب الميت إذا سقط ومات . ويقال للقتيل واجب . قال قيس بن الخطيم :

أطاعت بنو عوف أميراً نهاهم ... عن السلم حتى كان أول واجب

وقوله تعالى : " فإذا وجبت جنوبها .. " ^(٢) : قيل معناه سقطت جنوبها إلى الأرض ؛ وقيل خرجت أنفها فسقطت هي " ^(٣) اهـ . وقيل أيضاً أن الواجب بمعنى الثابت .

الواجب في الاصطلاح :

عرفه البيضاوي^(٤) بأنه " الذي يُذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً " ^(٥) اهـ . قال الإسنوي^(٦) في الشرح : " فقوله الذي يُذم - أي الفعل -

(١) هو محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأفرقي المصري صاحب لسان العرب اختصر كثيراً من كتب الأدب المطولة كالأغاني وتاريخ دمشق . ولد سنة ٦٣٠هـ . ومات سنة ٧١١هـ . - لسان

العرب ١ / ٤ ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٠٠هـ . ط ١

(٢) سورة الحج ، الآية ٣٦

(٣) محمد بن مكرم بن منظور ، " لسان العرب " ، ١ / ٧٩٤ - ب / و

(٤) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي نسبة إلى بيضاء قرية من قرى شيراز . لم يعرف مولده ، وكان إماماً في أصول الفقه ، أشهر كتبه فيه منهاج الوصول إلى علم الأصول الذي تعاقبت عليه الشروحات من أشهرها شرح الإسنوي . توفي في تبريز سنة ٦٨٥هـ . طبقات الشافعية للسبكي ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو ٥٩ / ٥ طبعة سنة ١٣٨٣هـ .

(٥) جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي ، " نهاية السؤل شرح منهاج الأصول " ، ١ / ٧٣

... وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ... والمراد بقولنا يُذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقِصاً وملوماً بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم إلى حد يصلح لترتيب العقاب " (١) اهـ.

فخلاصة كلام الإسنوي في الشرح أن ماهية الوجوب قد تتحقق بلا ترتب عقاب على الترك ، لجواز العفو كما قال . وهذا المعنى هو أيضاً ما نص عليه الرازي (٢) في التفسير بقوله : " ... إن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب ، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب " (٣) اهـ. وهذا أيضاً ما نص عليه في المحصول (٤) وهو قول الغزالي (٥) في المستصفي (٦) والآمدي (٧) في

- (٥) جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي ، " نهاية السؤل شرح منهاج الأصول " ، ٧٣/١
- (٦) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي ، ولد سنة ٧٠٤ هـ بإسنا ، قرية من قرى مصر . له مصنفات كثيرة منها الأشباه والنظائر في فقه الشافعية والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ونهاية السؤل في شرح منهاج الأصول وغيرها . توفي سنة ٧٧٢ هـ . عن شذرات الذهب ٢٢/٦ ؛ الفتح المبين ١٩٣/٢
- (١) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ٧٤/١
- (٢) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي نسبة إلى بلاد الري ، ولقبه فخر الدين . ولد بالري سنة ٥٤٤ هـ . ثم رحل إلى خوارزم وخراسان ثم استقر في هراة وكان إماماً في الفقه وأصوله وله من المصنفات الشيء الكثير من أشهرها التفسير الكبير والمحصل والمحصل في أصول الفقه ، . توفي سنة ٦٠٦ هـ . بمدينة هراة . عن الفتح المبين في طبقات الأصوليين ٥٠-٤٨/٢
- (٣) محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، " التفسير الكبير " ، ١٧٣/٢٠
- (٤) الرازي ، " المحصول في أصول الفقه " ، ٩٥/١
- (٥) هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام وكنيته أبو حامد ، ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ . وكان إمام زماته في علوم الدين بعد وفاة شيخه إمام الحرمين الجويني . تنقل بين طوس مسقط رأسه ونيسابور وبغداد والحرمين والشام وبيت المقدس في التدريس ونشر العلم . من أشهر مصنفاة في أصول الفقه " المستصفي " و " المنحول " ، وفي العلوم الأخرى " إحياء علوم الدين " ، وكثير غيرها ، توفي بمسقط رأسه طوس سنة ٥٠٥ هـ . الفتح المبين ٨/٢
- (٦) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ٢٨/١
- (٧) هو علي بن أبي محمد بن سالم لقبه سيف الدين وكنيته أبو الحسن . ولد في آمد ، بلدة من ديار بكر سنة ٥٥١ هـ . وقد نشأ حنبلياً ثم تمذهب بالمذهب الشافعي ، أشهر مؤلفاته في

أصول الأحكام ، إلا أن عدم الأمن من العقاب عنده - أي عند الآمدي - شرط في تحقيق ماهية الوجوب كما قاله بالنص التالي : " فلازمه - أي الواجب - عدم الأمن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمُحَرَّمِ دونه " (١) اهـ. وهذا لا يتعارض مع ما قاله الرازي والغزالي وغيرهم من أن ماهية الوجوب قد تتحقق مع عدم تحقق العقاب لاحتمال العفو .

وقد نسب الآمدي في الأحكام إلى المعتزلة هذا التعريف للواجب بقوله : " وإن ترجح - أي الفعل - فعله على تركه فإن لحقه الذم بتركه سمّوه - أي المعتزلة - واجباً سواء كان مقصوداً لنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المفضي إلى معرفة الله تعالى " (٢) اهـ. وزاد القاضي عبد الجبار الهمداني (٣) في المغني قوله : " وإن كنا قد بينا أن فعل الثواب يُعلم بالعقل وأنَّ فعل العقاب لمستحقه لا يُعلم إلا بالسمع لتجويز إسقاطه وغفرانه من جهة العقول " (٤) اهـ. وقال أيضاً في موضع آخر : " فإن قال - قائل - إن من جهة العقل لا يُعرف أنه سيعاقب لا محالة ويُعرف من جهة السمع . قيل له : إنه لا يجوز أن يُعلم بالسمع إلا أنه تعالى سيفعل ما يستحقه ، لأنه من جهة العقل يجوز أن يزيل العقاب ويسقط " (٥) اهـ.

الكلام وغيرها . توفي سنة ٦٣١ هـ . بدمشق . الفتح المبين ٥٨/٢ ؛

(١) سيف الدين الآمدي ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ٨٦/١ ،

(٢) المرجع السابق ، ٨٦/١

(٣) هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الخليل الهمداني ، نسبة إلى همدان من مدن خراسان ،

وقيل بل هو من قبائل همدان باليمن . لم يذكر تاريخ مولده في عامة كتب التراجم غير أن عمر

رضا كحالة ذكر أنه ولد سنة ٣٥٩ هـ . لكن هذا التاريخ لا يتفق مع ما اشتهر أنه توفي سنة

٤١٥ هـ . عن عمر جاوز التسعين . عاصر دولة بني بويه في العراق ، واشتهر بأنه شيخ

الاعتزال وإمامه في زمانه . من أشهر مؤلفاته - وهي التي حفظت أكثر أقوال المعتزلة - شرح

الأصول الخمسة والمغني في العدل والتوحيد والمحيط بالتكليف . معجم المؤلفين ٧٨/٥ ؛

الأعلام للزركلي ٢٧٣/٣

(٤) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " المغني في العدل والتوحيد " ، ٢٤/١٧ ،

(٥) المرجع السابق ، ٩٤/١٥

وهذا القول الذي ذكره القاضي عبد الجبار إنما هو على خلاف ما نسبه جلال الدين المحلي^(١) إلى المعتزلة في شرحه على جمع الجوامع من أن العقاب عندهم " لا يتخلف " ^(٢) ، كما قاله . بل إن تعريف الواجب عند المعتزلة لم يرد فيه ذكر العقاب أصلاً كما نص عليه القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بالتالي : " الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم " ^(٣) اهـ . واقتصر في التعريف على ذكر الذم على الترك دون ذكر الثواب على الفعل لأنه . كما قال - : " إنما يُعتبر في الحد ما به يتبين المحدود من غيره ، والواجب إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا - أي استحقاق الذم على الترك - فيجب الاقتصار عليه " ^(٤) اهـ .

ولابن تيمية في هذه المسألة تفصيل غير الذي ذكره القاضي عبد الجبار والغزالي والآمدي والرازي ، حيث ذكر في الفتاوى أن للعقاب أنواع يجوز مع إسقاط بعضها أن تتحقق ماهية الوجوب ، ونص عبارته هو : " وقد تنازع الناس في الوجوب والتحريم هل يتحقق بدون العقاب على الترك ؟ على قولين : قيل لا يتحقق ، فإنه إذا لم يعاقب كان كالمباح . وقيل يتحقق ، فإنه لا بد أن يذم وإن لم يعاقب . وتحقيق الأمر أن العقاب نوعان : نوع بالآلام . فهذا قد يسقط بكثرة الحسنات . ونوع بنقص الدرجة وحرمان ما كان يستحقه ، فهذا يحصل إذا لم يحصل الأول " ^(٥) اهـ .

وما تقدم ذكره من تعريف الواجب هو الذي عليه الجمهور . والحنفية يخصون الواجب بما ثبت من الأحكام بدليل ظني ، وما ثبت منها

(١) هو محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي ، ولد بالقاهرة سنة ٧٩١هـ . وتوفي بها سنة

٨٦٤هـ . من أشهر مؤلفاته شرحه على جمع الجوامع للسبكي في أصول الفقه ونصف تفسير

الجلالين والآخر للسيوطي . الفتح المبين ٤٠/٣

(٢) جلال الدين المحلي ، " شرح جمع الجوامع " ، ٨٤/١

(٣) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ٣٩-٤٠

(٤) المرجع السابق ، ٤٠

(٥) ابن تيمية ، " الفتاوى الكبرى " ، ٦٨٦/١١

بدليل قطعي فهو الفرض ، كما ذكره ابن عبد الشكور^(١) في مسلم الثبوت^(٢) والمطيعي^(٣) في حاشيته على نهاية السؤل^(٤) وعلاء الدين البخاري^(٥) في شرحه على أصول البزدوي^(٦) في كشف الأسرار^(٧) ، ولذلك عرفه الشريف الجرجاني^(٨) في التعريفات بأنه : " عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم كخبر الواحد ، وهو يثاب بفعله ويستحق بتركه العقوبة . وجاحد الواجب يضل ولا يكفر " ^(٩) اهـ. وقال أيضاً أبو البقاء الكفوي^(١٠) ، أن الواجب في اصطلاح الحنفية هو : " شريعة ما ثبت بدليل فيه شبهة " ^(١١) اهـ.

(١) هو محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ، قاض من الأعيان من أهل " بهار " بالهند ، ولي قضاء لكنو ، ثم حيد آباد . من أشهر مؤلفاته مسلم الثبوت ، توفي سنة ١١١٩ هـ. عن

الأعلام للزركلي ٢٨٣/٥ ؛ والفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٢٢/٣

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٥٨/١

(٣) هو محمد بخيت بن حسن المطيعي الحنفي ، ولد عام ١٢٧١ هـ. في قرية المطيعة بمحافظة أسيوط بمصر ، تولى عدة مناصب قضائية منها المفتي العام ، وله العديد من المؤلفات بلغت ٢٣ مصنفاً كما ذكرها د. شعبان محمد إسماعيل في رجال أصول الفقه (٦٢١) ، من أهم هذه المؤلفات : سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ، توفي سنة ١٣٥٥ هـ. الفتح المبين ٥٦٨/٣ ؛ معجم المؤلفين ٩٨/٩

(٤) محمد بخيت المطيعي ، " سلم الوصول لشرح نهاية السؤل " ، مطبوع مع " نهاية السؤل " ، ٧٦/١

(٥) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري علاء الدين الفقيه الأصولي الحنفي المتوفى سنة ٧٣٠ هـ. من أشهر كتبه " كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي " وهو قد طبع عدة مرات كان آخرها سنة ١٤١٤ هـ. طبعه دار الكتاب العربي بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي . معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (٢٤٢/٥) .

(٦) هو علي بن محمد بن الحسين البزدوي ، فقيه وأصولي من أعيان الحنفية ، من بزدة وهي قلعة بقرب نسف . من مؤلفاته كنز الوصول إلى معرفة الأصول وله تفسير للقرآن . ولد سنة ٤٠٠ هـ. وتوفي سنة ٤٨٢ هـ. عن الفوائد البهية ، ١٢٤ ؛ والجواهر المضية ٣٧٢/١ ؛ الفتح المبين ٢٨٦/١

(٧) علاء الدين البخاري ، " كشف الأسرار " ، ٢٠٨/١

(٨) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني . ولد بجرجان سنة ٥٧٤ هـ. وتعلم لقطب الدين الشيرازي ، وكان معاصراً لسعد الدين التفتازاني . من أشهر مصنفاًه التعريفات وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب والتوضيح شرح به التنقيح وحاشية على التلويح في الأصول . توفي سنة ٨١٦ هـ. . الفتح المبين ٢٠/٣

(٩) الشريف الجرجاني ، " التعريفات " ، ٢٤٩

(١٠) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي . ولد في قرية (كفا) بالقرم سنة ١٢٠٨ هـ. وتفقه على المذهب الحنفي وشغل منصب القضاء في الأستانة إبان الدولة العثمانية ،

التكليف .. في اللغة :

هو : " إلزام ما فيه مشقة " (١) . وقال ابن منظور في لسان العرب : " .. وكلفه تكليفاً أي أمره بما يشق عليه . وتكلف الشيء تجشمته على مشقة على خلاف عادتك . قال ابن سيده (٢) : " كلف الأمر وكلفه تجشمه على مشقة وعسر " (٣) . اهـ .

والتكليف .. في الاصطلاح :

هو : " إلزام مقتضى خطاب الشرع " ، كما ذكره ابن النجار (٤) في شرح الكوكب المنير . قال : " فيتناول الأحكام الخمسة : الوجوب والندب الحاصلين عن الأمر ، والحظر والكراهة الحاصلين عن النهي ، والإباحة الحاصلة عن التخيير ، إذا قلنا أنها من خطاب الشرع ، ويكون معناه

ثم عين قاضيا في القدس وتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ . من أشهر مؤلفاته " الكلبيات " . معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (٣١/٣) .

(١١) أبو البقاء الكفوي ، " الكلبيات " ، ٩٣٠ .

(١) القاموس المحيط ١٩٢/٣ ؛ المصباح المنير ٦٥١/٢

(٢) هو علي بن أحمد بن سيده اللغوي الأندلسي الضرير . قال القاضي الجبائي : كان - ابن سيده - مع إتقان العلم الأدبي والعربية متوفراً على علوم الحكمة وألف فيها تأليفات كثيرة ولم يكن في زمنه أعلم بالنحو واللغة والأشعار وأيام العرب وما يتعلق بعلمها . مات بالأندلس سنة ٥٨٠هـ . عن ستين سنة . معجم الأدباء ٢٣١/١٢ ؛ وفيات الأعيان ٣٣٠/٣ ؛ الأعلام للزركلي ٢٦٣/٤

(٣) كما نقله ابن منظور عن ابن سيده في " لسان العرب " ، ٣٠٧/٩ - ف/ك

(٤) هو الفقيه والأصولي الحنبلي محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز الفتوح المصري الشهير بابن النجار . ولد بمصر سنة ٨٩٨هـ . وتوفي بها سنة ٩٧٢هـ . من أشهر مؤلفاته " منتهى الإيرادات " في الفقه الحنبلي و " الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير " ، وأصله كتاب " تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول " للمرداوي صاحب " الإصناف في الراجح من الخلاف " في فقه الحنابلة . معجم المؤلفين ٢٧٦/٨ .

في المباح وجوب اعتقاد كونه مباح " (١) اهـ. وقال الجويني (٢) في الكافية :
 " وأما التكليف فحده على موافقة اللسان : ما على المخاطب فيه كلفة . وقيل
 : هو ما استحق لمخالفته عقاب . دخل فيه الواجب والمحذور والمندوب
 والمباح " (٣) اهـ. وقال الشريف الجرجاني في التعريفات أن التكليف هو :
 إلزام الكلفة على المخاطب " (٤) اهـ. وقال نحواً من ذلك أبو البقاء الكفوي في
 الكليات (٥) ، وهي مطابقة للتعريف اللغوي .

الاعتراضات الواردة على التعريف :

جاء في شرح الكوكب المنير ما نصه : " ... - و - من
 شرطه - أي شرط التكليف - أيضاً أن يعلم المكلف - أنه - أي الفعل - مأمور به و
 - أنه - من الله تعالى - وإلا لم يتصور منه قصد الطاعة - فلا يكفي مجردة - أي
 مجرد حصول الفعل منه من غير قصد الامتثال بفعله لقوله عليه الصلاة والسلام
 : إنما الأعمال بالنيات (٦) " (٧) اهـ.

(١) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٤٨٣/١ .

(٢) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني نسبة إلى جوين مسقط رأسه
 بنيسابور . ولد سنة ٤١٩ هـ . ورحل إلى بغداد والحجاز وجاور الحرمين نحو أربعة أعوام . من
 أشهر تلاميذه الإمام الغزالي وأبو الحسن الطبري المعروف بالكيا الهراسي . له من المؤلفات في
 أصول الفقه " البرهان " و " الإرشاد " و " الورقات " ، وله أيضاً " النهاية " في الفقه و " الشامل " في
 أصول الدين ، ومصنفات أخرى كثيرة . توفي رحمه الله بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ . عن الفتح
 المبين ج ٢ ، ص ٢٧٣

(٣) إمام الحرمين الجويني ، " الكافية في الجدل " ، ٣٥ ،

(٤) الشريف الجرجاني ، " التعريفات " ، ٦٥ ،

(٥) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٢٩٩ ،

(٦) أخرجه البخاري في أول كتاب بدء الوحي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر ابن
 حجر العسقلاني رحمه الله في فتح الباري ، ج ١ ، ص ١٨ ، أن هذا الحديث رواه البخاري في
 كتاب الإيمان بلفظ " الأعمال بالنية " ، وفي كتاب النكاح بلفظ " العمل بالنية " .

(٧) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٤٩١/١

وقال البيضاوي في المنهاج أيضاً : " ... فإن الإتيان بالفعل امتثالاً يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام : إنما الأعمال بالنيات " (١) اهـ. ولذلك قال - البيضاوي - في مسألة تكليف الغافل : " .. لا يجوز تكليف الغافل ... ونوقض بوجوب المعرفة ... وردَّ بأنه مستثنى " (٢) اهـ.

فعند القائلين بأن طريق إيجاب المعرفة بالله سبحانه وتعالى إنما هو السمع - وهم عامة الأشاعرة - فإنه يتفرع على هذا أن يكون توجيه الأمر للمكلف العارف بالله سبحانه وتعالى إنما هو من باب تحصيل الحاصل ، وتوجيهه إلى من لا يعرف الله سبحانه وتعالى يكون من باب تكليف الغافل ، وكلاهما مردود عندهم .

قال الإيجي (٣) في المواقف : " المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً ، وأختلف في طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع (٤) وعند المعتزلة العقل . أما أصحابنا فلهم مسلكان : الأول : الاستدلال بالظواهر ... والثاني ، وهو المعتمد : أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وعليه إشكالات منها : إيجاب معرفة الله تعالى إما للعارف وهو تحصيل حاصل أو لغيره وهو تكليف الغافل " (٥) اهـ.

(١) ينظر متن المنهاج للبيضاوي في " نهاية السؤل " للإسنوي ، ٣١٥/١

(٢) المرجع السابق ، ٣١٥/١

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الملقب بعضد الدين . ولد بإيج وهي بلدة من شيراز ونشأ بها ، ولم يعرف تاريخ مولده . أشهر تلاميذه التفتازاني صاحب شرح حاشية الإيجي على مختصر ابن الحاجب . له مصنفات عديدة في علم الكلام وأصول الفقه منها شرحه لمختصر ابن الحاجب في الأصول والمواقف ومختصر المواقف وأشرف التاريخ والفوائد الغيائية . توفي سنة ٧٥٦هـ . عن الفتح المبين في طبقات الأصوليين ج ٢ ، ص ١٧٣

(٤) لكن ابن التجار نقل في شرح الكوكب المنير (٣١٠/١) عن الشيرازي أن الأشعرية يقولون أن وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى بالعقل والسمع .

(٥) عضد الدين الإيجي ، " المواقف في علم الكلام " ، ٢٨ ،

وقال السبكي ^(١) في الإبهاج تعليقا على كلام البيضاوي : " قوله : لا يكفي مجرد الفعل ... لما ثبت من قوله عليه الصلاة والسلام : " إنما الأعمال بالنيات " ^(٢) ، وقد نقض الخصم هذا الدليل بوجود معرفة الله فإنها واجبة ولا يمكن أن يكون وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل ، وإذا كان قبل حصولها استحالة معرفة هذا الأمر ، لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو غافل عنه . وأجاب المصنف - أي البيضاوي - بأنه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه يخصه ، وقد ضعف هذا الجواب بأن النقض ، ولو بصورة - واحدة - ، قادح في الدليل . " ^(٣) اهـ .

وقال الإسنوي في نهاية السؤل : " وقوله : ونوقض بوجود المعرفة ... أي هذا منتقض بوجود معرفة الله ، وتقريره من وجهين : أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر ، وذلك لأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز - هذه عبارة الإسنوي - أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله ، وحينئذ فيستحيل الإطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه . والجواب - عن هذا الإشكال - أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه " ^(٤) اهـ . لكن المطيعي في تعليقاته على شرح الإسنوي اعترض على هذا الاستثناء بقوله : " ... والمدعى أن فهم المكلف الخطاب شرط التكليف إلا في أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى ... وأما القول باستثناء المعرفة من القاعدة فهو باطل لأن القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء " ^(٥) اهـ .

(١) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي ، ولد سنة ٦٨٣هـ . بقرية سبك بمصر ، وهو والد تاج الدين السبكي صاحب " طبقات الشافعية " و " جمع الجوامع " ، وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام والحرمين وولي القضاء في دمشق سنة ٧٣٩هـ . ثم عاد إلى مصر ومات فيها سنة ٧٥٦هـ . من أشهر مؤلفاته " الإبهاج في شرح المنهاج " للبيضاوي . الأعلام للزركلي ٤/ ٣٠٢ ؛

الفتح المبين ١٧٥/٢

(٢) تقدم تخريجه في ص ١٠ من هذه الرسالة

(٣) علي بن عبد الكافي السبكي ، " الإبهاج في شرح المنهاج " ، ١٥٥/١ ،

(٤) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ٣٢٠/١ ،

(٥) المطيعي ، في حاشيته على نهاية السؤل ، ٣٢١/١ ،



بقي أن ما ذكره الإيجي في المواقف من أن وجوب معرفة الله تعالى ثابت عند المعتزلة عقلاً فيه أن هذا القول سالم من المعارضة والاشكالات الواردة على القول بثبوتها بالسمع . قال القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة : " وإذ قد عرفت ذلك فأعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل " (١) اهـ . فلعله من الراجح إذا أنه لا يتحقق معنى للتكليف قبل ورود الشرع إلا التكليف العقلي ، لِمَا ورد على القول بالتكليف بالسمع من اعتراضات ، والله أعلم .

الإيمان :

أولاً : في اللغة

قال ابن منظور في لسان العرب : الإيمان : ضد الكفر . والإيمان : بمعنى التصديق ، ضده التكذيب . يُقال : آمن به قوم وكذب به قوم . ابن سيده : ... وآمن بالشيء : صدقه وأمن كذب من أخبره . وخذ الزجاج الإيمان فقال : الإيمان إظهار الخضوع والقبول للشرعية ولما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم ، واعتقاده وتصديقه بالقلب ، فمن كان على هذه الصفة فهو مؤمن مسلم غير مرتاب ولا شاك ... وفي التنزيل العزيز : وما أنت بمؤمن لنا ؛ أي بمصدق . والإيمان التصديق . واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق . قال تعالى : " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " (٢) ... والإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي صلى

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ٨٨ ،

(٢) سورة الحجرات ، الآية رقم ١٤

الله عليه وسلم ... فإن كان مع الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان " (١) اهـ.

ثانياً : في العرف

ذكر الكفوي في الكليات أن الإيمان - عرفاً - هو : " الاعتقاد الزائد على العلم " (٢) اهـ. ولكن هذا التعريف يخالفه تعريف العلم بأنه الاعتقاد بالشيء على ما هو عليه ، كما ذكره ابن السمعاني (٣) في قواطع الأدلة (٤) ، فلا يكون هناك فرق بين الاعتقاد والعلم ، إذ أن من علم الشيء يقيناً أصبح لديه هذا العلم من الضروريات التي لا يملك لها دفعا عن نفسه ، وإنكارها - حينئذٍ - إنما يصبح من باب الجحود بعد الاستيقان ، كما قال ابن الهمام (٥) في التحرير . وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير تعليقا على

(١) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ٢١/١٣ - ن/أ

(٢) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٢١٢

(٣) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد أبو المظفر بن السمعاني ، نسبة إلى سمعان وهي بطن من تميم . ولد سنة ٢٦٤ هـ . ونشأ في دار علم بمرور حيث كان أبوه قاضيا فيها ، وتلمذ في مقتبل حياته على مشايخ الحنفية ، وهو مذهب أسرته وبلده . ثم رحل إلى بغداد والتقى بأبي إسحاق الشيرازي وابن الصباغ وتحول إلى المذهب الشافعي بعد مناظرات معهما . له مؤلفات شتى أشهرها " قواطع الأدلة " في أصول الفقه ، طبع حديثا (١٤١٨ هـ) بتحقيق محمد حسن الشافعي في مجلدين ، وله أيضا الأوسط والبرهان وكلاهما في علم الخلاف ومنهاج أهل السنة وغيرها . توفي رحمه الله سنة ٤٨٩ هـ . بمرور مسقط رأسه . الفتح المبين ٢٧٩/١

(٤) أبو المظفر السمعاني ، " قواطع الأدلة " ، ٢٢/١

(٥) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المشهور بابن الهمام . ولد سنة ٧٩٠ هـ . في الإسكندرية ونشأ يتيما إذ توفي والده وهو في العاشرة إلا أن جدته بعثت به إلى العكبري فقيه الإسكندرية فحفظ القرآن الكريم ثم قدمت به إلى القاهرة حيث أخذ من شيوخها شتى العلوم وتمذهب على المذهب الحنفي إلا أنه بعد العلم والتحصيل تفرد في كثير من المسائل وخرج عن المذهب بالاجتهاد . له العديد من المصنفات العظيمة ، منها في أصول الفقه التحرير وهو من أجل الكتب في هذا الفن وقد توالى عليه الشروحات من الأئمة الأعلام من الأصوليين . وكذا كتابه فتح القدير يعتبر من دعائم المراجع في الفقه الحنفي . توفي رحمه الله بالإسكندرية سنة ٨٦١ هـ . عن كتاب الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، ج ٣ ، ص ٣٨

تقسيم ابن الحاجب ^(١) في المختصر وشرح العضد عليه ^(٢) لما يرد على ذكر المرء في ذهنه من المعاني : " ... والثاني - وهو الذي لا يحتمل النقيض بوجه - هو - العلم - وما قدره المرء في نفسه مما " لا يحتمل متعلقه النقيض عند الذائر لو قدره في نفسه هو الاعتقاد " ^(٣) اهـ. قال ابن النجار : " إذا علم ذلك : فالعلم قسيمه الاعتقاد الصحيح والفساد " ^(٤) اهـ. كما أن من ينكر وجود الصانع سبحانه وتعالى - يقول ابن الهمام - وهو ما دلت عليه الشواهد حساً وبالنظر عقلاً فإنه يكون قد تحقق لديه العلم بذلك ، وإنكاره حينئذ يكون من باب الجحود و " لا تلزمنا مناظرته ، بل إن لم يتب قتلناه " ^(٥) اهـ.

ثالثاً : في الاصطلاح ، وفيه خلاف

فالذي عليه الجمهور من الفقهاء والمحدثين أن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان ، كما قاله ابن تيمية في كتابه الإيمان ^(٦) . وذهب فريق آخر من أهل العلم إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان فقط . فقال الشريف الجرجاني في التعريفات : الإيمان في اللغة التصديق بالقلب ، وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان " ^(٧) اهـ. وقال الطحاوي ^(٨) : " والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان

- (١) عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي الأصل وشهرته ابن الحاجب لأن أباه كان حاجباً . ولد بإسنا بمصر سنة ٥٧٠هـ. ثم انتقل إلى القاهرة وتلمذ على مذهب الإمام مالك وأخذ عن الأبياري وتلمذ له القرافي وله العديد من المصنفات من أشهرها في الأصول " منتهى السؤل " ثم اختصره في " المختصر " . توفي سنة ٦٤٦هـ. بالإسكندرية ودفن بها بجوار ابن أبي شامة . معجم المؤلفين ٦/٢٦٥ ؛ الفتح المبين ٢/٦٧
- (٢) عضد الدين الإيجي ، شرحه على جمع الجوامع ، مطبوع مع " حاشية العطار على جمع الجوامع " ٥٨/١
- (٣) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ١/٧٤
- (٤) المرجع السابق ، ١/٧٤
- (٥) يُنظر متن التحرير للكمال بن الهمام في " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٤/٢١٢
- (٦) ابن تيمية ، " الإيمان " ، ١٣٨
- (٧) الشريف الجرجاني ، " كتاب التعريفات " ، ٤٠
- (٨) هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي الطحاوي ، ولد في طحا من قرى مصر سنة ٢٣٧هـ.

... " (١) اهـ. قال ابن أبي العز (٢) في الشرح : " اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافاً كثيراً . فذهب مالك والشافعي وأحمد ... إلى أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان . وذهب كثير من أصحابنا - أي الحنفية - إلى أنه : الإقرار باللسان والتصديق بالجنان . ومنهم من يقول : إن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصلي ، وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي (٣) .. " (٤) اهـ. ثم قال : " وحاصل الكل يرجع إلى أن الإيمان : إما أن يكون ما يقوم به القلب واللسان وسائر الجوارح ، كما ذهب إليه الجمهور ... أو بالقلب واللسان دون الجوارح كما ذكره الطحاوي عن أبي حنيفة ... أو بالقلب وحده ، وهو ... التصديق كما قاله أبو منصور الماتريدي . فالإمام أبو حنيفة نظر إلى حقيقة الإيمان لغةً مع أدلة من كلام الشارع . وبقية الأئمة ... نظروا إلى حقيقته في عرف الشارع ... " (٥) اهـ. وذكر أن من قال ذلك - أي الإقتصار على التصديق - أحتج بأن الإيمان في اللغة هو التصديق ؛ ومنهم من ادعى إجماع أهل اللغة على ذلك ؛ وبأن القلب لا اللسان هو موضع الإيمان لقوله تعالى : " إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان " (٦) ؛ ولأن الله سبحانه وتعالى قد عطف العمل على الإيمان في قوله تعالى : " والذين آمنوا وعملوا الصالحات .. " (٧) ، والعطف يقتضي المغايرة . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني (٨) في الإنصاف : " ... وأن

وإليه انتهت رئاسة المذهب الحنفي فيها ، من أشهر مؤلفاته العقيدة الطحاوية ومشكل الآثار

وشرح معاني الآثار ومناقب أبي حنيفة . توفي سنة ٣٢١هـ . الجواهر المضية ٢٧١/١

- (١) علي بن علي بن أبي العز ، " شرح العقيدة الطحاوية " ، ٣٦٠ .
- (٢) هو القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي . ولد بدمشق سنة ٧٣١هـ . وتولي رئاسة القضاء فيها ثم بمصر أيضاً ، وكان كثير التأثير بآبائ تيمية ويشيخه ابن كثير . من أشهر مؤلفاته شرح العقيدة الطحاوية . توفي بدمشق سنة ٧٩٢هـ . شذرات الذهب ، ٣٢٦/٦ .
- (٣) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي نسبة إلى ماتريد قرية بسمرقند . كان من كبار المتكلمين وتوسط بمذهبه بين المعتزلة والأشاعرة في التحسين والتقبيح العقلين . من أشهر مصنفاة مأخذ الشرائع في الأصول وكتاب التوحيد . توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ . ولم يُعرف تاريخ ولادته . الفتح المبين ١٩٣/١
- (٤) ابن أبي العز ، " شرح العقيدة الطحاوية " ، ٣٦٠ .
- (٥) المرجع السابق ، ٣٦٠ .
- (٦) سورة النحل ، الآية رقم ١٠٦ .
- (٧) سورة البقرة ، الآية رقم ٨٢ .
- (٨) هو محمد بن الطيب الباقلاني البصري من أئمة المذهب الأشعري في علم الكلام وأئمة المذهب

يعلم - أي المكلف - أن الإيمان بالله عز وجل هو التصديق بالقلب .. والدليل .. قوله تعالى : " وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين " (١) ، يريد بمصدق لنا . ومنه قوله تعالى : " ذلكم أنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا " (٢) أي تصدقوا " (٣) اهـ .

قال صدر الشريعة (٤) في التنقيح في معرض ذكره لأنواع المأمور به من الشرع : " أما الأول : فإما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق ، وإما أن يقبل كالإقرار باللسان يسقط حال الإكراه ، والتصديق هو الأصل ، والإقرار ملحق به ، لأنه دال عليه ... ولا كذلك سائر الأفعال " (٥) اهـ . وقال في الشرح : " إنما قال هذا للفرق بين الإقرار وعمل الأركان ، فإن الإقرار نجعله داخلاً في الإيمان ولا نجعل عمل الأركان داخلاً فيه . وأعلم أن المنقول عن علمائنا في هذه المسألة قولان : أحدهما أن الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار لإجراء الأحكام الدنيوية عليه . والثاني أن الإيمان هو التصديق والإقرار معاً ... " (٦) اهـ .

قال التفتازاني (٧) في الشرح : " ... يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرط له ، بل هو شرط

المالكي في الفقه وإليه انتهت رئاسة المالكيين بالعراق . ولد سنة ٣٣٨هـ . وتوفي سنة ٤٠٣هـ . ،

وله العديد من المؤلفات في أصول الفقه مثل التمهيد والمقنع وفي العقائد مثل الإنصاف وشرح

الإبادة للأشعري . الفتح المبين ٢٣٣/١

(١) سورة يوسف ، الآية رقم ١٧

(٢) سورة غافر ، الآية رقم ١٢

(٣) القاضي أبو بكر الباقلائي ، " الإنصاف " ، ٢٢ ،

(٤) هو عبد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة . من أشهر مؤلفاته في أصول الفقه متن التنقيح

ثم شرحه بالتوضيح ثم جاء التفتازاني وشرحه بالتلويح . توفي ببخارى سنة ٧٤٧هـ . ولم

يُعرف تاريخ مولده . الفتح المبين ١٦١/٢

(٥) صدر الشريعة ، متن التنقيح ، مطبوع مع " التلويح " للتفتازاني ، ٣٢٨/١

(٦) المرجع السابق ، ٣٢٨

(٧) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ، ولد سنة ٧١٢هـ . بتفتازان من بلاد خراسان وأقام

بسرخس . من أشهر مؤلفاته التلويح في أصول الفقه وحاشيته على شرح عضد الدين على

لإجراء أحكام الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا ، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافرأ عند الله تعالى " (١) اهـ.

وهذا الذي ذكره التفتازاني هو قول عامة الحنفية ، ويلزم من هذا التعريف أن يدخل في معاني التصديق الخضوع والإذعان والانقياد والطاعة . قال التفتازاني في التلويح : " ... ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلا قول حكمه الإذعان له ... " (٢) اهـ. فيخرج بهذا القول من التعريف عن الإيمان من لم يكذب من الخلق - أي يكون مصدقاً - ولكنه جحد وأبى وتكبر ونبذ الانصياع والإذعان والانقياد والطاعة . وفي هذا المعنى أيضا قال الكفوي في الكليات : " والتصديق وانقياد الباطن متلازمان ... والتصديق يكون في الإخباريات ، والانقياد يكون في الأوامر والنواهي ... " (٣) اهـ. وقال أيضاً - فيما ذكره محقق كتاب الكفوي أنه موجود في هامش المخطوطة - : " الإيمان الشرعي هو أن يعتقد الحق أي يجزم به ويذعن بقلبه ، وهذا هو المسمى بالتصديق الذي اكتفى به الأشعري وأتباعه في الإيمان ، وجعلوا الإقرار منشأ لإجزاء الأحكام ، والحنفية جعلوها جزئين له ، إلا أن الإقرار قد يسقط بضرورة الإكراه دون التصديق ، والمعتزلة زادوا فيه العمل " (٤) اهـ. وقال التفتازاني أيضاً في شرح المقاصد : " وحقيقته - أي التصديق - إذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة أو لا وقوعها .. " (٥) اهـ. وقال عضد الدين الإيجي في شرحه على مختصر ابن الحاجب : " ... بل حقيقة التصديق الإذعان والقبول ... " (٦) اهـ.

مختصر ابن الحاجب . توفي سنة ٧٩٣هـ. بسمرقند . الفتح المبين ٢/٢١٤

(١) سعد الدين التفتازاني ، " التلويح " ، ٣٦٠/١ ،

(٢) المرجع السابق ، ٣٦٠/١ ،

(٣) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٢١٣ ،

(٤) المرجع السابق ، ٢١٣ ،

(٥) سعد الدين التفتازاني ، " شرح المقاصد " ، ٢٠٠/٢ ،

(٦) عضد الدين الإيجي ، شرح " المختصر " لابن الحاجب ، ٦٣/١ ،

أما الجمهور من الفقهاء والمحدثين فقد ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان ، وأن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي . قال ابن تيمية في الفتاوى : " ومعلوم أن الإيمان هو الإقرار لا مجرد التصديق . والإقرار قول القلب الذي هو التصديق ، وعمل القلب الذي هو الانقياد - تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فيما أخبر والانقياد له فيما أمر ... " (١) اهـ. وقال في موضع آخر : " فأصل الإيمان في القلب وهو قول القلب وعمله وهو إقرار بالتصديق والحب والانقياد ، وما كان في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح ، وإذا لم يعمل بموجبه ومقتضاه دل على عدمه أو ضعفه " (٢) اهـ. وقال أيضاً : " وقد تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمناً بالله تعالى وبرسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجباً ظاهراً ، ولا صلاة ولا زكاة ولا صياماً .. " (٣) اهـ. وقال : " ومن أصول أهل السنة : أن الدين والإيمان قول وعمل . قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح ، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية " (٤) اهـ. وقال في شرح العقيدة الأصفهانية : " وأما أئمة السنة والجماعة فعلى إثبات التبويض في الاسم - أي اسم الإيمان - والحكم فيكون مع الرجل بعض الإيمان - لقاء نقصان العمل - لا كله ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه كما يثبت له من العقاب بحسب ما عليه . " (٥) اهـ. كما نقل ابن تيمية في كتاب الإيمان عن ابن عبد البر (٦) قوله : " أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل ، ولا عمل إلا بنية ، والإيمان

(١) ابن تيمية ، " الفتاوى الكبرى " ، ٧ / ٦٣٨

(٢) المرجع السابق ، ٧ / ٦٤٤

(٣) المرجع السابق ، ٧ / ٦٢١

(٤) المرجع السابق ، ٣ / ١٥١

(٥) ابن تيمية ، " العقيدة الأصفهانية " ، ١٤٤

(٦) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي ، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ. من أشهر

فقهاء المالكية في المغرب وإمام عصره في الحديث والأثر . قال عنه أبو الوليد الباجي أنه لم يكن

بالأندلس مثل أبي عمر بن عبد البر في الحديث . من أشهر مؤلفاته التمهيد لما في الموطأ من

المعاني والأسانيد الذي قال عنه ابن حزم : لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله فكيف أحسن

منه . توفي سنة ٤٦٣هـ. شذرات الذهب ٣ / ٣١٥

عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، والطاعات كلها عندهم إيمان ، إلا ما ذكر عن أبي حنيفة وأصحابه فإتهم ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيمانياً ، قالوا : إنما الإيمان التصديق والإقرار .. " (١) اهـ.

ونقض ابن تيمية دعوى الحنفية وغيرهم إجماع أهل اللغة على أن الإيمان هو التصديق . قال في كتابه الإيمان : " قوله - يشير إلى كلام الباقلاني في التمهيد - إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن هو التصديق ، فيقال له : من نقل هذا الإجماع ؟ ومن أين يُعلم هذا الإجماع ؟ وفي أي كتاب ذكر هذا الإجماع ؟ أتعنى بأهل اللغة نقلتها كأبي عمرو والأصمعي والخليل ونحوهم أو المتكلمين بها ؟ فلتن عني الأول ، فهؤلاء لا ينقلون كل ما كان قبل الإسلام بإسناد ، وإنما ينقلون ما سمعوه من العرب في زمانهم ... ولا نعلم فيما نقلوه لفظ الإيمان فضلاً عن أن يكونوا أجمعوا عليه . وإن عني المتكلمين بهذا اللفظ قبل الإسلام فهؤلاء لم نشهدهم ولا نقل لنا أحد عنهم ذلك . " (٢) اهـ.

وذهب ابن حزم (٣) إلى أن لفظ الإيمان في اللغة - نعم ! - هو التصديق ، ولكن الشرع نقل معناه إلى معنى آخر مخصوص ومقيد بالأعمال . قال ابن حزم في كتابه الأصول والفروع : " إن الإيمان أصله في اللغة معناه التصديق وأوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ... " (٤) اهـ. وقال في الدرّة : " وأن الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ينقص بالمعصية ويزيد بالطاعة .. " (٥) اهـ. وقال في موضع آخر في الدرّة أيضاً : "

(١) ابن تيمية ، " الإيمان " ، ٣١٣ ،

(٢) المرجع السابق ، ١١٧ ،

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم . ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ. ونشأ فيها بين الترف والعز لمكاته أبيه في وزارة الدولة . تتلمذ على المذهب الشافعي ثم انتصر للمذهب الظاهري واشتهر به وبحدة في جداله . توفي عام ٤٥٦هـ. وله العديد من المصنفات منها "المحلى" في الفقه و "الإحكام في أصول الأحكام" . الفتح المبين ٢٥٥/١

(٤) ابن حزم ، " الأصول والفروع " ، ٨ ،

(٥) ابن حزم ، " الدرّة فيما يجب اعتقاده " ، ٣٢٦ ،

... وأما من قال : إن الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان دون الأعمال فبدعة
سوء ... وإنما لم يكفر من ترك العمل ... لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم
... بحكم بالخروج من النار لمن علم بقلبه وقال بلسانه وإن لم يعمل خيراً قط "
(١) اهـ.

ويلاحظ هنا أن ابن حزم قد التزم في عباراته في تعريف
الإيمان لفظ : " عقد بالقلب " بدلاً من لفظ : " تصديق بالجنان " أو " تصديق
بالقلب " وهي العبارات الدارجة في تعريف الجمهور . والتزام ابن حزم بلفظ
عقد بالقلب يُخرج تعريف الجمهور عن الاعتراض عليه من الفريق المخالف
من أن التصديق أصلاً إنما يكون باللسان ولا يكون بالقلب ، كما ذكره القاضي
عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة . قال القاضي : " وقد ذهبت
الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهذا كما أنه فاسد من حيث
الاعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت
، وهذا إنما يُتصور باللسان دون القلب " (٢) اهـ . كما استعمل أبو زيد القيرواني
(٣) في الرسالة عبارة الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بدلاً من عبارة التصديق
بالقلب . قال في الرسالة : " باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفتدة : من
واجب أمور الديانات ، من ذلك : الإيمان بالقلب والنطق باللسان .. " (٤) اهـ .
وهو قريب في هذه المسألة من الحنفية . قال النفراوي (٥) في شرح الرسالة :
" وكلام المصنف هنا كالصريح في أن الإيمان مركب من التصديق بالقلب

(١) المرجع السابق ، ٣٣٧

(٢) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ٧٠٩

(٣) هو عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني من فقهاء المالكية بالمغرب . ولد بالقيروان سنة

٣١٠ هـ . وتوفي بها سنة ٣٨٦ هـ . من تصانيفه مختصر المدونة والرسالة . معجم المؤلفين

٧٣/٦

(٤) أحمد بن غنيم النفراوي ، " الفواكه الدواني على رسالة القيرواني " ، ٣٦/١

(٥) هو أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي الأزهرى المالكي ، فقيه من بلدة نَفْرَى ، من أعمال قويسنا ،

بمصر . ولد سنة ١٠٤٤ هـ . وتوفي بالقاهرة سنة ١١٢٦ هـ . من أشهر مؤلفاته الفواكه الدواني

على رسالة أبي زيد القيرواني في فقه المالكية . الأعلام للزركلي ١٩٢/١

باللسان ... وأما العمل بالجوارح فشرط في كماله .. " (١) اهـ. وقال في موضع آخر : " ... وأما أعمال الجوارح فهي شرط لكمال الإيمان كما يدل عليه قول المصنف فيما يأتي - وهو : ومن عاقبه بناره أخرجته منها بإيمانه فأدخله به جنته - ولا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل ، فالتارك لها أو بعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن مفوت على نفسه الكمال ، والآتي بها ممتثلاً محصل لأكمل الخصال . فتلخص أن الإيمان هو التصديق ، وأما النطق باللسان فهو شرط لإجراء أحكام الدنيا ، وأما الأعمال الصالحة فهي شرط لكمال الإيمان وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعذر ولا لإبائه فهو مؤمن ناج عند الله غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية ... ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس ويقال له منافق " (٢) اهـ.

ورغم ما ذكر هنا من الخلاف بين أهل العلم في تعريف الإيمان إلا إنه قد ذهب البعض منهم مثل ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية وابن تيمية في الفتاوى إلى أن الخلاف بين أهل السنة من الحنفية وغيرهم في هذه المسألة إنما هو خلاف لفظي وليس حقيقي . قال ابن تيمية : " ومما ينبغي أن يُعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي ، وإلا فالقاتلون بأن الإيمان قول ... متفقون مع جميع علماء السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد " (٣) اهـ. وقال في شرح العقيدة الأصفهانية : " ومذهب أهل السنة والجماعة أنه - أي الإيمان - يتبعض وأنه ينقص ولا يزول جميعه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : " يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان " (٤) اهـ. وقال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية : " والاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقيين من أهل السنة - اختلاف صوري ، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً من الإيمان ، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان ، بل هو

(١) أحمد بن غنيم النفراوي ، " الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني " ، ٣٦/١

(٢) المرجع السابق ، ٣٦/١

(٣) ابن تيمية ، " الفتاوى الكبرى " ، ٢٩٧/٧

(٤) ابن تيمية ، " شرح العقيدة الأصفهانية " ، ١٤٤

في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه - نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد " (١) اهـ.

فخلاصة هذا القول أن الإيمان لا يزول بنقص العمل بل ينقص عند الجمهور ، ولا يزول أيضاً عند من قال أن الإيمان تصديق بلا عمل ، فيصبح الخلاف لفظي كما ذكره ابن تيمية وابن أبي العز ، إلا أن هناك فرق واضح على أي حال في التعريفين . ولعل الراجح منهما هو ما ذهب إليه الحنفية ، لا سيما وأن أكثر أدلة الجمهور في تعريفهم للإيمان مبناهما على الشرع ، والإيمان الذي هو موضع البحث هنا محله قبل ورود الشرع . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن قبل ورود الشرع ليس هناك ثمة عمل مشروع تقوم به الجوارح مما يتعبد به ليكون جزءاً من الإيمان . حتى لو اجتهد العبد وأتى من الأقوال والأفعال ما يصلح أن يكون شكراً لله يتعبد به فإنه لم يزل هذا العمل قبل ورود الشرع يفتقر إلى الشرعية ، فلا يُعوّل على احتسابه جزءاً من الإيمان على تعريف الجمهور ، والله أعلم .

العقل .. في اللغة :

قال ابن منظور في لسان العرب : " العقل : الحجر والنهي ضد الحمق . عقل يعقل عقلاً ومعقولاً ، وهو مصدر . وعقل فهو عاقل وعقول من قوم عقلاء . ابن الأثيري : رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه . وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها ، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام . وقيل : العقل هو التمييز الذي به يميز الإنسان من سائر الحيوان " (٢) اهـ.

(١) ابن أبي العز ، " شرح العقيدة الطحاوية " ، ٣٦٠ ،

(٢) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ٤٥٨/١١ - ل/ع

وقال الزبيدي في تاج العروس : " العقل العلم - وعليه اقتصر كثيرون ، وفي العباب العقل الحجر والنهية ومثله في الصحاح ، وفي المحكم العقل ضد الحمق - أو - هو العلم - بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصاتها أو - هو - العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن ولمعان مجتمعة في الذهن يكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه " (١) اهـ. وقال المطرزي في المغرب : " عقل البعير عقلاً شده بالعقل ، ... وتعقل السرج واعتقله ثنى رجله على مقدمة ... واعتقل لسانه بضم التاء إذا احتبس عن الكلام ولم يقدر عليه . والعقل الحصن والملجأ ، وبه سمى والد عبد الله بن معقل المزني ومعقل بن يسار المزني ... " (٢) اهـ.

والعقل في الاصطلاح :

قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير : " العقل ما يحصل به الميز - أي بين المعلومات . وعن الإمام الشافعي أنه قال : " آلة التمييز والإدراك - وهو - غريزة - ، قال في الشرح : قال الإمام أحمد : العقل غريزة . وقال الحارث المحاسبي : العقل غريزة ، ليس مكتسباً ، بل خلقه الله تعالى يفارق به الإنسان البهيم ، ويستعد به لقبول العلم وتدبير الصنائع الفكرية " (٣) اهـ. وقال القاضي أبو يعلى (٤) في العدة : " والعقل ضرب من العلوم الضرورية ، وهو مثل العلم باستحالة اجتماع الضدين وكون الجسم في مكاتين ونقصان

(١) المرتضى الزبيدي ، " تاج العروس " ، ٢٥/٨ - ل/ع

(٢) المطرزي ، " المغرب " ، ٣٢٣

(٣) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٧٩/١

(٤) هو محمد بن الحسين بن أحمد بن الفراء . ولد سنة ٣٨٠ هـ. وتوفي سنة ٤٥٨ هـ. ببغداد . من

أشهر تلاميذه أبو الوفاء بن عقيل ، وله العديد من المصنفات منها " العدة في أصول الفقه " .

الفتح المبين ٢٥٨/١

الواحد عن الاثنین والعلم بموجب العادات " (١) اهـ. كما جاء في المسوِّدة : " الصحيح أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد ، لكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معانٍ : الأول ضروري ؛ والثاني أنه غريزة ... وهو معنى رسم المحاسبي والإمام أحمد ... وهذا هو الذي يستعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الأمور الخفية . والثالث : ما به ينظر صاحبه في العواقب وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة ، وهذا هو النهاية في العقل ... والرابع : شيء يستفاد من التجارب يسمى عقلاً . " (٢) اهـ.

وقال إمام الحرمين الجويني في الإرشاد : " العقل علوم ضرورية ، والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم ... وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ، وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه ، فاستبان أن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها " (٣) اهـ. وقال أيضاً في موضع آخر من الإرشاد أن : " العقل علوم ضرورية لتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات " (٤) اهـ.

وقال الغزالي في المستصفى : " وكذلك إذا قيل ما حد العقل فلا يطمع في أن يحده بحدٍ واحد فإنه هُوَس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معاني ، إذ يُطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغريزة التي يتهبأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة ... ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه ... وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم . فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته أنه بعض

(١) القاضي أبو يعلى ، " العدة في أصول الفقه " ، ١/٨٣

(٢) آل تيمية ، " المسوِّدة " ، ٥٥٨

(٣) أبو المعالي الجويني ، " الإرشاد " ، ١٥

(٤) المرجع السابق ، ١٥

العلوم الضرورية كتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني ، وبالإعتبار الثاني أنه غريزة يتهبأ بها النظر في المعقولات ، وهكذا بقية الاعتبارات .. " (١) اهـ. ولعل الأقرب إلى الصواب مما قيل من تعريفات هو ما ذكره الغزالي ، والله أعلم .

النظر .. في اللغة :

قال ابن منظور في لسان العرب : " النظر : حس العين ، نظره ينظره نظراً ومنظراً ونظر إليه . ويقول القائل للمؤمل يرجوه : إنما ننظر إلى الله ثم إليك ، أي إنما أتوقع فضل الله ثم فضلك . الجوهري : النظر : تأمل الشيء بالعين . والنظر الانتظار . يقال : نظرت فلاناً وانتظرته بمعنى واحد . ومنه قوله تعالى : انظرونا نقتبس من نوركم (٢) . وقال الفراء : تقول العرب أنظرنى أي انتظرني قليلاً . والنظر : الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك " (٣) اهـ.

والنظر في الاصطلاح :

قال أبو المظفر بن السمعاني في قواطع الأدلة أن النظر هو : " الفكر في حال المنظور إليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب " (٤) اهـ. وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير : " - والنظر هنا - أي في اصطلاح أهل

(١) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٢٣/١

(٢) سورة الحديد ، الآية رقم ١٣

(٣) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ٢١٥/٥ - ر/ن

(٤) أبو المظفر بن السمعاني ، " قواطع الأدلة " ، ٣٢/١

الشرع - فكر يطلب به علم وظن . والفكر هنا : حركة النفس من المطالب إلى المبادئ ورجوعها منها إليها بترتيب أصول حاصلة في الذهن ليتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل " (١) اهـ. وقال نحواً من ذلك الشوكاتي (٢) في إرشاد الفحول (٣) . وقال الشيرازي (٤) في شرح اللمع إن النظر هو : " الفكر في حال المنظور فيه ، وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه " (٥) اهـ. وقال الآمدي في الأحكام أن النظر هو : " عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن ، المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصداً ، لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل " (٦) اهـ.

العلم ... في اللغة :

قال ابن منظور هو : " نقيض الجهل . قال : ورجل عالم وعليم ... قال ابن جني : ... لما كان العلم قد يكون الوصف به بعد المزاوله له

(١) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٥٧/١

(٢) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاتي نسبة إلى شوكان قرية باليمن ، ولد بها سنة ١١٧٢هـ. وتربى في بيت علم وتفقه على المذهب الزيدي ثم ترك التقليد إلى الاجتهاد. له مصنفات عديدة في الفقه وأصوله والعقيدة ، من أشهرها " إرشاد الفحول " في أصول الفقه و " السيل الجرار " في الفقه و " نيل الأوطار " في شرح الأحاديث و " فتح القدير " في التفسير . توفي سنة ١٢٥٠هـ. الفتح المبين ١٤٤/٣

(٣) الشوكاتي ، " إرشاد الفحول " ، ٥

(٤) هو إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الفيروز أبادي الشيرازي ، ولد سنة ٣٩٣ هـ. بفيروز أباد وتوفي ببغداد سنة ٤٧٦ هـ. ، وهو من أشهر أئمة الشافعية . من أشهر تلاميذه الحميدي صاحب " الجامع بين الصحيحين " ، والخطيب البغدادي صاحب " تاريخ بغداد . أشهر مؤلفاته في الفقه "المذهب" ، وهو عمدة في الفقه الشافعي وتوالت عليه الشروحات العديدة ، ذكر في تراجمه أنه رحمه الله إنما ألف المذهب بعد أن سمع أن ابن الصباغ يقول : لو ارتفع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة لذهب علم الشيرازي ، ملمحا بذلك على أن علم الشيرازي منحصر في الخلاف بين الإمامين . وله في أصول الفقه " التبصرة " و " اللمع " ، و " شرح اللمع " . الفتح المبين ٢٦٨/١

(٥) الشيرازي ، " اللمع " ، ٣٢

(٦) الآمدي ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ١٣/١

وطول الملايسة صار كأنه غريزة ، ولم يكن على أول دخوله فيه ، ولو كان
كذلك لكان متعلماً لا عالماً .." (١) اهـ.

والعلم في الاصطلاح :

قال فيه القاضي أبو يعلى في العدة : " والعلم على ضربين
: قديم ومحدث . فأما القديم : فهو علم الله تعالى ، وهو علم واحد يتعلق
بجميع المعلومات على ما هي به ، لم يزل ولا يزال ، ولا يجوز عليه التغيير
والبطلان ، ولا يوصف بأنه ضروري ولا بأنه مكتسب ولا استدلالى ..

أما - العلم - المحدث فعلى ضربين : ضروري ومكتسب .
أما الضروري : فحده كل علم محدث لا يجوز ورود الشك عليه ويلزم نفس
المخلوق . أو - هو - ما لا يمكن معه الخروج عنه والانفصال
منه ، وهو على قسمين : ما لا يتعلق بسبب سابق .. مثل علم
الإنسان بأحوال نفسه من قيامه وعوده وحركاته وسكناته .
والثاني : ما يتعلق بسبب سابق ، وهو على قسمين : محسوس
.. وهو العلم الواقع عن الحواس . وغير محسوس .. وهو
العلم الواقع عن الخبر المتواتر مثل العلم بالبلدان النائية .
وأما المكتسب : فهو : كل علم يجوز ورود الشك عليه . وقيل : ما وقع عن
نظر واستدلال . ومعنى النظر والاستدلال : ما يحصل العلم به
عن ابتداء نظر وتفكر .

وقسم - القاضي - العلم المكتسب إلى قسمين :

(١) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ١٢/٤١٦ - م/ع

عقلي : وهو ما لا يفتقر إلى شرع ، مثل العلم بحدوث العالم وصدق من
ظهرت المعجزة على يده وما أشبه ذلك مما لو نظر العاقل فيه
وتدبره لحصل له العلم من غير شرع .

شرعي : وهو العلم الواقع عن الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على
أحد الأصول الثلاثة " (١) اهـ.

المعرفة :

قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير : " ... - وهي -
أي المعرفة - من حيث أنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس ، أخص منه -
أي من العلم - لأنه يشمل غير المستحدث : وهو علم الله تعالى ، ويشمل
المستحدث : وهو علم العباد - ومن حيث أنها يقين وظن أعم - من العلم -
لاختصاصه حقيقة باليقين . وقال جمع : إن المعرفة مرادفة للعلم .. " (٢) اهـ.

وقال الشريف الجرجاني في التعريفات أن المعرفة : " هي
إدراك الشيء على ما هو عليه ، وهو مسبوق بجهل ، بخلاف العلم ، ولذلك
يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف " (٣) اهـ. وقال الكفوي في الكليات :
والمعرفة في اللغة : هي التصور ، مصدر عرفته أعرفه . وأما في اصطلاح
أهل الكلام : هي معرفة الله بلا كيف ولا تشبيه " (٤) اهـ.

(١) القاضي أبو يعلى ، " العدة في أصول الفقه " ، ٨٠/١ ،

(٢) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٦٥/١ ،

(٣) الشريف الجرجاني ، " التعريفات " ، ٢٢١ ،

(٤) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٨٢٤ ،

الشك والظن :

عرف القاضي أبو يعلى الشك والظن في العدة بأن الشك :
" تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر ؛ والظن : تجويز أمرين أحدهما
أقوى من الآخر " (١) اهـ. وقال ابن السمعاني في قواطع الأدلة أن الشك هو : "
الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم . وقيل تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على
الآخر ، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو الظن " (٢) اهـ. وقال
الشريف الجرجاني : " الشك هو التردد بين النقيضين بلا مرجح لأحدهما عند
الشاك . وقيل الشك ما استوى طرفاه ، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب
إلى أحدهما . فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو الظن " (٣) اهـ.

الجهل :

قسم ابن النجار الجهل في شرح الكوكب المنير إلى قسمين
الجهل المركب : وهو " تصور الشيء على غير هيئته ... لأنه مركب من عدم
العلم بالشيء ومن الاعتقاد الذي هو غير مطابق لما في الخارج " (٤) اهـ.
والجهل البسيط وهو : " عدم العلم ... وهو انتفاء إدراك الشيء بالكلية " (٥)
اهـ. ومثّل ابن النجار لنوعي الجهل : " بمن سئل عن الصلاة هل تجوز بالتيمم
عند فقد الماء ، فقال : لا ، كان ذلك جهلاً مركباً من عدم العلم بالحكم ، ومن
الفتيا بالحكم الباطل . وإن قال : لا أعلم ، كان ذلك جهلاً بسيطاً " (٦) اهـ. وقال

(١) القاضي أبو يعلى ، " العدة " ، ٨٣/١

(٢) أبو المظفر بن السمعاني ، " قواطع الأدلة " ، ٢٣/١

(٣) الشريف الجرجاني ، " التعريفات " ، ١٢٨

(٤) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٧٧/١

(٥) المرجع السابق ، ٧٧/١

(٦) المرجع السابق ، ٧٧/١

ومقابلته - أي ما يقابل العلم - الجهل ، وهو إما بسيط وإما مركب ؛ فالأول :
عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم ، والثاني : إدراك الشيء على خلاف ما
هو عليه في الواقع ، وإنما سمي مركباً لاستلزامه جهلين : جهله بالشيء ،
وجهله بأنه جاهل .. " (١) اهـ.

الحسن والقبح :

قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير أن الحسن والقبح
يطلق بثلاثة اعتبارات " أحدها : ملائمة الطبع ومنافرته - كقولنا : إنقاذ
الغريق حسن واتهام البريء قبيح . والثاني : بمعنى صفة كمال ونقص - كقولنا
: العلم حسن والجهل قبيح . وكل منهما - أي الاعتبار الأول والثاني - عقلي -
أي أن العقل مستقل بإدراكهما من غير توقف على الشرع . والثالث : إطلاق
الحسن والقبح - بمعنى المدح والثواب ، وبمعنى الذم والعقاب " (٢) اهـ.

وبهذا المعنى الأخير الذي ذكره ابن النجار وقع الخلاف
بين أهل العلم . ففريق - وهم عامة المعتزلة - ذهب إلى أن الحسن والقبح هما
صفتان ذاتيتان ملازمتان للفعل لا يتوقف تعلقهما بالفعل على الشرع . وذهب
الآخرون إلى أن مردهما الشرع فما أمر به الشرع فهو الحسن وما نهى عنه
فهو القبح .

الشرع .. في اللغة :

جوهرة التوحيد للقاتي والعديد من الحواشي في الفقه والمنطق . معجم المؤلفين ١/٨٤

(٢) البيجوري ، " شرح جوهرة التوحيد " ، ص ٢٠

(٣) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ١/٣٠٠

قال ابن منظور في لسان العرب : " شرع الوارد يشرع شرعاً وشروعاً : تناول الماء بفيه . وشرعت الدواب في الماء تشرع شرعاً وشروعاً أي دخلت . والشريعة والشراع والمشرعة : المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها ، قال الليث : وبها سُمي ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره . والشريعة والشريعة في كلام العرب : شريعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويسقون ، ... ، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدداً لا انقطاع له ، ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء ... وشرع الدين يشرعه شرعاً : سنّه . وفي التنزيل : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً .. " (١) ، قال ابن الأعرابي : شرع أي أظهر " (٢) اهـ .

والشرع في الاصطلاح :

قال الشريف الجرجاني في التعريفات : " الشرع في اللغة عبارة عن البيان والإظهار " (٣) اهـ . وقال الكفوي في الكليات مثل ذلك ، غير أنه أضاف : " والمراد بالشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الأحكام الشرعية " (٤) اهـ . وزاد الكفوي في هذا المقام أن الشرع عند الأشاعرة هو ما ورد " شارعاً للأحكام أي منشئاً لها . وعند المعتزلة هو ما ورد مجيزاً لحكم العقل ومقدراً له لا منشئاً " (٥) اهـ . وهذا فيما يستقل العقل بإدراكه كوجوب معرفة الله تعالى ورد الوديعه وإنقاذ الغرقى فيما يحسن من أفعال العباد ،

(١) سورة الشورى ، الآية رقم ١٣

(٢) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ١٧٥/٨ - ع/ش

(٣) الشريف الجرجاني ، " التعريفات " ، ١٧٢

(٤) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٣٨٠

(٥) المرجع السابق ، ٣٨٠

والكفر بالله والظلم فيما يقبح ، كما ذكره القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح
الأصول الخمسة ^(١) وأبو الحسين البصري ^(٢) في المعتمد ^(٣)

الحكم الشرعي :

قال الشريف الجرجاني في كتاب التعريفات أن الحكم هو :
" إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ؛ وهو أيضاً : وضع الشيء في موضعه .
وقيل هو ما له عاقبة محمودة " ^(٤) اهـ . وقال الكفوي في الكليات نحواً من ذلك
، وأضاف أن الحكم الشرعي - في اصطلاح الأصوليين - هو : " خطاب الله
المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير " ^(٥) اهـ . وهذا التعريف الذي
ذكره الكفوي هو ما نص عليه البيضاوي في المنهاج . قال الإسنوي في الشرح
: " .. يقال خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أي وجه اللفظ المفيد إليه
وهو بحيث يسمعه . فالخطاب هو التوجيه ، وخطاب الله تعالى توجيهه ما أفاد
إلى المستمع أو من في حكمه . " ^(٦) اهـ .

- (١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ٧
- (٢) هو محمد بن علي الطيب البصري وكنيته أبو الحسين . أحد أئمة المعتزلة المتأخرين ، وكان قد
برع في علمي الأصول والكلام والدفاع عن آراء المعتزلة . ولد بالبصرة ونشأ بها ثم رحل إلى
بغداد وعاش فيها حتى توفي سنة ٤٣٦ هـ . وكان من المعاصرين للقاضي عبد الجبار الهمداني
وهو من شيوخه . له تصانيف كثيرة من أشهرها في أصول الفقه " المعتمد " . عن " الفتح المبين
في طبقات الأصوليين " ص ٢٤٩
- (٣) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ٨٦٨/٢
- (٤) الشريف الجرجاني ، " كتاب التعريفات " ، ١٧٢
- (٥) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ٣٨٠
- (٦) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ٤٧/١

المطلب الثاني : في الطريق الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال . فمنهم من ذهب إلى أن الطريق الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى إنما هو التفكير والنظر في مخلوقاته دون غيره من الطرق . وقال آخرون إن التفكير والنظر ليس شرطاً لتحصيل هذه المعرفة بل قد تحصل بالتدبر والنظر وقد تحصل بالفطرة أيضاً دون تقييد . وقال فريق ثالث بل طريقها الخبر المتواتر مع عدم حصر تحصيلها في هذا الطريق دون غيره مما ذكره الآخرون . وفيما يلي تفصيل لهذه الأقوال .

القول الأول : في أن الطريق الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى إنما هو التفكير والنظر في مخلوقاته .

جاء في كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمداني أن أول ما أوجب الله على المكلف هو " النظر المؤدي إلى معرفة الله " (١) ، كما نص عليه ، وقد علل هذا الإيجاب بأن الله سبحانه وتعالى لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظرة . وقد ذهب إلى هذا القول غير القاضي عبد الجبار ، إذ قال الجويني في الإرشاد أن : " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم " (٢) اهـ . ومن حصل لديه العلم بحدث العالم حصل لديه العلم بوجود المحدث بالضرورة كما ذكره القرطبي (٣) في أحكام القرآن (٤) . وقال الجويني أيضاً في الإرشاد :

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة ، ٣٩

(٢) الجويني ، " الإرشاد " ، ٣

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي القرطبي ، من أشهر المفسرين في القرن السابع الهجري ، لم يعرف تاريخ مولده ، وتوفي سنة ٦٧١ هـ .
بمنية ابن خصيب بالأندلس ، وله مؤلفات أشهرها " الجامع لأحكام القرآن " . معجم المؤلفين

.... أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر . وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب" (١) اهـ .

وقال ابن رجب الحنبلي^(٢) في فتح الباري : "إن المعرفة مكتسبة وتدرك بالأدلة ، وهذا قول أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم ورجحه ابن جرير الطبري " (٣) اهـ . وقال الغزالي في المستصفى : " ... وحد المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع .. " (٤) اهـ . وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير : " وعلم مما تقدم أن النظر والمعرفة لا يقعان ضرورة ... " (٥) اهـ . وقال المطيعي في حاشيته على نهاية السؤل : " وحاصله أن الأكثر على عدم جواز التقليد - في معرفة الله سبحانه وتعالى بل يجب النظر " (٦) اهـ . وذهب إلى هذا القول أيضاً الغزالي في المستصفى^(٧) والقاضي أبو يعلى في العدة^(٨) وأبو الخطاب الكلوثاني^(٩) في التمهيد^(١٠) والآمدي في الأحكام^(١١)

٢٣٩/٨ ؛ شذرات الذهب ٣٣٥/٥

(٤) القرطبي ، " أحكام القرآن " ، ٢٠٢/٢

(١) الجويني ، " الإرشاد " ، ١١

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن أبي البركات البغدادي المعروف بابن رجب الحنبلي ولد ببغداد سنة ٧٣٦ هـ . وتوفي بدمشق سنة ٧٩٥ هـ . تتلمذ على ابن القيم ، وله عدة مصنفات من أشهرها القواعد الفقهية وفتح الباري في شرح صحيح البخاري ، بلغ به إلى كتاب الجنائز ، ثم وافته المنية ولم يكمله وبلغ ما أنجزه منه تسعة مجلدات ، طبعته حديثاً سنة ١٤١٧ هـ . مكتبة دار الحرمين بالقاهرة ، بتحقيق ثمانية محققين .

(٣) ابن رجب الحنبلي ، " فتح الباري " ، ٨٨/١

(٤) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٥٧/٢

(٥) ابن النجار ، " شرح الكوكب المنير " ، ٣١٠/١

(٦) المطيعي ، في حاشيته على نهاية السؤل ، " نهاية السؤل " ، ٥٩٦/٤

(٧) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٨٧/٢

(٨) القاضي أبو يعلى ، " العدة في أصول الفقه " ، ١٢١٧/٤

(٩) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوثاني البغدادي . ولد سنة ٤٣٢ هـ . وسمع من

القاضي أبي يعلى وتفقه عليه . من أشهر مصنفاته " التمهيد في أصول الفقه " ، طبع في ٤ مجلدات عام ١٤٠٦ هـ . بتحقيق د. / مفيد أبو عمشة و د. محمد بن علي إبراهيم . توفي

والرازي في التفسير^(١) والقرطبي في أحكام القرآن^(٢) والماتريدي في التوحيد^(٣) والقاضي عبد الجبار الهمداني في المغني^(٤)

القول الثاني : في أن من الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى الفطرة

ذهب إلى هذا القول الآمدي في أبحار الأفكار، ولكنه لم ينكر أن تحصل المعرفة بطرق أخرى مما ذهب إليه الآخرون ، إلا أنه ينكر دعوى الحصر في طريق واحد معينه . قال الآمدي : " إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما بأن يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يخبره به من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات الصادقة " (٥) اهـ . وقال نحواً من ذلك الماتريدي في التوحيد^(٦) ، إلا أنه استخدم عبارة " خلق الايمان " في قلوب الناس ، وهو معنى من معاني تحصيل هذه المعرفة بالفطرة .

ونقل الزركشي^(٧) في البحر المحيط^(٨) عن بعض أئمة

الكلوذاني سنة ٥١٠ هـ. الفتح المبين ١١/٢ ؛ شذرات الذهب ٤ / ٢٧

(١٠) أبو الخطاب الكلوذاني ، " التمهيد في أصول الفقه " ، ٤ / ٣٩٦

(١١) سيف الدين الآمدي ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ٤ / ٤٤٦

(١) فخر الدين الرازي ، " التفسير الكبير " ، ٤ / ١٨٨ ؛ ٢٦ / ٢٨٢

(٢) القرطبي ، " أحكام القرآن " ، ٢ / ٢٠٢

(٣) أبو منصور الماتريدي ، " التوحيد " ، ٣

(٤) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " المغني في العدل والتوحيد " ، ١٢ / ١٢٣

(٥) المرجع السابق ، ٧ / ٣٥٦

(٦) أبو منصور الماتريدي ، " التوحيد " ٢٨٦

(٧) هو محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين الزركشي ولد بمصر وأصله من الأتراك وتوفي

بها سنة ٧٩٤ هـ. لازم الإسنوى والبلقيني وحفظ منهاج الطالبين للنووي وتلقى علوم

الحديث في الشام له في أصول الفقه البحر المحيط وشرح جمع الجوامع لإبن السبكي وله

مصنفات عديدة في القواعد الفقهيّة وفي الفقه تكملة شرح المنهاج للنووي وهو على

الحديث القول بأن " الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه ، وإنما هو الطريق الموصل إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد ، فمن حصل له هذا الإعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة فقد صار مؤمناً وزال عنه كلفة طلب الدليل " اهـ . وعبارة : " فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة فقد صار مؤمناً " معناها حصول هذا العلم لدى المكلف من باب الفطرة . وقال ابن تيمية في درء التعارض : "... فقد تبين أن جمهور النظار من جميع الطوائف يجوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة ... وهو قول طوائف أهل السنة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، بل وجمهور العلماء يقولون : إن الإقرار بالصانع حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة " (١) اهـ . ومعنى هذا تحصيل المعرفة بلا استدلال وهو طريق الفطرة .

وقال أبو منصور البغدادي (٢) في أصول الدين : "... وكل علم نظري يجوز عندنا أن يجعله الله ضرورياً فينا على قلب هذه العادة كما خلق في آدم عليه السلام علوماً ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب .. " (٣) اهـ . ومعنى هذا الكلام حصول هذه المعرفة من باب الفطرة . ونسب عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق (٤) إلى أبي الهذيل من المعتزلة القول بأن معرفة الله

المذهب الشافعي . الفتح المبين ٢/٢١٧ ؛ شذرات الذهب ٦/٣٣٥

(٨) بدر الدين الزركشي ، " البحر المحيط " ، ٦/٢٧٨

(١) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٧/٢١٩

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ولد ونشأ في بغداد وتعلم لأبي إسحاق

الاسفراييني ، ومن تلاميذه أبو القاسم القشيري . من أشهر مصنفته الفرق بين الفرق

وأصول الدين . توفي سنة ٤٢٩ هـ . بأسفرايين . الفتح المبين ١/٢٤٦ - وذكر اسمه هنا

عبد القادر وصوابه عبد القاهر كما صححه د/شعبان محمد اسماعيل في تاريخ أصول الفقه

ص ١٦٥

(٣) أبو منصور البغدادي ، " أصول الدين " ، ١٥

(٤) أبو منصور البغدادي ، " الفرق بين الفرق " ، ١٢٩

سبحاته وتعالى إنما تتأتى بالعلم الضروري ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فيها علم اختيار واكتساب ، وهذا القول على النقيض مما ذهب إليه القاضي عبدالجبار .

وقال الشهرستاني^(١) في نهاية الإقدام : " ... فإن الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قدير عليم : " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم " ^(٢) . وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ... " ^(٣) اهـ . وذكر ابن الهمام في التحرير أن " المقلد المفروض لا يكاد يوجد ، فإنه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه قط من الحوادث إلى موجدها ولم يخطر له الموجد ، ... ، فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد اللزوم بين المحدث والموجد " ^(٤) اهـ . وقال محمد امين في شرحه لهذا المتن أن المقلد لا يأخذ بقول من يقلده " من غير أن ينتقل ذهنه بسبب هذا القول المنبه إلى معنى كان ينبغي له أن ينتقل إليه بغير منبه ، لما هو مركز في جبلته بمقتضى الميثاق المشار إليه بقوله تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم .. " ^(٥) الآية .

فكأن في كلامهما إشارة إلى أن الفطرة هي مسلك من مسالك وصول هذه المعرفة إلى ذهن المكلف، وما النظر والاستدلال عندهما

(١) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد المعروف بالشهرستاني ، نسبة إلى شهرستان مسقط رأسه ، حيث ولد فيها سنة ٤٦٧ هـ . وكنيته أبو الفتح . برع في شتى العلوم لاسيما الفلسفة وعلم الكلام والعقيدة ، وكان كثير الترحال إلى حيث الأئمة في هذه الفنون يأخذ منهم وينظر . من أشهر مؤلفاته نهاية الإقدام في علم الكلام ؛ تاريخ الحكماء ؛ الملل والنحل ؛ تفسير القرآن ؛ المبدأ والمعاد وغيرها ، توفي في شعبان سنة ٥٤٨ هـ . عن شذرات الذهب ١٤٩/٤

(٢) سورة الزخرف ، الآية رقم ٩

(٣) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ١٢٤

(٤) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ٢٤٤/٤

(٥) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٧٢

إلا مجرد الانتقال الذهني من قول من استفثاه إلى معنى يلزم المحدث
الموجد له سبحانه وتعالى .

وذهب ابن حجر^(١) في فتح الباري إلى أن طريق
تحصيل هذه المعرفة الفطرة ، حيث قال : " ... وقد ذكرت في كتاب الإيمان
من أعرض عن هذا - أي وجوب النظر لتحصيل المعرفة - من أصله وتمسك
بقوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها
" (٢) الآية . وحديث : " كل مولود يولد على الفطرة .. " (٣) الحديث ، فإن
ظاهر الآية والحديث أن المعرفة حاصلة بأصل الفطرة ... وأما من غلا فقال
لا يكفي إيمان المقلد فلا يلتفت إليه ، لما يلزم من القول بعدم إيمان أكثر
المسلمين ... " (٤) اهـ .

والغزالي في الإحياء من القائلين بتحصيل هذه المعرفة
بالفطرة حيث قال : " ... فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا
تأمل بأدنى فكره ... وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض
والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب
المحكم لا يستغنى عن صانع يديره وفاعل يحكمه ويدبره ، بل تكاد فطرة
النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيرها ... ولذلك قال تعالى : " أفي الله

(١) هو أحمد بن علي بن محمد الكنتاني العسقلاني ، أصله من عسقلان بفلسطين ، ولد
بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ ونشأ بها يتيماً . حفظ القرآن الكريم وهو ابن تسع سنين ، ثم حفظ
العمدة وألفية الحديث للعراقي والحاوي الصغير ومختصر ابن الحاجب . ورحل إلى الشام
والحجاز واليمن طلباً للحديث ، ثم تصدى للتأليف في شتى علوم الدين ، من أشهرها " فتح
الباري في شرح صحيح البخاري " و " تهذيب التهذيب " و " لسان الميزان " و " تقريب التهذيب "
و " الإصابة في تمييز الصحابة " و " بلوغ المرام " وكتب أخرى كثيرة في تراجم الرواة وعلوم
مصطلح الحديث . توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ٨٥٢ هـ . عن " الأعلام " للزركلي ، ج ١ ،
ص ١٧٨ ؛ و " البدر الطالع " للشوكاتي ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٢) سورة الروم ، الآية رقم ٣٠

(٣) خرجه السيوطي في الجامع الصغير (٢/٢٨٧) من رواية الأسود بن سريع عن أبي يعلى في
مسنده والطبراني في الجامع الكبير والبيهقي في السنن ، وقال عنه حديث صحيح .

(٤) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ٣٠٢/١٥ .

شك فاطر السموات والأرض " (١) اهـ. ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا : لا إله إلا الله ، وما أمروا أن يقولوا : لنا إله وللعالم إله ، فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من مبدأ نشأتها ... ولذلك قال تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ... " (٢) الآية . فإذا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يعني عن إقامة البرهان " (٣) اهـ .

وقال في موضع آخر في الاحياء : " والصحيح وجودها - أي وجود المعرفة بالله سبحانه وتعالى - بل هي الأصل، وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود . ولذلك قال تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ... اقرار الألسنة ، ... ولذلك قال تعالى : " ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله " (٤) اهـ . معناه : إن اعتبرت أحوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم ، " فطرة الله التي فطر الناس عليها " أي كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل " (٥) اهـ .

وذهب ابن حزم في الفصل إلى أن تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى ليس حكراً على الاستدلال ، بل إن العلم مطلقاً قد يتأتى : "... عن ضرورة حس أو عن بديهية عقل أو عن برهان واستدلال أو عن تيسير الله عز وجل له وخلق له لذلك المعتقد في قلبه " (٦) اهـ . وعبارته بأن الله يخلق العلم في قلب المرء تدل على تحصيل المعرفة بالفطرة .

(١) سورة إبراهيم ، الآية رقم ١٠

(٢) سورة الروم ، الآية رقم ٣٠

(٣) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١/١٣٨

(٤) سورة الزخرف ، الآية رقم ٨٧

(٥) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١/١١٣

(٦) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤/٤٠

القول الثالث : في أن من الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى الخبر المتواتر .

جاء في مسلم الثبوت في مسألة ذكرها المؤلف بعنوان : " لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الأكثر ... لنا الإجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ، ولا يحصل بالتقليد لإمكان كذب المخبر .. فلا بد من النظر الصحيح " (١) اهـ . وعلق ابن عبد الشكور على هذا القول بقوله إنما يتم هذا " لو قلنا أن كل تقليد لا يفيد العلم ، ... ، فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع ، ولعل انكار هذا انكار للقطعيات .. " (٢) اهـ . وعبارة ابن عبد الشكور هنا تدل على أن المعرفة قد تحصل بالتقليد أيضاً . وجاء في المسودة لآل تيمية في معرض مناقشة طرق تحصيل المعرفة بالله : " والعلم الحاصل بالتواتر ضروري لا مكتسب ، وهو قول أكثر أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين " (٣) اهـ . وجاء أيضاً في موضع آخر من المسودة أن " التقليد قبول القول بغير دليل ، فليس المصير إلى الاجماع بتقليد لأن الاجماع دليل ، ولذلك يقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقال تقليد " (٤) اهـ . وقال نحواً من ذلك أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد (٥) . وقال ابن تيمية في نقض المنطق : " فأما ما أوتيه علماء الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى : فأمر يجمل عن الوصف . ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين . وهذا ظاهر مشهور لكل أحد . غاية ما يقول أحدهم : إنهم جزموا بغير دليل وصمموا بغير حجة وإنما معهم التقليد ، وهذا القدر قد يكون في كثير من العامة " (٦) اهـ . فخلاصة كلام ابن تيمية هنا أن من

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢

(٣) آل تيمية ، " المسودة " ٢٣٤

(٤) المرجع السابق ، ص ٤

(٥) أبو الخطاب الكلوذاني ، " التمهيد في أصول الفقه " ، ٣٩٥/٤

(٦) ابن تيمية ، " نقض المنطق " ، ص ٢٦

الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى الخبر المتواتر عن المعصوم وهو الرسول عليه الصلاة والسلام ، والأخذ منه لا يقال له تقليد لحصول الاجماع

وذكر الغزالي في الإحياء أنه لا يجب على المكلف النظر وتحريير الأدلة " بل يكفي أن يصدق به ويعتقده جزءاً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس ، ولذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل " (١) اهـ .

وعند ابن حزم التقليد الذي ذمه القائلون بوجوب النظر هو غير الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، إذ الأخذ عنه صلى الله عليه وسلم إنما هو الواجب وهو " الذي افترض علينا طاعته وألزمنا إتباعه وتصديقه ... فليس هذا تقليداً بل إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة لله عز وجل " (٢) اهـ .

الأدلة والمناقشة :

أولاً : في أدلة القول الأول : وهو القول بأن المعرفة بالله سبحانه وتعالى لا تحصل إلا بالتفكر والنظر فقط

وضع القاضي عبد الجبار في هذه المسألة قاعدة واعتبرها مسلمة عنده ثم أورد عدداً من الأدلة لبيان صحتها . فقد قال في شرح الأصول الخمسة أن الله سبحانه وتعالى " لا يُعرف ضرورة ولا

(١) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ٢٣/١

(٢) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤/٤١

بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر " (١) اهـ . وفي هذه العبارة نفي لكل طرق تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى دون طريق التفكير والنظر . والمشاهدة لله تعالى كدليل لحصول المعرفة به سبحانه وتعالى لا يجادل فيها أحد ، وإنما وقع الجدل في تحصيل هذه المعرفة من باب الضرورة ، ومن ثم يجب - عنده - تحصيلها اكتساباً . وطريق العلم المكتسب هو النظر . وقد استدل على قوله هذا بعدد من الأدلة منها :

الدليل الأول :

ما قد ثبت من أن العلم بالله سبحانه وتعالى " يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة واحدة مستمرة، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا ... فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً " (٢) اهـ . ذلك لأن العلم الضروري عند القاضي هو " ما يحصل فينا لا من قبلنا " كما قال بالنص . وفرض المسألة عنده بالنسبة للعلم الضروري أنه يبدأ في الإنسان بهيئة تمنع عنه الرد والدفع ، وطريقه الحواس ، وهذا ما خالف فيه بعض أهل العلم ممن يرون أن من العلم ما يكون أصله نظرياً - وهو ما كان مكتسباً بفعل المكلف - ثم عند حصول اليقين به يكون ضرورياً .

فممن ذهب إلى هذا القول إمام الحرمين، حيث قال في الكافية : " إن كل علم كسبي يُعد ضرورياً عندما يصل إلى درجة اليقين " (٣) اهـ. وقال في البرهان : " والمرضى المقطوع به عندنا أن العلوم كلها ضرورية . والدليل القاطع على ذلك أن من استند نظره وانتهى نهايته ، ولم يستعقب النظر ضد من اضداد العلم بالمنظور فيه ، فالعلم يحصل لا محالة

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٣٩

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢-٥٣

(٣) الجويني ، " الكافية في الجدل " ، ص ٤٥

من غير تقدير فرض خيره فيه " (١) اهـ . ولم يميز إمام الحرمين هنا بين مصدر العلم إن كان الحس كمعرفة أن النار محرقة أو العقل مثل الواحد نصف الاثنين أو الخبر المتواتر . وفي هذا المعنى قال في الإرشاد : " النظر الصحيح إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة تنافي العلم حصل - العلم - بالمنظور فيه على الاتصال بتصريح النظر " (٢) اهـ . و خلاصة كلامه هذا أن النظر الصحيح يفيد العلم . وقد قال ابن تيمية في نقض المنطق أن " من نظر في دليل يفيد العلم وجد نفسه عالم عند علمه بذلك الدليل " (٣) اهـ .

وقال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ما يمكن أن يعارض به قول القاضي عبد الجبار ، وعبارته : " ... وقد يكون من العلوم المكتسبة ما ينزل منزلة الضرورة كالعلم بحدوث العالم وإثبات الصانع ، فإنه إذا نظر في أدلته ، كهذه الأشياء المحكمة من خلق المخلوقات وصنع المصنوعات علم من حيث الضرورة أنه لا بد لهم من صانع صنعهن وخالق خلقهن ، إذ الحائط المبني والثوب المخيط لا بد له من فاعل ، فهذه الأشياء العظيمة أولى " (٤) اهـ .

وقال القرطبي في هذا المعنى أيضاً في أحكام القرآن في معرض تفسيره لقوله تعالى : " إن في خلق السموات والأرض ... " (٥) الآية : " فإن قيل : فما أنكرت أنها أحدثت أنفسها ؟ قيل له : هذا محال ، لأنها لو أحدثت أنفسها لم تخل من أن تكون أحدثتها وهي موجودة أو هي معدومة . فإن أحدثتها وهي معدومة كان محالاً ، لأن الإحداث لا يتأتى إلا من عالم مريد . وما ليس بموجود لا يصح وصفه بذلك . وإن كانت موجودة

(١) الجويني ، " البرهان في أصول الفقه " ، ١٠٣/١ .

(٢) الجويني ، " الإرشاد " ، ص ٦ .

(٣) ابن تيمية ، " نقض المنطق " ، ص ٢٨ .

(٤) الشيرازي ، " شرح اللمع " ، ٨٨/١ .

(٥) سورة البقرة ، الآية رقم ١٦٤ .

فوجودها يعني عن إحداث نفسها " (١) اهـ .

ووجه الاستدلال بكلام الشرازي والقرطبي في هذا المقام هو أنه إذا استحال عقلاً إحداث الأشياء لأنفسها علم بالضرورة وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وفي هذا مورد على قول القاضي عبد الجبار من أن الله سبحانه وتعالى " لا يُعرف ضروره " . بل إن عبد القاهر البغدادي ذكر في الفرق بين الفرق (٢) أن أبا الهذيل من المعتزلة ذهب إلى أن معرفة الله سبحانه وتعالى إنما تتأتى بالعلم الضروري ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فيها علم اختبار واكتساب ، وهذا القول على النقيض مما ذهب إليه القاضي عبد الجبار .

وقال ابن تيمية في هذا المعنى في درء التعارض : " الطريق المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث ، ... ، ونفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة (٣) اهـ . وقال في موضع آخر : " فقد تبين أن جمهور النظار من الطوائف يجوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة كما هو قول طائفة من أهل السنة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، بل وجمهور العلماء يقولون : إن الإقرار بالصانع حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة " (٤) اهـ .

(١) القرطبي ، " أحكام القرآن " ، ٢٠٢/٢

(٢) عبد القاهر البغدادي ، " الفرق بين الفرق " ، ص ١٢٩

(٣) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٢١٩/٧

(٤) المرجع السابق ، ٣٩٥/٧

وخالصة أقوال أهل العلم هذه التي تقدم ذكرها أنه ليس
من شرط تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى أن يكون طريقها التدبير
والنظر كما قال القاضي عبد الجبار الهمداني .

الدليل الثاني :

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة : " لو كان العلم بالله سبحانه وتعالى ضرورياً لوجب أن يكون فاقده هذا العلم معذوراً ، لأن العلم الضروري لا يتأتى بفعل الإنسان وكسبه وإنما هو يؤتية الله سبحانه وتعالى لمن شاء وفق اختياره سبحانه وتعالى . وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله ، أو أنهم لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه ، وهذا إنما يجوز على العدد اليسير ، فأما العدد الكبير والحجم الغفير فلا " (١) اهـ .

ولعل في استدلال القاضي عبد الجبار هنا نظر من جهة أن النظر في الدلائل التي نصبها الله سبحانه وتعالى في ملكوته إنما هو نظر ملجئ إلى معرفته ، إذ ليس لهذا الملكوت من تفسير غير هذا المعنى كما ذكره الشيرازي والآمدي ، فيكون هذا من العلم الضروري الذي لا يختلف فيه العقلاء ، أو هو نظري مكتسب ولكنه نزل منزلة الضروري ، كما قال الشيرازي ، وأي تفسير غيره كأن يقال أن هذا الوجود أوجد نفسه ، أو وجد صدفة ونحو ذلك فهو محال عقلاً ، وبالتالي يكون إنكاره جحود . فقد نصص ابن الهمام في التحرير في معرض التعريف بأنواع الجهل الذي لا يصلح أن يكون عذراً لصاحبه على : " جهل الكافر بالذات - أي ذات الله سبحانه وتعالى - والصفات لأنه - أي الكافر - مكابر لوضوح دليله حساً من الحوادث المحيطة به وعقلاً إذ لا يخلو الجسم عنها وما لا يخلو عنها حادث

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٤٤

بالضرورة لا بد له من موجد إذ لم يكن الوجود مقتضى لذاته " (١) اهـ .

وورد مثل هذا في شرح مسلم الثبوت قول المصنف :
" ... كجهل الكافر بالله ورسوله لأن الدلائل من الحوادث والمعجزات
واضحة ، بحيث التحقت بالضروريات الواضحة ، فإتكار الضروريات مكابرة
، ولذا لم يلزمنا المناظرة " (٢) اهـ .

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام : " أما تعطيل
العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست أراها مقالة ولا عرفت عليها
صاحب مقالة إلا ما نقل عن شاذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان
العالم في الأزل أجزاء مبنوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقاً
فحصل منها العالم بشكله الذي نراه عليه . ولست أرى صاحب هذه المقالة
ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم إلى
البخت والاتفاق احترازاً عن التعطيل ، فإن الفطرة السليمة شهدت ... على
صانع حكيم ... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد
بمعرفة التوحيد ... " (٣) اهـ .

وقال الرازي في التفسير : " الأصل الأول : هو أن
هؤلاء المشركين مقرّون بوجود الإله القادر العالم الحكيم الرحيم وهو المراد
بقوله تعالى : " .. ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ..
" . وأعلم أن من الناس من قال إن العلم بوجود الإله القادر الحكيم متفق
عليه بين جمهور الخلق لا نزاع بينهم فيه .. " (٤) اهـ . وجاء له في
موضع آخر في معرض تفسيره لقوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً

(١) يُنظر متن التحرير للكمال ابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢١١/٤

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٣٨٧/٢

(٣) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ص ١٢٤

(٤) سورة لقمان ، الآية رقم ٢٥

(٥) الفخر الرازي ، " التفسير الكبير " ، ٢٨٢/٢٦

... " (١) الآية ، جاء فيه ما يفيد أن الأصل في معرفة الله سبحانه إنما هو الفطرة حيث قال : " ... أي إلزام فطرة الله وهي التوحيد، فإن الله فطر الناس عليه حيث أخذ من ظهر آدم وسألهم : " ألسنت بربكم قالوا بلى " (٢) الآية .

فإذا كانت هذه المعرفة على ما تقدم من أقوال العلماء مما تحصل ضرورة لعامة الخلق ولا يجوز أن يختلف فيها العقلاء فيكون إذاً إنكارها من باب الجحود لا من باب فقدان العلم الذي ذكره القاضي عبدالجبار في هذا الدليل . وفي إنكار العلم الضروري نقض لقاعدة الجدل ، فلا عبرة إذاً بإنكار من أنكر هذه المعرفة ولا يلزم منظارته كما قال ابن عبدالشكور في مسلم الثبوت (٣) ، بل إن لم يتب استحققت القتل كما قال ابن الهمام في التحرير (٤) . ومن ثم لا يصدق القول بأن الكفار يجب أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله سبحانه وتعالى كما قال القاضي عبد الجبار ، لأن ترك هذه المعرفة ليس هو من باب الإنكار بل الجحود .

وثمة مورد آخر يورد على قول القاضي عبد الجبار من أن الكفار يجب أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله سبحانه وتعالى - لو كان تحصيل هذه المعرفة من باب الضرورة - وهو أن الكفار قاطبة منذ عهد نوح عليه السلام إلى خاتم الأنبياء والمرسلين ما أنكروا معرفة الله سبحانه وتعالى ، فلزم أن يبطل ما بني على خلاف هذا الأصل من بناء .

الدليل الثالث :

- (١) سورة الروم ، الآية رقم ٣٠
- (٢) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٧٢
- (٣) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٣٨٧/٢
- (٤) متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ٢١١/٤

قال القاضي عبد الجبار : " لو كان العلم به سبحانه وتعالى ضرورياً لوجب ألا يختلف فيه العقلاء، كما هو الحال في سائر الضروريات مثل سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه " (١) انتهى كلام القاضي في هذا الدليل . والأصل فيه - عنده - أن العلم الضروري إنما يحصل في الإنسان ابتداءً بهيئة تمنع عنه الرد والدفع والانكار ويشترك فيه الناس كلهم بدرجة واحدة حتى البله والصبيان مثل سواد الليل وبياض النهار . ولكن هذا الفرض غير مسلم به عند كثير من أهل العلم كما تقدم ، إذ أن من العلم ما يبدأ بالنظر والاستدلال ثم يصبح ضرورياً عندما يحصل به القطع واليقين كما قال امام الحرمين في الكافية (٢) والشيرازي في شرح اللمع (٣) وغيرهم . فإذا كان النظر في مخلوقات الله سبحانه وتعالى والاستدلال بها هو أول الطريق إلى معرفته ونهايته القطع واليقين وبهما يحصل العلم الضروري فإن انكاره في هذه الحال يكون جحوداً كما تقدم لا نفيّاً لأمر مختلف فيه . وذكر القاضي عبد الجبار قصة إرتداد ابن الراوندي وزندقة عيسى الوراق كأمثلة لاختلاف العقلاء في المعرفة ، وهي أمثلة تدخل تحت الجحود لا النفي ، ولذلك قال ابن الهمام في التحرير فيمن جحد هذه المعرفة أنه " مكابر لوضوح دليله ... فلذا لا تلزم مناظرته " (٤) اهـ .

ثانياً : في أدلة القول الثاني .. وهو أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى قد تحصل بالفطرة .

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة منها :

- (١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٥٤
- (٢) الجويني ، " الكافية في الجدل " ، ص ٥٤
- (٣) الشيرازي ، " شرح اللمع " ، ١/٨٨
- (٤) متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢١١-٢١٢/٤

الدليل الأول :

وهو عبارة عن عدد من الآيات والأحاديث . منها قوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً .. " (١) وقوله تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ... " (٢) لآية . وقوله تعالى : " أفي الله شك فاطر السموات والأرض ... " (٣) لآية . وقوله تعالى : " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله .. " (٤) لآية . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : " كل مولود يولد على الفطرة ... " (٥) الحديث . فقد استدل ابن حجر بقوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً " كما قال في فتح الباري : " فإن ظاهر الآية .. أن المعرفة حاصلة بأصل الفطرة .. " اهـ .

وقال الغزالي في الإحياء : " والصحيح وجودها - أي وجود المعرفة بالله سبحانه وتعالى - بل هي الأصل وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة .. ولذلك قال تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم .. اقرار الألسنة ... ولذلك قال تعالى : " ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله " (٦) معناه : ان اعتبرت أحوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم ، " فطرة الله التي فطر الناس عليها " أي كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل " (٧) اهـ .

وليس ثمة مورد على الاستشهاد بهذه الآيات ، اللهم إلا في قوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفاً ... " الآية ، فإن الحنيف عند العرب هو من كان على دين إبراهيم عليه السلام . نقله ابن منظور عن

(١) سورة الروم ، الآية رقم ٣٠

(٢) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٧٢

(٣) سورة إبراهيم ، الآية رقم ١٠

(٤) سورة لقمان ، الآية رقم ٢٥

(٥) تقدم تخريجه في ص ٣٩ من هذه الرسالة

(٦) سورة الزخرف ، الآية رقم ٨٧

(٧) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١/١١٣

عبيدة في لسان العرب^(١) ، وهذا اللفظ ينصرف الذهن به إلى التوحيد ونفي الشرك . فإذا حُمِلت الآية على هذا المعنى يصبح الاستشهاد بها في غير محله باعتبار أن موضع النزاع هو المعرفة بالذات والآية مستشهد بها في الصفات .. كما أن ظاهر هذه الآية معارض بقوله تعالى : " هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن .. " ^(٢) الآية ، فيضعف هذا من قوة الاستشهاد بالآية في حصول الايمان بالفطرة .

وأما قوله تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم .. " ^(٣) الآية . فإن الذرية في الوصف الوارد في الآية هي في غير موضع التكليف أصلاً في تلك الحال ، كما قال عبد الرحمن السعدي^(٤) في تفسيره ^(٥) ، فلا يصح التعلق بهذا الدليل في هذا الموضوع . وكذا الحديث فإن المراد هنا التوحيد وهو في غير موضع النزاع .

وأما ما ذهب إليه ابن الهمام والشارح في تيسير التحرير من أن المقلد يأتي إلى من يستفتيه ويأخذ عنه المعرفة بغير دليل فيورد على هذا القول أنه لم ينقل في عصر النبوة ولا من بعده من جاء من العامة من الناس أو الخاصة يسأل ويستفتي عن وجود الخالق سبحانه وتعالى ومعرفة الذات ، وهو مما تتداعى له أسباب النقل لو وقع إذ هو من أصول الدين وقواعده . وإذ لم ينقل علم أن افتراض تحصيل هذه المعرفة بالتقليد إنما هو افتراض في غير محله .

(١) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ٥٧/٩ - ف/ح

(٢) سورة التغابن ، الآية رقم ٢

(٣) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٧٢

(٤) هو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي من قبيلة تميم ، ولد بعنيزة سنة ١٣٠٧ هـ .

وتوفي بها سنة ١٣٧٦ هـ . له العديد من المصنفات في الفقه وأصوله وأهم كتبه هو تيسير الكريم المنان وهو في التفسير . عن مقدمة كتاب المصنف في التفسير تحقيق محمد زهري

النجار ١١-٩/١

(٥) عبد الرحمن ناصر السعدي ، " تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان " ، ١٧٧/٢

الدليل الثاني : المشاهدة والاستقراء :

والمراد بذلك هو ما يشاهده الناس عبر القرون وفي كل مكان من حصول الإيمان والمعرفة بالله سبحانه وتعالى لعموم الخلق من الناس ممن هم ليسوا من أهل الاستدلال ولا النظر ولا التدبير . فإذا انتفى حصول التدبير والنظر والاستدلال - على طريقة المتكلمين - لدى هؤلاء، والتقليد منتفٍ لعدم حصوله في مسألة المعرفة فلم يبق تفسير لوجود هذا الإيمان في قلوب العامة من الناس سوى حصوله بالفطرة .

قال أبو الحسن الطبري^(١) المعروف بالكيا في مسألة تحصيل المعرفة والإيمان لدى العامة من الناس من غير استدلال ولا نظر : "... وأما علماؤنا فكلهم مجمعون على أن العامة مؤمنون وأنهم حشو الجنة" ^(٢) "أهـ. وقال ابن حجر في فتح الباري : " وأما من غلا فقال لا يكفي إيمان المقلد فلا يلتفت إليه، لما يلزم منه من القول بعدم إيمان أكثر المسلمين .. " ^(٣) "أهـ. ونقل ابن حجر أيضاً في فتح الباري عن الغزالي قوله في هذه المسألة : " ... اسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف الله بالأدلة التي حرروها فهو كافر، فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشرذمة يسيرة من المتكلمين" ^(٤) "أهـ.

- (١) هو علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين ومعروف بالكيا ، وهي كلمة أعجمية معناها الميكل المقدم عند الناس . ولد في طبرستان سنة ٤٥٠ هـ. ثم خرج إلى نيسابور ثم إلى العراق وتولى التدريس بالمدرسة النظامية . تتلمذ لإمام الحرمين الجويني فهو زميل للغزالي في أخذهما عن الجويني وتاريخ مولدهما ووفاتهما واحد ، وكان ينقل أقوال الجويني لتلاميذه . من مصنفاته شفاء المسترشدين - وهو من أجود ما كتب في الخلافات - وكتاب أحكام القرآن وقيل أن له كتاب في أصول الفقه . توفي سنة ٥٠٥ هـ. في السنة التي توفي فيها الغزالي . عن الفتح المبين ج ٢ ، ص ٦
- (٢) نقلاً عن ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ، ٣٥٧/٧
- (٣) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ١٠٠/١
- (٤) المرجع السابق ، ٣٩٧/١٥

وقال النووي^(١) في شرح حديث " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله " ^(٢) من رواية أبي هريرة في صحيح مسلم : .. وفيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الانسان إذا اعتقد دين الاسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ... فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بالتصديق بما جاء به صلى الله عليه وسلم ولم يشترط المعرفة بالدليل^(٣) .. اهـ.

ورد ابن حزم في انكاره على من اشترط الاستدلال لتحصيل الايمان والمعرفة بأن هذا الشرط ليس مما شرعه الله سبحانه وتعالى وإنما المتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعو الناس أجمعين إلى الايمان " ومنهم المرأة البدوية والراعي والغلام الصحراوي والزنجي والحبشي والرومي الأخر الجاهل والضعيف في فهمه فما منهم أحد ولا من غيرهم قال - له - عليه السلام إني لا أقبل اسلامك ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك - اليه - ... ولا رد اسلام أحد حتى يستدل . ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الاسلام إلا به .. " ^(٤) اهـ .

(١) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الفقيه الشافعي كنيته أبو زكريا ولقبه محيي الدين ولد

سنة ٦٣١ هـ بقرية نوى من قرى حوران بسوريا زرتها قبل نحو أربعة أعوام وابرز ما يلفت النظر فيها أن بيوتها مرضومة بالحجارة رضما ليس فيه خرسانة ولا اسمنت ولا يزيد سكانها عن ألف عائلة تقريبا . من أشهر مؤلفاته رحمه الله رياض الصالحين في الحديث والمنهاج في شرح مسلم والمجموع شرح المذهب في الفقه . توفي سنة ٦٧٦ هـ . ودفن بقريته المذكورة . الفتح المبين ٨٤/٢

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الإيمان الباب ١٧ . وذكر السيوطي في الجامع الصغير (٢٤٩/١) روايته في مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة البخاري ومسلم وأبو داود

(٣) النووي ، " شرح صحيح مسلم " ، ٢١٠/١ ،

(٤) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤٠/٤

ووجه الاستدلال من كلام ابن حزم في هذه المسألة أن المرأة البدوية والراعي والزنجي والحبشي والجاهل والضعيف في فهمه كل هؤلاء قد حصل لهم الإيمان والمعرفة من غير استدلال ولا نظر وقبل منهم الرسول عليه الصلاة والسلام الاقرار والتصديق وأصبحوا من أهل الايمان بدون تفكير ولا تدبر ولا نظر . فلو لم يكن في نفوس هؤلاء الاستعداد الفطري للتلقي والإيمان لما حصل لهم من الايمان والمعرفة والتصديق ما هو مشاهد ومعروف لدى الناس بالضرورة في كل مكان وزمان .

ثالثاً : في أدلة القول الثالث .. وهو ان من الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى الخبر المتواتر - أي التقليد

الدليل الأول : الوقوع

والمراد بذلك أنه قد حصل العلم بالتقليد لدى فريق من الناس كما ذكره ابن عبد الشكور حيث قال : " .. فقد حصل بتقليد بعض الكلمة العلم القاطع، ولعل انكار هذا انكار للقطعيات .. " (١) اهـ. وجاء في المسودة لآل تيمية في معرض مناقشة طرق تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى : " والعلم الحاصل بالتواتر ضروري لا مكتسب وهو قول أكثر أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين " (٢) اهـ . وقال ابن تيمية في نقض المنطق : " فأما ما أوتيه علماء الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى : فأمر يجز عن الوصف . ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين . وهذا ظاهر مشهور لكل أحد . غاية ما يقول أحدهم : إنهم جزموا بغير دليل وصمموا بغير حجة وإنما

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢ ،

(٢) آل تيمية ، " المسودة " ، ص ٢٣٤

معهم التقليد، وهذا القدر قد يكون في كثير من العامة " (١) اهـ .

وقال الغزالي في الإحياء : " وذلك - أي حصول العلم وتحقق الاعتقاد الجازم - قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل ... " (٢) اهـ . وقال النووي في شرح مسلم أن الانسان " إذا اعتقد دين الاسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن ، ... ، فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بالتصديق بما جاء به صلى الله عليه وسلم ولم يشترط المعرفة بالدليل .. " (٣) اهـ .

وحجة أصحاب هذا القول في الأخذ بالتقليد في مسألة المعرفة هي أن التقليد بالخبر المتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام يختلف عن التقليد بالأخذ عن غيره بلا حجة ، ذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد قامت الدلائل على عصمته فيما يبلغ عن ربه ، فلا يقال للأخذ عنه صلى الله عليه وسلم تقليداً ، كما قال ابن حزم في أن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الواجب وهو " الذي افترض علينا طاعة وألزمنا إتباعه وتصديقه ... فليس هذا تقليداً بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة لله عز وجل " (٤) اهـ .

وجاء في المسودة (٥) لآل تيمية نحواً من ذلك القول .
وقال القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة : " فإن قيل : أستم جوزتم تقليد الرسول فقد قلتم ما عبتم علينا - من عدم جواز التقليد

(١) ابن تيمية ، " نقض المنطق " ، ص ٢٦

(٢) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ٢٣/١

(٣) النووي ، " شرح صحيح مسلم " ، ٢١٠/١

(٤) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤١/١

(٥) آل تيمية ، " المسودة " ، ص ٢٣٤

ألستم جوزتم تقليد الرسول فقد قلتم ما عبتم علينا - من عدم جواز التقليد في العقيدة - ، قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وببينة ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عنه .. " (١) اهـ . وقال أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد : " ... وعلى هذا لا يُسمى الرسول عليه الصلاة والسلام مُقلداً أو الإجماع مُقلداً ، لقيام الدليل على أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام والإجماع حجة ، فلا شر في الأخذ به ، لأنه معصوم من الخطأ والمفسدة " (٢) اهـ .

وقال ابن الهمام في التحرير : " ... والإنتهاء إلى المؤيد بالوحي والأخذ عنه ليس تقليداً بل - على وجه الاستدلال والنظر - لأن الأخذ عن الرسول بقول مخبر صادق بدلالة المعجزة الصادقة ، وكل ما أخبر به الرسول المخبر الصادق عن المرسل صادق حق ، وهو عين النظر والإستدلال ، وليس العلم الحاصل بالأخذ عن المؤيد بالوحي علماً تقليدياً بل هو علم نظري " (٣) اهـ .

ولكن الذي تُعارض به هذه الحجة أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما جاء في المتواترات عنه التكليف بالمعرفة كما ذكره الشهرستاني في نهاية الإقدام حيث قال : " ولهذا - أي لكون المعرفة حاصلة بالفطرة - لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك " (٤) اهـ .

فإذا احتج اصحاب القول بتحصيل المعرفة بالتقليد عن الرسول عليه الصلاة والسلام بأن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٦٣

(٢) أبو الخطاب الكلوذاني ، " التمهيد في أصول الفقه " ، ٣٩٥/٤ ،

(٣) يُنظر التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢٤٦/٤ ،

(٤) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ص ١٢٤

مسلم به ، غير أن المتواترات لم تشمل التكليف بالمعرفة أصلاً ويكون الدليل في غير محله . وقد جاء للغزالي في الإحياء نحو من ذلك حيث قال : " ولهذا - أي لحصول المعرفة بالفطرة - بُعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا : لا إله إلا الله " (١) اهـ .

الدليل الثاني : الاجماع :

جاء ذكر هذا الدليل في المسودة لآل تيمية حيث قال المصنف أن " التقليد قبول القول بغير دليل ، فليس المصير إلى الإجماع بتقليد ، لأن الاجماع دليل ، ولذلك يُقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقال تقليد " (٢) اهـ . فالمراد بهذه العبارة هنا أن الاجماع قائم على أن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام مما تواتر عنه من الأخبار في أمور العقيدة أو الفروع الفقهية لا يقال له تقليد لأن الأصل فيه حجة الاجماع . وقال نحواً من ذلك الماتريدي في التوحيد^(٣) والقاضي عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة^(٤) وابن حزم في الفصل^(٥) وأبو الخطاب الكلوزاني في التمهيد^(٦) . وهذا القول مسلم به بدون معارض ، غير أن الإشكال يأتي في أن ما جاءت به المتواترات عن الرسول عليه الصلاة والسلام في هذا الشأن إنما هي في التوحيد وترك الشرك كما قال الشهرستاني في نهاية الأقدام^(٧) والغزالي في الإحياء^(٨) كما تقدم وليس هذا هو موضع النزاع إذ هو فرع لأصل المسألة وهي معرفة الله سبحانه

(١) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١/١٣٨

(٢) آل تيمية ، " المسودة في أصول الفقه " ، ص ٢٣٤

(٣) الماتريدي ، " التوحيد " ، ص ٨

(٤) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٦٣

(٥) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤/٤٠

(٦) أبو الخطاب الكلوزاني ، " التمهيد في أصول الفقه " ، ٤/٣٩٥

(٧) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ص ١٢٤

(٨) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١/١٣٨

وتعالى قبل الصفات .

الترجيح :

لعل الأقرب إلى الصواب في هذا الباب فيما يختص بطريق تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى هو ما ذهب إليه الآمدي من أن هذه المعرفة قد يتحقق حصولها " ... بخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة ... " (١) ، وهو من جنس ما ذكره البغدادي أيضاً بقوله : " ... وكل علم نظري يجوز عندنا أن يجعله الله ضرورياً فينا على قلب هذه العادة كما خلق في آدم عليه السلام علوماً ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب " (٢) اهـ. وقول الآمدي والبغدادي في أن الله سبحانه وتعالى يخلق هذه المعرفة في الإنسان من غير واسطة دالة على الفطرة، فيكون هذا القول هو الأقرب من غيره من الأقوال إلى الصواب لسلامته أولاً من المعارضة ، ثم لما جاء فيه من أدلة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : " فطرة الله التي فطر الناس عليها " (٣) وقول الرسول عليه الصلاة والسلام : " كل مولود يولد على الفطرة فأباه يهودانه أو يمجساته.. " (٤) الحديث.

أما القول بأنه لا يتحقق هذه المعرفة إلا بالنظر والاستدلال كما تقدم ذكره عن بعض أهل العلم فهذا القول معارض بأنه ليس مما جاء به الشرع، إذ المتواتر عن جميع الأنبياء والرسل كما ذكره الشهرستاني في نهاية الإقدام والغزالي في الإحياء أن دعوتهم إنما كانت

(١) نقلاً عن ابن تيمية في " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٦/٧ ،

(٢) أبو منصور البغدادي ، " أصول الدين " ، ص ١٥

(٣) سورة الروم ، الآية رقم ٣٠

(٤) تقدم تخريجه في ص ٣٩ من هذه الرسالة

في التوحيد ونفي الشرك .

والقول بأن هذه المعرفة يتحقق تحصيلها بالتقليد لا يسلم أيضاً من المعارضة ، إذ لو سلم من الاعتراض بأنه لا يفيد العلم ونوصر بأن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام - بما نقل عنه متواتراً لا يكون تقليداً كما قاله ابن تيمية في درء التعارض والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة فإنه - أي هذا القول - يقع في مأزق آخر وهو أن المتواترات المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام كلها في غير موضع النزاع إذ هي في الصفات من التوحيد ونفي الشرك وموضع البحث هو معرفة الذات، فلم يبق إذاً طريق إلى تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى سالماً من المعارضة - أو أقل الطرق سلامة - سوى طريق الفطرة ، والله أعلم .

المطلب الثالث : هل يجب النظر لمعرفة الله سبحانه وتعالى ؟

تمهيد :

هذه المسألة مرتبطة بالتي قبلها من جهة أن القائلين بأن معرفة الله سبحانه وتعالى لا تتحقق إلا بالنظر والاستدلال قالوا أن النظر واجب. والقائلين بأنه ليس من شرط تحقيق المعرفة النظر إذ قد يحصل بالنظر وبغيره مثل الفطرة أو التقليد فهؤلاء قالوا لا يجب النظر. وهناك فريق ثالث توقف فيها، فأصبح في هذه المسألة ثلاثة أقوال.

ولكن يلزم قبل بيان هذه الأقوال بيان طريق الوجوب عند من يقول به ، أي هل وجب النظر شرعاً أم عقلاً ، لتعلق هذا البيان بمناقشة الأدلة.

فالقاضي عبد الجبار في تلخيصه لهذا الوجوب لم يتطرق في النص المنقول عنه من كتاب شرح الأصول الخمسة إلى هذا الإيجاب هل هو شرعي أو عقلي ، ولكن سياق الكلام في كتابه يدل على أن المراد هو الإيجاب العقلي استقلالاً عن الشرع وهو الاتجاه المعتاد للمعتزلة عموماً في معالجة قضايا ما قبل الشرع خاصة. يؤيد هذا ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد : "... وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات ، ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً " (١) اهـ.

ويؤيد هذا أيضاً ما قاله عضد الدين الإيجي في المواقف ، وعبارته : "... النظر في معرفة الله واجب إجماعاً ، واختلف في طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل " (٢) اهـ. بل قد قال القاضي عبد

(١) الجويني ، " الإرشاد " ، ص ٨

(٢) عضد الدين الإيجي ، " المواقف " ، ص ٢٨

الجبار نفسه في المحيط بالتكليف : " والأصل في ذلك أن التكاليف لا تعدو وجهين : إما أن تكون تكليفاً عقلياً أو تكليفاً سمعياً ، والغرض بالعقلي ما يكون الطريق إلى معرفته العقل ... والمراد بالسمعي ما يكون طريق معرفته السمع " (١) اهـ. ومعلوم أن التدبر والنظر إنما هو من أفعال العقول. وقال أيضاً في شرح الأصول الخمسة : " وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل " (٢) اهـ.

فتحرير القول في هذه المسألة أن إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى إنما هو - عند المعتزلة - إيجاب عقلي استقلالاً عن الشرع . وأما عند الأشاعرة فهو كما قال الإيجي السمع . قال الرازي في المحصل : " وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة ولبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية " (٣) اهـ. وقال ابن مفلح في الفروع : " والمشهور في أصول الدين عند أصحابنا أن معرفة الله تعالى وجبت شرعاً . نص عليه . وقيل عقلاً " (٤) اهـ.

وقال إمام الحرمين - وهو من أصحاب القول بوجوب النظر لمعرفة الله تعالى - في الإرشاد : " ... فإن قيل : ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب " (٥) اهـ.

فيكون المرجع والمستند في وجوب النظر على ما قاله الجويني إنما هو إجماع الأمة . ولكنه في التلخيص يوجب تحصيل المعرفة

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " المحيط بالتكليف " ، ص ٢٣

(٢) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٨٨

(٣) الرازي ، " المحصل " ، ص ١٣٤

(٤) ابن مفلح ، " الفروع " ، ٦ / ١٨٦

(٥) الجويني ، " الإرشاد " ، ص ١١

بالله تعالى والإيمان به بالعقل حيث يقول : " لا يسوغ لأحد أن يعول في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدس عنه على التقليد ... بل يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول ، ولن تقع له العلوم فيها إلا عقب النظر الصحيح " (١) اهـ. وقال أيضاً في البرهان : " فأما ما لا يدرك إلا بالعقل فحقائق الأشياء ودرك استحالة المستحيلات وجواز الجائزات ووجوب الواجبات العقلية لا التكليفية... وبين ذلك بالمثال : أن وجود الباري سبحانه وتعالى وحياته وأن له كلاماً صدق لا يثبتته السمع " (٢) اهـ.

ومع هذا الاختلاف بين العلماء في طريق هذا الوجوب إلا أن الفريقين من أصحاب هذا القول متفقان على أن النظر واجب لتحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى.

القول الأول : أن النظر واجب لتحقيق المعرفة بالله سبحانه وتعالى.

الذي قاله القاضي عبد الجبار في هذا الباب كما تقدم أن النظر لمعرفة الله سبحانه وتعالى واجب بل هو أول الواجبات (٣). وقال إمام الحرمين أن " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم " (٤) اهـ.

وقال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين : " الصحيح عندنا قول من يقول أن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وحكمة " (٥) اهـ.

(١) الجويني ، " التلخيص " ، ٢٨/٣ ؛

(٢) الجويني ، " البرهان " ، ١١٠/١ ؛

(٣) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٣٩ ؛

(٤) الجويني ، " الإرشاد " ، ص ٣ ؛

(٥) أبو منصور عبد القاهر البغدادي ، " أصول الدين " ، ص ٢١٠ ؛

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في الإنصاف : "وأن يعلم أن أول ما فرضه الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته ، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة " (١) اهـ.

وقال عضد الدين الإيجي في المواقف : "النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً واختلف في طريق ثبوتة ، فهو عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل " (٢) اهـ. وذكر نحواً من ذلك في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال : "لنا أن الأمة أجمعوا على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد... " (٣) اهـ. ومتن ابن الحاجب في هذا المعنى هو : " ... لنا الإجماع على وجوب المعرفة ، والتقليد لا يحصل " (٤) اهـ.

وقال ابن الهمام في التحرير : "لنا الإجماع منعقد على وجوب العلم بالله تعالى ، ... ، ولا يحصل بالتقليد " (٥) اهـ.

وقال الرازي في المحصول : " ... لا يجوز التقليد في أصول الدين ، ... ، وقال كثير من الفقهاء بجوازه . لنا : أن تحصيل العلم في أصول الدين واجب على الرسول عليه الصلاة والسلام ، فوجب أن يجب علينا. وإنما قلنا : إنه كان واجباً على الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : " فأعلم أنه لا إله إلا الله " (٦) الآية. وإنما قلنا : إنه لما كان واجباً على الرسول

(١) القاضي أبو بكر الباقلاني ، " الإنصاف " ، ص ٢٢

(٢) عضد الدين الإيجي ، " المواقف في علم الكلام " ، ص ٢٨

(٣) عضد الدين الإيجي ، " شرح مختصر ابن الحاجب " ، ٣٠٥/٢

(٤) المرجع السابق ، ٣٠٥/٢

(٥) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢٤٣/٤

(٦) سورة محمد ، الآية رقم ١٩

صلى الله عليه وسلم وجب أيضاً على أمته لقوله تعالى : واتبعوه (١) الآية " (٢). ثم لخص - الرازي - هذه المسألة باقتضاب بقوله : " دل القرآن على ذم التقليد في الشرعيات فوجب صرف الذم إلى التقليد في الأصول " (٣) اهـ.

وجاء في مسلم الثبوت في مسألة ذكرها المصنف بعنوان :
" لا يجوز التقليد في العقلية كوجود الباري ونحوه عند الأكثر .. لنا الإجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لإمكان كذب المخبر ... فلا بد من النظر الصحيح " (٤) اهـ.

وذهب الغزالي في المستصفى إلى وجوب النظر لتحصيل المعرفة ، وذلك بتفنيده لاستدلالات القائلين بالتقليد وتأييده للقائلين بوجوب النظر ، وبإنكاره اعتبار الكثرة في هذا المقام حجة ودليل . قال الغزالي : " ... لا يجوز التقليد في الأصول ولا في الفروع ، ... ، فإن قيل : عرفنا حجة - أي طريق التقليد - بأنه مذهب الأكثرين فهو أولى بالإتباع . قلنا : وبم أنكرتم على من يقول - أن - الحق دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون ويعجز عنه الأكثرون ، لأنه يحتاج إلى شروط من الممارسة والتفرغ للنظر؟ ، ... ، ويدل عليه أن عليه الصلاة والسلام كان محققاً في ابتداء أمره وهو في شردمة يسيره ، على خلاف الأكثرين " (٥) اهـ.

ونسب ابن حزم في الملل والنحل القول بوجوب النظر لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري في أن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى استدلالاً فلا يتحقق له إيمان . قال ابن حزم : " وقال الطبري من بلغ الحلم أو الإشعار من الرجال أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه

(١) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٥٨

(٢) الرازي ، ضمن " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، للقرافي ، ٣٩٤٧/٩

(٣) المرجع السابق ، ٣٩٤٧/٩

(٤) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢

(٥) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٨٧/٢

وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك " (١) اهـ.

وهذا القول الذي نسبه ابن حزم إلى الطبري هو من أبعد ما في هذه المسألة من أقوال ، كما أن نسبة هذا القول إلى أبي جعفر يعوزها النظر والتحقيق لما عرف عنه من تمسكه الشديد بمنهج السلف فيما يعرض عليه من المسائل . ومما يوجب التحقيق والتثبت في هذه النسبة إليه أنه قد مر بآيات الاستدلال في تفسيره للقرآن الكريم ولم يذكر شيئاً من هذا ولا طرفاً منه وهو موضع البيان . ثم إن هذا القول - إن صحت نسبته إلى الطبري - فليس هو أول من قاله بل ذكر الآمدي في أبحار الأفكار مثل هذا القول ونسبه إلى أبي هاشم الجبائي (٢) . قال الآمدي : " وذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لم يعرف الله بالدليل فهو كافر ... قال الآمدي -...، وأصحابنا مجمعون على خلافه " (٣) اهـ.

ونسب أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا إلى أبي هاشم الجبائي القول بوجوب النظر حيث قال : " ... اختلف في هذا - أي في هذه المسألة - علماء الأصول . أما أبو هاشم ... فإنه ركب الأبلق العقوق في هذا ، وقال : من لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن . وقال : " المعرفة واجبه فإذا لم تحصل فضدها النكرة ، والنكرة كفر ... " (٤) اهـ.

(١) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤٤/٤

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من كبار معتزلة البصرة ، ولد سنة ٢٤٧هـ.

تفرد ببعض الآراء الخاصة في علم الكلام وأصول الفقه ، وله العديد من المصنفات في علم الكلام وأصول الفقه . توفي ببغداد سنة ٣٢١هـ . في نفس اليوم الذي مات فيه أبو بكر بن دريد اللغوي . فقال الناس مات علم الكلام وعلم اللغة . عن الفتح المبين ١٨٣/١ - ١٨٤

(٣) نقلاً عن ابن تيمية في " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٦/٧

(٤) نقلاً عن ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٧/٧

ونسب بدر الدين الزركشي في البحر المحيط ^(١) إلى الأشعرية وجمهور المعتزلة أنه لا يصح إيمان من قلد في العقيدة.

وذكر صفي الدين الهندي ^(٢) في نهاية الوصول أن مما أستدل به القائلون بوجود النظر قول الرسول عليه الصلاة والسلام : " .. ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها " ^(٣) الحديث ، قالها عليه الصلاة والسلام عندما أنزل عليه قوله تعالى : " إن في خلق السموات والأرض .. " ^(٤) الآية . قال صفي الدين : " وذلك يدل على وجوب النظر ، لأن الويل لا يستحق على ترك غير الواجب " ^(٥) اهـ.

القول الثاني : أن النظر لتحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى غير واجب .

ذكر ابن تيمية في درء التعارض طرفاً من رسالة أبي الحسن الأشعري ^(٦) إلى أهل الثغر ورد فيها ما يفيد إنكاره إيجاب النظر

(١) بدر الدين الزركشي ، " البحر المحيط " ، ٢٧٨/٦

(٢) هو محمد بن عبد الرحيم الملقب بصفي الدين الهندي ، من فقهاء الشافعية . ولد بالهند سنة ٦٤٤ بدهلي ثم رحل إلى اليمن والحجاز والقاهرة ودمشق طلباً للعلم ، وله مصنفات من أشهرها في أصول الفقه كتاب " نهاية الوصول في دراية الأصول " ، وهو من معاصري ابن تيمية وكان سبباً في حبسه على إثر المناظرة التي جرت بينهما أمام الأمير تنكز في دمشق ، وكان متعصباً للمذهب الأشعري في العقيدة . توفي سنة ٧١٥ هـ . بدمشق ودفن فيها . عن الفتح المبين ، ١١٩/٢ - ١٢٠

(٣) الحديث ذكره صفي الدين الهندي في " نهاية الوصول " ٣٩٢٨/٨ ، ولم أقف له على تخريج في الجامع الصغير للسيوطي ولا أي من الكتب الستة المشهورة ، غير أن المحققين للكتاب ذكروا أن الحديث رواه ابن مردويه وعبد بن حميد في تفسيره من حديث عائشة رضي الله عنها ، ٣٩٢٨/٨

(٤) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٩٠

(٥) صفي الدين الهندي ، " نهاية الوصول في دراية الأصول " ، ٣٩٢٩/٨

(٦) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر ويصل نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري . ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ . وتعلم في الفقه الشافعي على أبي إسحاق المروزي وابن سريج

لتحصيل هذه المعرفة حيث جاء فيها : " ومعلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي صلى الله عليه وسلم إليه من واجهه من أمته من اعتقاد حدوئهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى .. لم يحصل لهم فيما كلفهم من ذلك مهلة ، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي عنه وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور ، ... ، ولهذا المعنى لم يوجد عن أحد من صحابته خلاف في شيء مما وقف عليه جماعتهم... وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهادات في حوادث الأحكام عند نزولها بهم... وردها إلى معاني الأصول ... وإذا كان ذلك على ما وصفنا بان لكم - أرشدكم الله - أن طرق الاستدلال بأخبارهم ... على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض " (١) اهـ.

وخلاصة قول أبي الحسن في هذه المسألة أن النظر لتحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى غير واجب ، لأن هذا النظر ليس مما أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام أحداً من أصحابه ولا أمر به من واجهه ممن دعاهم لهذا الدين .

وذكر محمد أمين بادشاه في شرحه للتحريم أن المكلف بمجرد تذكيره بخالفه فإنه يتنبه إلى ذلك " لما هو مركز في جبلته بمقتضى الميثاق المشار إليه بقوله تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم ... " (٢) الآية " (٣) . وفي كلامه هذا معاني تحصيل المعرفة بطريق الفطرة ، ومن ثم فليس النظر - على هذا القول - واجب .

وفي العقائد على الجبائى أبى على وبرع في علم الكلام والجدل وعقائد المعتزلة حتى صار علما من أعلامهم . ثم ترك الاعتزال وأعلن على منبر المسجد في البصرة خروجه منها وأنه إنما رأى الراجح هو مذهب أهل السنة وأقوال السلف . وله مؤلفات عدة من أشهرها إثبات القياس في أصول الفقه ومقالات الإسلاميين في العقيدة وتوفى فجأة سنة ٣٢٤ هـ . عن الفتح المبين ١٨٥/١ - ١٨٧.

(١) نقلاً عن ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٢٠٤/٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٧٢ .

(٣) اميربادشاه ، " تيسير التحرير " ، ٢٤٤/٤ .

وقد تقدم في المطلب السابق إنكار ابن حجر العسقلاني في فتح الباري على من قال بوجوب النظر وأنكر على من ذهب إلى عدم تحقق إيمان من عرف الله بالتقليد ، حيث قال : " وأما من غلا فقال لا يكفي إيمان المقلد فلا يلتفت إليه ، لما يلزم منه من القول بعدم إيمان أكثر المسلمين ... " (١) اهـ.

كما نسب ابن حجر في فتح الباري إلى الغزالي قوله : " أسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر وضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشرذمة يسيرة من المتكلمين " (٢) اهـ.

وقال النووي في معرض شرحه لحديث : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله " (٣) من رواية أبي هريرة في صحيح مسلم : " وفيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بالتصديق بما جاء به صلى الله عليه وسلم ولم يشترط المعرفة بالدليل " (٤) اهـ.

وذهب ابن حزم في الفصل في الملل كما تقدم إلى أن

(١) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ١٠٠/١ ،

(٢) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ٢٩٧/١٥ ،

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان من رواية عبد الله بن عمر في باب " فإن تابوا وأقاموا الصلاة فخلوا سبيلهم " - التوبة آية رقم ٥ - ؛ ورواه مسلم في كتاب الإيمان أيضاً من رواية أبي هريرة في باب " الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله " .

(٤) النووي ، " شرح صحيح مسلم " ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى ليس من شرطه الاستدلال ، بل إن العلم مطلقاً قد يتأتى به وبغيره كأن يخلقها الله في قلب المرء كما قال الآمدي ، ومعنى ذلك أنه لا يجب عنده النظر. كما أن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام بالمتواتر من الأخبار عنه في العقيدة لا يسمى هذا تقليداً كما قال ابن تيمية والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وغيرهم ، بل هو الواجب "الذي افترض علينا طاعته وألزمنا إتباعه وتصديقه .. فليس هذا تقليداً بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة لله عز وجل " (١) اهـ.

ومن أهل العلم الذين قالوا بعدم وجوب النظر الشوكاتي حيث رد على القائلين بالوجوب بما رد به ابن حزم من أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد علم عنه بالضرورة أنه كان يقبل إيمان الخلق ومنهم من لم يعرف حتى معنى الاستدلال، وما رد إسلام أحد منهم بحجة أنهم آمنوا من غير استدلال .

وكذا ابن تيمية من المعارضين للقول بوجوب النظر حيث قال في درء تعارض العقل والنقل : " وما نقل إلينا في عهد التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأمر من بلغ سن التكليف بالبلوغ أو الاحتلام أن ينظر في هذه الأدلة ليتوصل إلى معرفة الله . بل ما نقل أنه عليه الصلاة والسلام كان يأمر هؤلاء أو أولياء أمورهم أن ينطقوا بالشهادتين " (٢) اهـ.

القول الثالث : الوقف

وتوقف البيضاوي في هذه القضية برمتها وأوجز كلامه فيها في المنهاج في معرض كلامه عن التقليد بقوله : " ... إنما يجوز - أي

(١) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤/٤١

(٢) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٧/٣٥٣

التقليد - في الفروع ، وقد اختلف في الأصول ، ولنا فيه نظر " (١) اهـ.

وعلق الاسنوي على كلام البيضاوي هذا بقوله : "وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير مُرَجِّح، فلهذا قال : ولنا فيه نظر " (٢) اهـ.

وقد تقدم (٣) ما ذكره صفي الدين الهندي من وجوب النظر، إلا أنه في ختام أقواله في هذه المسألة لعله ترجح لديه الوقف. يؤخذ هذا من قوله : " وأعلم أننا وإن ناصرنا القول بعدم جواز التقليد لكن في النفس منه شيء، والله أعلم بحقيقة الحال " (٤) اهـ.

في الأدلة والمناقشة :

الذين قالوا إن النظر واجب احتجوا بأمر منها :

أولاً :

أن الله سبحانه وتعالى " لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فوجب أن نعرفه بالتفكر والنظر " ، كما قال القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة (٥) وهذه الحجة قد تقدم (٦) اعتراض أهل العلم عليها بما ذكروه من أن المعرفة بالله تعالى قد تحصل بالنظر وقد تحصل بغيره كالفطرة والتقليد.

(١) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ٥٩٥/٤

(٢) المرجع السابق ، ٥٩٥/٤

(٣) يُنظر ص ٧ من هذه الرسالة

(٤) صفي الدين الهندي ، " نهاية الوصول في دراية الأصول " ، ٣٩٣٧/٨

(٥) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٣٩

(٦) يُنظر ص ٤٤ إلى ص ٤٦ من هذه الرسالة

ثم يورد على أصحاب هذا القول من الذين يجعلون
الوجوب ثابت بالسمع دون العقل كما ذكره الإيجي في المواقف وإمام الحرمين
في الإرشاد يورد على هؤلاء أن في هذا الاحتجاج مصادرة للدليل لاستحالة
صدور الإيجاب قبل معرفة الموجب لما في ذلك من تكليف الغافل وهو محال .
وإن عُرف الموجب لم يعد للإيجاب معنى وهو من باب تحصيل الحاصل ، وهو
محال أيضاً على الشارع الحكيم . وهذا الاعتراض قد احتج به ابن تيمية في
درء تعارض العقل والنقل ونقله ابن حجر في فتح الباري عن إمام الحرمين
حيث قال : " ... وقد تمسك به - أي بحديث بعث معاذ إلى اليمن - برواية : "
فإن هم عرفوا الله " من قال أول واجب المعرفة كإمام الحرمين ، واستدل بأنه
لا يتأتى الإتيان بشيء من الأمور على قصد الامتثال والانتكاف عن شيء
من المنهيات على قصد الإنزجار إلا بعد معرفة الأمر والنهي " (١) اهـ.

وخلاصة هذا الكلام أنه يترتب عليه تكليف الغافل كما تقدم
أو تحصيل الحاصل وكلاهما محال على الشارع الحكيم . ويترتب عليه دور
أيضاً باعتبار أن كلاً من النظر والمعرفة متوقف على الآخر. وقد رد ابن الهمام
على دعوى الدور هذه بقوله : " قالوا - ثالثاً - وجوب النظر دور لتوقفه على
معرفة الله . أجيب بأنه - أي العلم بوجوب النظر موقوف - على معرفة الله
تعالى بوجه - ماً - والموقوف على النظر... الإتصاف بما يجب له كالصفات
الثمانية - الحياة والعلم والقدرة - .. وما يمتنع عليه " (٢) اهـ.

ولكن ما قاله ابن الهمام هنا من التعلق بالصفات كأنه
خارج عن موضع النزاع وهو معرفة الذات . وقد احتج الرازي في المحصول
بمثل ما احتج به ابن الهمام . قال الرازي : " لا يجوز التقليد في أصول الدين ،
... ، وقال كثير من الفقهاء بجوازه . لنا : أن تحصيل العلم في أصول الدين
واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، فوجب أن يجب علينا ، وإنما قلنا :

(١) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ٢٩٦/١٥ ،

(٢) يُنظر التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢٤٥/٤ ،

إنه كان واجباً على الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : " فاعلم أنه لا إله إلا الله " (١) الآية. فاعترض القرافي (٢) في شرح المحصول بأن الآية في غير موضع الاستشهاد . وعبارة القرافي هي بالنص : " هذا يخص الوجدانية فقط فتكون الدعوى عامة والدليل خاص ، فلا يفيد ، كمن قال : اللحم كله حرام لأن لحم الخنزير حرام " (٣) اهـ. غير أن جلال الدين المحلي (٤) تعقب في شرحه على جمع الجوامع كلام القرافي هذا بقوله : " ويقاس غير الوجدانية عليها " (٥) اهـ. ولكن يورد على هذا الرد الذي ساقه المحلي أيضاً بأنه قياس اصل على فرع وهو باطل . ثم إن القياس المشار إليه في عبارة السيوطي دليل ظني وهو ممتنع في العقلية . قال الجويني في البرهان : "... وإن عنى القائلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ووقوف النظر في غائب على استثارة معنى في شاهد ، فهذا باطل عندي لا أصل له ، فليس في المعقولات قياس " (٦) اهـ. وعلق ابن تيمية على كلام الجويني هذا بقوله : "... هذا الذي ذكره أبو المعالي من إنكار القياس في المعقولات وافق عليه طائفة من المتأخرين كأبي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي " (٧) اهـ.

(١) سورة محمد ، الآية رقم ١٩

(٢) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء المشهور بالقرافي نسبة إلى قبيلة القرافة بالمغرب كما قال ابن فرحون . وقيل بل نسبة إلى دير الطين في مصر القديمة وكانت تسمى بالقرافة ، ولا خلاف في أنه من بلاد المغرب . لم يعرف تاريخ مولده ، إلا أن محقق كتابه تنقيح الفصول يرجح مولده حوالي سنة ٥٩٠ هـ . وتتلذذ على العز بن عبد السلام ثم انتهت إليه الرئاسة في المذهب المالكي . وله مصنفات من أشهرها شرح المحصول في أصول الفقه والذخيرة في الفقه . توفي بدير الطين بمصر القديمة سنة ٦٨٤ هـ . ودفن بالقرافة الكبير بمصر . عن الفتح المبين ٨٩/٢ - ٩٠

(٣) القرافي ، " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، ٣٩٥٧/٩

(٤) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي - جلال الدين - ، قال عنه أن له ٦٠٠ مصنف ولد سنة ٨٤٩ هـ . بالقاهرة وتوفي بها سنة ٩١١ هـ .

(٥) جلال الدين السيوطي ، بذيل " حاشية العطار على جمع الجوامع " ، ٤٤٤/٢

(٦) الجويني ، " البرهان في أصول الفقه " ، ٤٩١/٢

(٧) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ١٥٣/٧

ثانياً :

أن التقليد لا يجوز في أصول العقيدة لاحتمال كذب المخبر، كما قال ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (١). وعرض هذا الدليل بأن الأخذ عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهو المعصوم فيما يبلغ عن ربه لا يقال له تقليد . جاء في المسودة لآل تيمية أن : " التقليد قبول القول بغير دليل ، فليس المصير إلى الإجماع بتقليد ، لأن الإجماع دليل ، ولذلك يقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقال تقليد " (٢) اهـ.

وقال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة : " فإن قيل أستم جوزتم تقليد الرسول ؟ ... قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينه ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عنه " (٣) اهـ.

وقال ابن حزم في الفصل بأن الأخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الواجب وهو " الذي افترض علينا طاعته وألزمنا إتباعه وتصديقه ... فليس هذا تقليداً بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة لله عز وجل ... " (٤) اهـ.

وقال ابن الهمام في التحرير : " ... والانتهاه إلى المؤيد بالوحي والأخذ عنه ليس تقليداً بل - على وجه الاستدلال والنظر لأن الأخذ عن الرسول بقول مخبر صادق بدلالة المعجزة الصادقة ، وكل ما أخبر به الرسول المخبر الصادق عن المرسل صادق حق ، وهو عين النظر والاستدلال ، وليس

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢ .

(٢) آل تيمية ، " المسودة " ، ٢٣٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٦٣ .

(٤) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤١/٤ .

العلم الحاصل بالأخذ عن المؤيد بالوحي علماً تقليدياً بل هو علم نظري " (١)
اهـ. وقال نحواً من ذلك أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد (٢)

ثالثاً : الإجماع :

قال الإيجي في المواقف أن " النظر في معرفة الله واجب إجماعاً ... " (٣) اهـ. وقال الجويني في الإرشاد : " فإن قيل : ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب " (٤) اهـ. وقال ابن الحاجب في شرح المختصر " لنا أن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد ... " (٥) اهـ. وعبارة ابن الحاجب هي : " لنا الإجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل " (٦) اهـ. وقال ابن الهمام في التحرير : " لنا الإجماع منعقد على وجوب العلم بالله تعالى ، ... ، ولا يحصل العلم بالتقليد " (٧) اهـ. وقال ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت : " لنا الإجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ، ولا يحصل بالتقليد .. " (٨) اهـ.

ودعوى الإجماع هذه قد عورضت من أكثر من جهة. فقد قال ابن تيمية في درء التعارض : " ... وما نقل إلينا في عهد التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأمر من بلغ سن التكليف بالبلوغ والاحتلام

(١) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢٤٦/٤

(٢) أبو الخطاب الكلوذاني ، " التمهيد في أصول الفقه " ، ٣٩٥/٤

(٣) عضد الدين الإيجي ، " المواقف في علم الكلام " ، ص ٢٨

(٤) الجويني ، " الإرشاد في أصول الاعتقاد " ، ص ١١

(٥) عضد الدين الإيجي ، " شرح مختصر ابن الحاجب " ، ٣٠٥/٢

(٦) المرجع السابق ، ٣٠٥/٢

(٧) ابن الهمام ، " تيسير التحرير " ، ٢٤٣/٤

(٨) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٤٠١/٢

أن ينظر في هذه الأدلة ليتوصل إلى معرفة الله ... " (١) اهـ. فلو كان النظر مما قام الإجماع عليه لنقل متواتراً.

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام أن الرسل لم تأت أصلاً بالتكليف بمعرفة الله وإنما جاءت بنفي الشرك ، وعبارته هي : " ولهذا - أي لوجود المعرفة بالفطرة - لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك " (٢) اهـ. وهذا كلام يعارض دعوى الإجماع . وقال الغزالي أيضاً في الإحياء : " ولهذا - أي لكون معرفة الله موجودة بالفطرة لدى الناس أجمعين - بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ... " (٣) اهـ.

في دلائل أخرى على عدم وجوب النظر :

أولاً : صحة إيمان العامة من الناس :

ذكر أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا طرفاً من الجدل والمناظرة بين المتنازعين في هذه المسألة حيث قال : " فإن قيل : إذا قلتم : أن النظر واجب والمعرفة واجبة ، فما قولكم في العوام وسائر الناس الذين لا ينظرون ولا يعرفون ؟ أهم مؤمنون أم كافرون ؟ قلنا : اختلف في هذا علماء الأصول . أما أبو هاشم .. فإنه ركب الأبلق العقوق في هذا ، وقال : من لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن ، وقال : المعرفة واجبة فإذا لم تحصل فضدها النكرة ، والنكرة كفر. وأما علماؤنا فكلهم مجمعون على أن العامة مؤمنون ،

(١) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٣/٧ ،

(٢) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ص ١٢٤ ،

(٣) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ١٣٨/١ ،

وأنتهم حشو الجنة ، إلا أنهم اختلفوا في ذلك، فقال قائلون : إنهم عالمون بالله تعالى ، عارفون بالأدلة إلا أن عبارتهم غير مفصحة بالألفاظ المصطلح عليها ، وإلا فالأدلة في طي عقولهم ونشر نفوسهم ، وإذا رأى أحدهم خضرة تفوه يقول : سبحان الله !!، وهذا نظر منه " (١) اهـ.

وخلاصة هذا القول أن العامة من الناس إيمانهم صحيح مع عدم ممارستهم النظر والاستدلال. غير أنه يورد على ما نقله الكيا عن أبي هاشم من أن من لا يعرف الله فهو كافر بأن هذا القول في غير موضع النزاع إذ أن المتنازع فيه إنما هو : هل يجب النظر والاستدلال لتحصيل هذه المعرفة ؟ كما أن تعجب العامة بقولهم : سبحان الله !! ليس هذا استدلال ولا نظر وإنما هو إكبار وإجلال وتعظيم للخالق وهذا فرع للمعرفة وهي حاصلة في نفوسهم قبل إطلاعهم على ما يثير الإعجاب.

ثانياً : أن النظر مظنة الوقوع في الشبهة والضلال.

ورد ابن الهمام في التحرير^(٢) على هذا الاعتراض بأن النظر إذا كان صحيحاً فلا يكون مظنة الوقوع في الشبهة . ثم لو أطلق تحريم النظر - معنى كلام ابن الهمام - فإنه يحرم أيضاً على المقلد ، وإلا حصل التسلسل ، فلا بد من الانتهاء إلى المؤيد بالوحي وليس الأخذ منه تقليد.

ورد الغزالي أيضاً في المستصفى على دعوى شبهة الوقوع في الضلال بقوله : " قولهم أن الناظر متورط في شبهات وقد كثر ضلال الناظرين فترك الخطر وطلب السلامة أولى. قلنا : وقد كثر ضلال المقلدين ... فبم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار حيث قالوا : إنا وجدنا

(١) نقلاً عن ابن تيمية في " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٧/٧

(٢) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢٤٥/٤

آباءنا على أمة . ثم نقول : إذا وجبت المعرفة كان التقليد جهلاً وضلالاً فكأنكم حملتم هذا خوفاً من الوقوع في الشبهة كمن يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربه لو أكل أو شرب " (١) اهـ.

ثالثاً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالإيمان والتصديق بدون استدلال ولا نظر.

وفي هذا المعنى قال ابن حزم أن المتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يدع الناس أجمعين إلى الإيمان " ومنهم المرأة البدوية والراعي والغلام الصحراوي والزنجي والحبشي والرومي والأعثر الجاهل والضعيف في فهمه فما منهم أحد ولا من غيرهم قال - له - عليه السلام إني لا أقبل إسلامك ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك - إليه - ، ... ولا رد إسلام أحد حتى يستدل. ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به " (٢) اهـ.

وقال نحواً من ذلك الغزالي في الإحياء، ونص عبارته: " فإذا بلغ الرجل العاقل ... فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة... وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحريير الأدلة بل يكفيه أن يصدق به ويعتقده جزءاً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجلاف العرب بالتصديق والإقرار من غير تعلم دليل ... " (٣) اهـ. وقال النووي أيضاً في شرح مسلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام : " اكتفى بالتصديق بما جاء به صلى الله عليه وسلم ولم يشترط المعرفة بالدليل "

(١) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٨٨/٢ ،

(٢) ابن حزم ، " الفصل في الملل والنحل " ، ٤١/٤ ،

(٣) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ٢٣/١ ،

(١) اهـ.

الترجيح :

لعل الراجح من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه ابن تيمية
ومن معه وهو أن النظر لمعرفة الله سبحانه وتعالى غير واجب لسلامة هذا
القول من المعارضة ، والله أعلم .

(١) النووي ، " شرح صحيح مسلم " ، ٢١٠/١

المطلب الرابع : هل النظر أول ما يجب على المكلف ؟..

هذه المسألة تتبع اللواتي قبلها في أن القائلين بأن المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلا بالنظر - كما هو مبسوط في المطلب الثاني - ومن ثم تحقق لديهم أن النظر واجب ، هؤلاء تمسكوا بأن النظر هو أول الواجبات . وأما الذين قالوا لا يجب النظر لتحصيل المعرفة إذ قد تحصل به وبغيره فهؤلاء قالوا إن أول واجب على المكلف هو ما صادف بلوغه سن التكليف من العبادات ، وبيان ذلك على النحو التالي .

القول الأول : أن النظر هو أول واجب على المكلف

قال هذا أبو المعالي في الإرشاد ، ونص عبارته : " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم " (١) اهـ . وتحصيل العلم بالنظر بحدث العالم يتبعه بالضرورة - كما قاله القرطبي في الأحكام (٢) - تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى . وقال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين : " الصحيح عندنا قول من قال أن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته " (٣) اهـ . وقال الغزالي في المستصفى : " التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع " (٤) اهـ . وعبارته هنا ليست نصاً في موضع النزاع ، ولكن يفهم منها أن النظر أول الواجبات إذا انتفى كون التقليد طريقاً إلى المعرفة ، وهي واجبة التحصيل عند بلوغ سن التكليف .

(١) الجويني ، " الإرشاد في أصول الاعتقاد " ، ص ١١

(٢) القرطبي ، " أحكام القرآن " ، ٢٠٢/٢

(٣) عبد القاهر البغدادي ، " أصول الدين " ص ٢١٠

(٤) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٨٧/٢

ونسب ابن حجر في فتح الباري إلى ابن فورك والباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني القول بأن أول واجب على المكلف النظر . كما نسب إلى الباقلاني أيضاً والاسفراييني القول بأن أول واجب إنما هو جزء من النظر ، لأن النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على بعض . ثم قال : " ... وجمع بعضهم بين هذه الأقوال بأن من قال أول واجب المعرفة أراد طلباً وتكليفاً ، ومن قال النظر أو القصد أراد امتثالاً لأنه يسلم أنه وسيلة إلى تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة " (١) اهـ . وعلق ابن تيمية على اضطراب الآراء لدى أصحاب هذا القول بقوله : " ... وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد : هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله أو المعرفة ؟ وقد تنازعا في ذلك على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم . والنزاع لفظي ، فإن النظر واجب وجوب الوسيلة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد . فأول وجوب المقاصد هو المعرفة . ومن هؤلاء من يقول : أول واجب هو القصد إلى النظر ، وهو أيضاً نزاع لفظي ، فإن العمل الاختياري مطلقاً مشروط بالإرادة " (٢) اهـ .

القول الثاني : ليس النظر أول واجب على المكلف ، وإنما هو ما صادف البلوغ من التكليف .

ذهب إلى هذا القول ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٣) ، والغزالي في إحياء علوم الدين (٤) ، وهو على خلاف قوله في المستصفى . وعبارة الغزالي في هذه المسألة هي : " فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلاً فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما وهو قول : لا إله إلا الله محمد رسول الله . وليس يجب عليه أن

(١) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ٢٩٦/١٥ .

(٢) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٣/٧ .

(٣) المرجع السابق ، ٣٥٣/٧ .

(٤) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ٢٣/١ .

يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحريير الأدلة ، بل يكفيه أن يصدق به ويعتقده جزءاً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس ، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ... فإذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت ، وكان العلم الذي هو فرض عين عليه في الوقت تعلم الكلمتين وفهماهما ، وليس يلزمه أمر وراء هذا الوقت ، بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعاً غير عاصٍ له ... أما الفعل فبأن يعيش من ضحوة نهاره مثلاً إلى وقت الظهر فيتجدد عليه بدخول وقت الظهر تعلم الطهارة والصلاة .. " (١) اهـ. وقول الغزالي هنا في الإحياء لعله هو الذي استقر عليه ، لأن كتاب الإحياء كان قد صنفه في آخر حياته بعد المستصفى ، ويؤخذ هذا من قول الغزالي في مقدمة كتاب المستصفى - وقد جمعه به كتاب الإحياء - : " ... فصنفت كتاباً في فروع الفقه وأصوله ، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين ... فصنفت فيها كتاباً بسيطاً ككتاب إحياء علوم الدين ووجيزه ككتاب جواهر القرآن " (٢) اهـ.

وليس النظر أول الواجبات على المكلف عند ابن تيمية ، بل ليس هو شرطاً أصلاً في تحقيق الإيمان كما تقدم من أقواله (٣) ، ولذلك علق على أقوال هؤلاء بقوله : " ... ومن غلطهم - أي القائلين بأن النظر أول واجب - أيضاً أنه لو قُدِّرَ أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، فليس من شرط ذلك تأخر النظر إلى البلوغ ، بل النظر قبل ذلك ممكن ، بل واقع ، فتكون المعرفة قد حصلت بذلك النظر ، وإن لم يكن واجباً ، كما لو تعلم الصبي أم الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ ، فإن هذا التعلم يحصل به مقصود الوجوب بعد البلوغ ، والنظر إنما هو واجب وجوب الوسائل ، فحصوله قبل وقت وجوبه أبلغ في حصول المقصود " (٤) اهـ.

(١) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ٢٤/١ ،

(٢) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٤/١ ،

(٣) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٣/٧ ،

(٤) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ٣٥٣/٧ ،

وهذا القول الذي ذكره ابن تيمية هنا إنما هو من باب التنزل للجدل على فرض أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى لا تحصل إلا بالنظر ، وإلا فتحرير القول لديه في هذه المسألة كما تقدم في المطلب السابق أنه ينكر ألا تتحقق هذه المعرفة إلا بالنظر كما جاء له في درء التعارض بقوله : " ... وما نقل إلينا في عهد التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأمر من بلغ سن التكليف بالبلوغ والاحتلام أن ينظر في هذه الأدلة ليتوصل إلى معرفة الله ، بل ما نقل أنه عليه الصلاة والسلام كان يأمر هؤلاء أو أولياء أمورهم أن ينطقوا بالشهادتين " (١) اهـ.

في الأدلة والمناقشة :

ذكر ابن حجر في فتح الباري أن مستند إمام الحرمين في القول بأن أول واجب على المكلف النظر رواية في حديث معاذ حينما أرسله الرسول عليه الصلاة والسلام إلى اليمن . قال ابن حجر في شرح الحديث : " ... قوله - أي قول الرسول عليه الصلاة والسلام - فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله ، فإذا عرفوا ذلك ، وفي رواية بلفظ : " فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله ، فإذا عرفوا الله " ، وكذا أخرجه مسلم ... قال ابن حجر - وقد تمسك به - أي بهذه الرواية في الحديث - من قال أول واجب المعرفة كإمام الحرمين ، واستدل بأنه لا يتأتى الإتيان بشيء من المأمورات على قصد الامتثال ولا الإنكفاف عن شيء عن المنهيات على قصد الإنزجار إلا بعد معرفة الأمر والناهي " (٢) اهـ.

ولكن هذا الدليل الذي ذكره ابن حجر معارض من وجوه ، منها ما قاله ابن تيمية في الفتاوى أن العقائد التي جاء بها الرسول عليه

(١) المرجع السابق ، ٣٥٣/٧

(٢) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ٢٩٦/١٥

الصلاة والسلام قد انتشرت في قبائل العرب في الجزيرة بالتواتر قبل الهجرة
ومند السنوات الأولى من الدعوة . قال ابن تيمية : " .. بل اليهود والمشركون
يعلمون أن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث بها وكفّر من خالفها مثل أمره
بعبادة الله وحده لا شريك له ... " (١) اهـ. وعلى هذا المفهوم يكون بعث معاذ
إلى اليمن من باب أخذ الإقرار والشهادة على التوحيد ونبذ الشرك بالمقام الأول
، وليس لتعريفهم بالله سبحانه وتعالى . ومن جهة أخرى فإن معرفة الله
سبحانه وتعالى لدى الناس كلهم كانت موجودة قبل البعثة وما نقل عن أحد من
الكفار والمشركين إنكارها ، كما قال تعالى : " ولئن سألتهم من خلق السموات
والأرض ليقولن الله " (٢) الآية . وهذا هو الذي ذكره الشهرستاني في نهاية
الإقدام حيث قال : " ... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد
بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ، ولهذا جعل النزاع بين الرسل وبين الخلق في
التوحيد ونفي الشرك " (٣) اهـ.

الترجيح :

إذا كان قد ثبت أن النظر والاستدلال ليسا واجبين أصلاً
على أرجح الأقوال كما تقدم في المسألة الثانية السابقة فلا يكون إذاً لذكر ترتيب
لهما بين الواجبات معنى ، إذ يزوال الأصل تزول الفروع .

وإذا ثبت بطلان القول بأن أول واجب هو النظر ، فما
يكون إذاً أول الواجبات ؟ الذي يبدو والله أعلم أن هذا الواجب لا يتعين ، بل
يكون هو ما صادف البلوغ من التكليف واجبة الأداء على الفور . فلو بلغ
الصبي قبل غروب الشمس بوقت لا يكفي إلا للطهارة وأداء الصلاة ، كانت

(١) ابن تيمية ، " الفتاوى الكبرى " ، ١٨ / ٥٤

(٢) سورة لقمان ، الآية رقم ٢٥

(٣) الشهرستاني ، " نهاية الإقدام " ، ص ١٢٤

صلاة المغرب هي أول ما وجب على هذا المكلف . ولو حاضت الفتاة في منتصف النهار من رمضان كان الإمساك أول الواجبات عليها ، وهكذا ، فلا يتعين للوجوب أول ولا آخر . وفي هذا المعنى قال الغزالي رحمه الله في الإحياء : " ... أما الفعل فبأن يعيش من ضحوة نهاره مثلا إلى وقت الظهر فيتجدد عليه بدخول وقت الظهر تعلم الطهارة والصلاة . فإن عاش إلى رمضان تجدد بسببه وجوب تعلم الصوم . فإن تجدد له مال أو كان له مال عند بلوغه لزمه تعلم ما يجب عليه من الزكاة . فإذا دخل في أشهر الحج فلا يلزمه المبادرة إلى علم الحج مع أن فعله على التراخي فلا يكون تعلمه على الفور " (١) اهـ .

(١) الغزالي ، " إحياء علوم الدين " ، ج ١ ص ٢٤

المبحث الثاني : في القول بأن الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب بالعقل قبل ورود الشرع.

تمهيد :

هذه المسألة هي امتداد لما قبلها من مسائل النظر والاستدلال لتحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى وطرق هذا التحصيل ووجوب النظر من عدمه كما تقدم من أقوال. غير أن الجدل في المسائل السابقة كان في النظر مطلقاً من حيث هو ابتداءً لمجرد تفسير هذا الوجود المحيط بالإنسان. وفي هذا المبحث توجه الجدل إلى التعيين وهو مسألة الإيمان بالله سبحانه وتعالى هل يجب عقلاً قبل ورود الشرع أو لا يجب ؟ وفرض المسألة هنا أن المكلف قد نظر وتدبر وحصلت لديه المعرفة بالله سبحانه وتعالى، فهل يجب عليه بعد هذا التحصيل هل يجب عليه الإيمان بكامل معانيه قبل ورود الشرع أو لا يجب ؟

ويلزم هنا - قبل الخوض في أقوال أهل العلم في هذه المسألة - التمييز بين مسألة وجوب النظر لمعرفة الله سبحانه وتعالى ووجوب الإيمان به بالعقل قبل ورود الشرع . فإن المراد بالمسألة الأولى وهي التي سبقت في المبحث السابق أن النظر والاستدلال بالمخلوقات لتحصيل المعرفة بالخالق واجب عقلاً عند الأشاعرة والمعتزلة على السواء كما تقدم من أقوال الغزالي^(١) والجويني^(٢) والرازي^(٣) وأبي منصور البغدادي^(٤) وعضد الدين الإيجي^(٥) وهم من الأشاعرة، وأقوال القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح

(١) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ٣٨٧/٢ ،

(٢) الجويني ، " الإرشاد " ، ص ١١

(٣) الرازي ، " المحصول " - ضمن " نفائس الأصول في شرح المحصول " للقرافي ، ٣٩٤٧/٩ ،

(٤) أبو منصور البغدادي ، " أصول الدين " ، ص ٢١٠

(٥) عضد الدين الإيجي ، " المواقف في علم الكلام " ، ص ٢٨

الأصول الخمسة^(١) وأبي الحسين البصري في المعتمد^(٢) وهم من المعتزلة .
أما وجوب الإيمان بالله سبحانه وتعالى بالعقل قبل ورود الشرع فالمراد بذلك
ترتب استحقاق الثواب عند الله على هذا الإيمان والعقاب على الترك، وبهذا
المعنى وقع الخلاف بين أهل العلم على النحو التالي :

المطلب الأول : عند الأشاعرة

القول عند الأشاعرة في هذه المسألة هو أنه لا يجب
إيمان قبل الشرع ولا يحرم كفر. نقل ابن حجر في فتح الباري ما لخصه عن
أبي المظفر بن السمعاني بقوله : " إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره في شيء
من ذلك. ولو لم يرد الشرع بحكم ما وجب على أحد شيء لقوله تعالى : " وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا " ^(٣) الآية. وقوله تعالى : " لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل " ^(٤) الآية.

وفي هذا المعنى أيضاً قال إمام الحرمين في البرهان : "
لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع " ^(٥) اهـ.

وقال الغزالي في المستصفي : " .. أما معرفة الله ففيها
الثواب وفي الجهل بها عقاب، والمستند فيه الإجماع، دون دليل العقل " ^(٦) اهـ.

وعند الرازي أيضاً لا يجب الإيمان قبل البعثة ولا يحرم

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٣٩

(٢) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ٨٨٧/٢ ؛ ٩٤٣/٢

(٣) سورة الإسراء ، الآية رقم ١٥

(٤) سورة النساء ، الآية رقم ١٦٥

(٥) الجويني ، " البرهان في أصول الفقه " ، ٨٦/١

(٦) الغزالي ، " المستصفي لإي أصول الفقه " ، ٣٦١/٢

الكفر. قال في هذه المسألة في المحصل : " وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة
ولبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية. لنا قوله تعالى : { وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا } ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب. ولا يقبح من الله تعالى
شيء في أفعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن
القطع بالوجوب " (١) اهـ. وقال في تفسير الآية : " .. وجه الاستدلال أن
الوجوب لا يتقرر ماهيته إلا بترتب العقاب على الترك ولا عقاب قبل الشرع
بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع " (٢) اهـ.

وقال أبو منصور البغدادي في أصول الدين أن من استدل
على الصانع بمخلوقاته وآمن به ووحده أو كفر به لا يكون مستحقاً للثواب على
الإيمان ولا للعقاب على الكفر قبل ورود الشرع. ونص عبارته هو : " ... فإن
استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه
وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك واعتقده كان موحداً مؤمناً ولم يكن بذلك
مستحقاً من الله ثواباً عليه. فإن أنعم الله عليه الجنة ونعيمها كان ذلك فضلاً
منه عليه . ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان ملحداً،
ولم يكن مستحقاً للعقاب على ذلك " (٣) اهـ.

وقول عبد الظاهر البغدادي هنا واضح وجلي في تقرير
مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وهو نفي تعلق حكم لله سبحانه وتعالى بأفعال
العباد قبل البعثة أي كان هذا الفعل. ولا تعارض عندهم بين نفي هذا التعلق
وإيجاب تحصيل المعرفة بالله بالفعل أي وجوب النظر كما قاله كثير منهم.

فخلاصة قول الأشاعرة إذاً هي كما ذكرها ابن الهمام في
التحريير بقوله : " ... ثم الأشعرية - قالوا - لا يتعلق له تعالى حكم - بأفعال

(١) الفخر الرازي ، " المحصل " ، ص ١٣٤

(٢) الفخر الرازي ، " التفسير الكبير " ، ١٧٢/٢٠

(٣) عبد القاهر البغدادي ، " أصول الدين " ، ص ٢٤

المكلفين - قبل بعثه - لرسول إليهم - وبلوغ دعوة من الله إليهم - فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان - قبلهما فضلاً عن سائر الأحكام " (١) اهـ.

المطلب الثاني : عند الحنفية

القول عند الحنفية في هذه المسألة أن الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب بالعقل قبل ورود الشرع في حق من تدبر ونظر .. والغافل معذور. أما من نظر وتدبر ثم كفر فهذا مستحق للعقاب. وأما الغافل الذي لم ينظر ولم يصف إيماناً ولا كفراً فمعذور واعتبروه كالصبي المميز غير البالغ فهو مرفوع عنه التكليف. وقد شرح علاء الدين عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار موقف الحنفية هذا بقوله : " ... أن من لم تبلغه الدعوة إنما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذوراً إذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق ... فأما إذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تثبيت القلب عند نوم الغفلة فلا يعذر ... وعلى هذا الوجه يُحمل ما روي عن أبي حنيفة من أنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في العالم من آثار الخلق ، أي لا عذر له بعد الإمهال لا لابتداء العقل " (٢) اهـ. وعلق ابن عبد الشكور على كلام البيهقي وشرح البخاري عليه بقوله : " ... وفرع فخر الإسلام على هذا التوجيه - أي ما روي عن أبي حنيفة - أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل كان معذوراً لأن اعتقاد جائب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل ، وأنه تأمل فاختر الكفر " (٣) اهـ.

(١) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٥١/٢

(٢) علاء الدين البخاري ، " كشف الأسرار " ، ٣٨٧/٤ ،

(٣) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٢٨/١

وقال البزدوي أيضاً في هذه المسألة : " ... والقول الصحيح في الباب هو قولنا : أن العقل معتبر لإثبات الأهلية .. وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة ولذلك قلنا في الصبي الغافل لأنه لا يكلف بالإيمان .. وكذلك يقول - أبو حنيفة - في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً، وإذا وصف الكفر وعقده أو عقد ولم يصفه لم يكن معذوراً " (١) اهـ.

وخلاصة هذه الأقوال أن من نظر وتدبر وعرف الإيمان ثم كفر استحق العقاب ومن لم ينظر ولم يتدبر وإن كان عاقلاً فلا يستحقه، وهذا يقتضي أن الوجوب قائم في حق المتدبر دون الغافل. وفي هذا المعنى قال ابن الهمام في التحرير : " ... والحنفية - قالوا - للفعل صفة حسن وقبح ... وبه - أي بسبب ما في الفعل من الصفة - يدرك العقل حكمه تعالى فيه - أي في الفعل - فلا حكم له - أي للعقل إن الحكم إلا لله، غير أن العقل - إنما استقل بدرك بعض أحكامه تعالى " (٢) اهـ.

ونقل البزدوي أيضاً عن أبي حنيفة أنه قال : " لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه. وروي عنه أنه قال : لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم " (٣) اهـ. وتعقب ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير هذا النقل عن أبي حنيفة بأنه - أي الإمام - قد فرق بين وجوب الإيمان بالله سبحانه وتعالى بالعقل قبل ورود الشرع وبين امتثاله لباقي التكاليف الشرعية بعده ، ونص عبارة أبي حنيفة كما نقلها ابن أمير الحاج هي : " ... وأما في الشرائع

(١) علاء الدين البخاري ، " كشف الأسرار " ، ٣٨٥/٤ - ٣٨٦

(٢) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٥٠/٢ - ١٥١

(٣) المرجع السابق ، ١٥١/٢

(٤) هو محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج . كان رحمه الله من أعيان الحنفية

في حلب . من أشهر مؤلفاته شرح التحرير في أصول الفقه وحلية المجلى في الفقه . توفي

بحلب سنة ٨٧٩هـ . ودفن بها . عن الفتح المبين ج ٣ ، ص ٤٧

فمعذور حتى تقوم عليه الحجة بمجيء الشرع " (١) اهـ.

وابن الهمام مع الحنفية في هذه المسألة فيما ذكره في معرض بيانه لأنواع الجهل في آخر الجزء الرابع من التحرير حيث ذكر أربعة أنواع للجهل، منها الجهل الذي لا يُعذر صاحبه وهو : " جهل الكافر بالذات - أي ذات الله سبحانه وتعالى - وإنما قيد بالكافر لأن المؤمن يجهل الذات من حيث الوجود - والصفات - لأنه - مكابر - أي مترفع عن الانقياد للحق والنظر في الآيات ومعاند لما يعتقد العقل لوضوح دليله حساً من الحوادث المحيطة به وعقلاً - أي دلالة عقلية - إذ لا يخلو الجسم عنها ، وما لا يخلو عنها حادث بالضرورة لابد له من موجد إذ لم يكن الوجود مقتضي ذاته " (٢) اهـ.

ونسب ابن الهمام إلى أبي منصور الماتريدي قولاً أوجب فيه الإيمان بالله عقلاً قبل ورود الشرع وتحريم الكفر، وعبارته بالنص : " ... ثم منهم كأبي منصور من اثبت وجوب الإيمان وحرمة الكفر .. " (٣) اهـ.

ولكن ابن الهمام في أول كتاب التحرير له موقف غير هذا في هذه المسألة. إذ يرى أنه لا يجب إيمان قبل البعثة ولا يحرم كفر على مذهب الأشاعرة حيث قال : " ... والبخاريون - قالوا - لا تعلق - لحكم الله بفعل المكلف قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبليغه حكم الله في ذلك - كالأشاعرة - وهو المختار " (٤) أ هـ. قوله " كالأشاعرة، وهو المختار " فيه تصريح لموقعه من هذه المسألة. وذكر بن عبد الشكور في شرح مسلم الثبوت أن من لم تبلغه الدعوة ممن بلغ سن التكليف في عزلة من الأرض أو شاهق من الجبال " ... عن الأشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤخذون ولو أتوا بالكفر والعياذ

(١) ابن أمير الحاج ، " التقرير والتحبير " ، ٩٠/٢ .

(٢) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ٢١١/٤ - ٢١٢ .

(٣) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ١٥١/٢ .

(٤) المرجع السابق ، ١٥١/٢ .

بالله" (١) اهـ.

وقال في تعليقه على هذه المسألة أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً " وهما مناطان بتعلق الحكم فإذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام - مشايخ الحنفية - والمعتزلة ، إلا أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو " (٢) اهـ. بمعنى أن من نظر وتدبر وعرف في الإيمان حسناً ثم كفر تعلق في حقه استحقاق العقاب من الله عقلاً.

المطلب الثالث : عند المعتزلة.

والقول عند المعتزلة أن الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب على المكلف مطلقاً عقلاً قبل ورد الشرع.

قال البزدوي في موقف المعتزلة من هذه المسألة :
"فقال المعتزلة أن العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية ... وقالوا : لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عند الطلب وترك الإيمان .. فقالوا فيمن لمن تبلغه الدعوة فلم يعتقد إيماناً ولا كفرةً وغفل عنه أنه من أهل النار " (٣) اهـ.

وقال ابن الهمام في التحرير أن الذي عليه المذهب عند المعتزلة هو أن الله سبحانه وتعالى " يتعلق - له حكم - بما أدرك العقل فيه - من فعل المكلف - صفة حسن أو قبح لذاته " (٤) اهـ. والإيمان والكفر عند المعتزلة

(٥) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ٢٩/١ ،

(١) المرجع السابق ، ٢٩/١ ،

(٢) علاء الدين البخاري ، " كشف الأسرار " ، ٣٨٠/٤ - ٣٨١ ،

(٣) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٥٠/٢ ،

من الأفعال ذات الصفات الذاتية التي لا يعترتها نسخ ولا تبديل سواء جاء الشرع بالأمر بها أو بالنهي عنها أو لم يأت. فلو جاء الأمر من الشارع الحكيم - فرضاً - بالكفر لم تتغير صفة القبح فيه فهو لم يزل قبيحاً. وإن جاء النهي عن الإيمان لم تتغير صفة الحسن فيه فهو لم يزل حسناً. وهذا على النقيض من قول الأشاعرة في ربط حسن الفعل وقبحه بالأمر أو النهي عنه من الشارع الحكيم. فما أمر به الشارع فهو الحسن وإن كان كفراً والعياذ بالله وما نهى عنه فهو القبيح وإن كان إيماناً، وإن جاءت الأوامر والنواهي معاكسة انعكست الصفات.

فتحرير القول إذاً في هذه المسألة عند المعتزلة أن المؤمن بالاستدلال قبل ورد الشرع مستحق للثواب عند الله والكافر مستحق للعقاب، وهذا من جنس ما قالت به الحنفية كما نقله عنهم ابن الهمام في التحرير، وقال فيه معلقاً: " وهذا - أي قول الحنفية - عين قول المعتزلة لا كما يحرفه بعضهم " (١) اهـ. ويؤيد هذا أيضاً ما قاله القاضي عبد الجبار في المغني: " فإن قال - قائل - : إن من جهة العقل لا يعرف أنه سيعاقب لا محالة ويعرف من جهة السمع ... قيل له : إنه لا يجوز أن يعلم بالسمع إلا أنه تعالى سيفعل به ما يستحقه، لأن من جهة العقل يجوز أن يزيل العقاب ويسقطه " (٢) اهـ. وهذا القدر من القول متفق مع قول الحنفية في أن للعقل صفة حسن وقبح وبسبب ما في هذا الفعل من الصفات يدرك العقل حكم الله فيه - وما الحكم إلا لله - غير أن العقل يدرك استحقاق الثواب أو العقاب بغير إلزام على الله سبحانه وتعالى في إيقاعه لاحتمال العفو.

غير أن هناك فارق كما ذكره البزدوي من أنه لا عذر - عند المعتزلة - لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً وأن من لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد إيماناً مستحق للعقاب، وهذا خلاف قول الحنفية في إعدار العاقل الذي لم

(١) المرجع السابق، ١٥١/٢

(٢) القاضي عبد الجبار الهمداني، " المغني في العدل والتوحيد "، ٩٤/١٥

يعتقد إيماناً ولا كفرةً، وخلافاً للأشاعرة في إعدار من اعتقد كفرةً قبل الرسل. قال البزدوي : " والفرق بين قولنا وقول المعتزلة أنهم يقولون أن العقل موجب بذاته كما يقولون أن العبد موجب لأفعاله، وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول، فكذا الهادي هو الله ولكن بواسطة العقل " (١) اهـ.

المطلب الرابع : في الأدلة والمناقشة :

تمهيد :

قد تبين مما تقدم من أقوال الأشاعرة والحنفية والمعتزلة في هذه المسألة أن موضع النزاع ليس هو في قدرة العقل على معرفة الله سبحانه وتعالى والتمييز بين الإيمان والكفر والحسن والقبح، فهذه لا خلاف فيها بين أصحاب هذه المذاهب. ولا هو في وجوب النظر والاستدلال بالعقل لتحصيل هذه المعرفة وتحقيق هذا الإيمان، إذ أن جميع مدارس المعتزلة والأشاعرة وغيرهم متفقون على هذا كما تقدم. ولا نزاع أيضاً بينهم بمعنى استحقاق المكلف المدح أو الذم على الإيمان أو الكفر على ما جرت به العادات والأعراف بين الناس في امتداح الفعل الحسن وذم الفعل القبيح. وإنما الخلاف الحقيقي هو في استحقاق العبد المكلف للمدح عند الله سبحانه وتعالى وثوابه على فعله الحسن في الآخرة ومقابله استحقاقه للذم عنده تعالى وعقابه على فعله القبيح في الآخرة ، وعلى هذا المفهوم سيقت الأدلة لدى كل فريق على النحو التالي :

(١) علاء الدين البخاري ، " كشف الأسرار " ، ٣٨٥/٤

أولا : في أدلة الأشاعرة .

من حجج القائلين بأنه لا تعلق لحكم الله سبحانه وتعالى بأفعال العباد قبل ورود الشرع فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر ، وهو قول عامة الأشاعرة ومن تبعهم فيه ، من هذه الحجج :

١- قوله تعالى : " ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى... " (١) الآية.

قال ابن الهمام رحمه الله في التحرير : " وأيضا - يستدل على انتفاء التكليف بانتفاء التعذيب بترك الفعل المتعلق به الحكم عقلا بقوله تعالى : " ... ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله " الآية - أي لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى . ووجه الاستدلال أنه تعالى - لم يرد عذرهم - وهو أنه على تقدير عدم الإرسال لا يستحقون العذاب ، بل هم معذورون لجهلهم - وأرسل إليهم رسولا كي لا يعتذروا - ولم يقل : هذا ليس بعذر لأن العقل كاف في معرفة الأحكام " (٢) اهـ.

وهنا تعارض بين قول ابن الهمام رحمه الله بأن الكفار " معذورون لجهلهم " - وهذا ركن من أركان قول الأشاعرة في هذه المسألة - ولاحق قوله في التحرير في تنمة الجزء الرابع في تقسيم أنواع الجهل الذي لا يصلح أن يكون عذرا لصاحبه ، ومنه جهل الكافر بذات الله سبحانه وتعالى وأنه مؤاخذ على جهله هذا غير معذور " لأنه مكابر لوضوح دليله حساً من الحوادث المحيطة به وعقلا إذ لا يخلو الجسم عنها ، وما لا يخلو عنها حادث

(١) سورة طه ، آية رقم ١٣٤

(٢) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٦٠/٢

بالضرورة لابد له من موجد." (١) اهـ.

هذا من جهة . ومن جهة أخرى فان توجيه الآية كما ذكره ابن الهمام من أن الله سبحانه وتعالى " لم يرد عذرهم - وهو أنه على تقدير عدم الإرسال لا يستحقون العذاب ، بل هم معذورون لجهلهم - وأرسل إليهم رسولا كي لا يعتذروا " ، هذا التوجيه غير مسلم به ، لأن الاحتجاج عليهم بما أوتوا من قوى العقل والتدبر وما نصب الله لهم من الدلائل لم يسقط ، وإنما أسقطت المؤاخذة والتعذيب من باب التفضل والإحسان والرحمة ، ولضعف قوة الاحتجاج عليهم بالعقليات التي لم يستعملوها فيما أوجدت لهم فيه عن قوة الاحتجاج عليهم بالرسول ، كما تقدم من قول الغزالي أن " العقل لا يُحيل حظ المأثم عن الجاهل بالله " وهذا يضعف الاستشهاد بهذه الآية في موضع النزاع .

٢ - واستشهد ابن الهمام أيضا لقول الأشاعرة بقوله تعالى :
" وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٢) الآية . قال رحمه الله في التحرير :
" لو تعلق - الحكم - من الله بفعل العباد - قبل البعثة لزم التعذيب بتركه ، وهو منتهى بقوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٣)
الآية " (٤) اهـ.

ونوقش هذا التوجيه لهذه الآية بذات الاعتراض على الاستشهاد بالآية السابقة من أنه ليس من شرط الوجوب إيقاع العذاب حتما إذ قد يعفو الله سبحانه وتعالى عن التقصير في النظر والاستدلال وذلك من باب الإحسان والرحمة بعباده . قال الرازي رحمه الله في هذه المسألة : " ... أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب ، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب . " (٥) اهـ. وقال

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢١١

(٢) سورة الإسراء ، آية رقم ١٥

(٣) سورة الإسراء ، آية رقم ١٥

(٤) يُنظر متن التحرير ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ٢ / ١٥٩ - ١٦٠

(٥) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٠ ، ص ١٧٣

الغزالي أيضا مثل هذا ، فيكون توجيه الآية على النحو الذي ذكره ابن الهمام رحمه الله في غير محله .

٣ - وقال فخر الإسلام البيزدوى رحمه الله وشارح أصوله في كشف الأسرار أن من جملة ما احتج به الأشاعرة قوله تعالى : " .. لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل " (١) الآية وذكر بالنص : " إذ أخبر أن الحجة قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للإيمان ، فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامّة في حقهم . وبأن الله تعالى أخبر في غير موضع أن خزنة النار يقولون للكافرين : ألم يأتكم رسل منكم ؟ فيقولون : بلى ! فتلزمهم الحجة ، فألزمهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها . ويقوله تعالى : " ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم " (٢) الآية " (٣) اهـ..

ويظهر من النصوص التي احتج بها الأشاعرة أن كل هذه الآيات تتقارب معانيها وتصب في معنى واحد وهو أن الرسل هم حجة الله سبحانه وتعالى على عباده ، فمن آمن بالله سبحانه وتعالى بدعوة الرسول فقد نجا ، ومن كفر مع وجود هذه الدعوة وتبليغه بها فقد قامت الحجة عليه لله سبحانه وتعالى ، إن صادف هذا المكلف عقابا في الآخرة . أما قبل البعثة حيث لا رسول فلا حجة . وإذا لم يكن هناك ثمة حجة فلا إثم ، ومن ثم فلا عقاب ، ولو كان المأثم كفرا .

وقد لخص الفخر الرازي رحمه الله استدلال الأشاعرة بهذه الآيات بقوله : " وجه الاستدلال أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك ، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية - وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع ، ثم أكدوا هذه الآية بقوله تعالى : " رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

(١) سورة النساء ، آية رقم ١٦٥

(٢) سورة الأنعام ، آية رقم ١٣١

(٣) عبد العزيز البخاري ، " كشف الأسرار " ، ج ٤ ، ص ٣٣٤

الرسول " ، وبقوله تعالى : " ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى " (١) اهـ.

في تضعيف الرازي حجج الأشاعرة :

ولكن الرازي رحمه الله مع أنه من أئمة الأشاعرة إلا أنه ضعف هذه الاستدلالات كلها ، بل أسقطها حيث قال : " ... ولقائل أن يقول : هذا الاستدلال ضعيف ، وبيانه أن نقول : لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة ، وهذا باطل فذاك باطل . وبيان الملازمة من وجوه :

أحدها :

أنه إذا جاء المُشرع وادّعى كونه نبيا من عند الله تعالى وأظهر المعجزة ، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب ؟ فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة . وإن وجب ، فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع . فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي . وإن وجب بالشرع فهو باطل ، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره . والأول باطل لأنه يرجع إلى حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول : الدليل على أنه يجب قبول قولي أنى أقول أنه يجب قبول قولي ، وهذا إثبات للشيء بنفسه . وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الأول ولزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان .

ثانيهما :

(١) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٠ ، ص ١٧٢

أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرّم بعضها فلا معنى للإيجاب والتحرّم إلا أن يقول : لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك . فنقول : إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب . فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتّة ، وهذا باطل فذاك باطل . وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب ، فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع . فإن وجب بالعقل فهو المقصود . وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الوجوب إلا لسبب ترتيب العقاب عليه ، وحينئذ يعود التقسيم الأول ويلزم التسلسل وهو محال .

ثالثهما :

أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب . وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب ، فلم يبق إلا أن يقال : إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب ، وهذا الخوف حاصل بمحض العقل ، فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف ، وثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل ، فلزم أن يُقال : الوجوب حاصل بمحض العقل " (١) اهـ . وهذا عين ما قاله القاضي عبد الجبار الهمداني في شرح الأصول الخمسة بالمعنى ، حيث قال ما نصّه : " فإن قال : وما ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى ؟ قيل له : هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر ، فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد من أن يخاف (٢) من ترك النظر

(١) المرجع السابق ، ج ٢٠ ، ص ١٧٣

(٢) لقد جعل كل من الرازي والقاضي عبد الجبار الخوف علة الوجوب العقلي للنظر لتحقيق المعرفة بالله سبحانه وتعالى أو للشكر له ، وهما لا ينفكان . ولكن جعل الخوف علة في هذا المقام قد يورد عليه أن من ابتدأ بالنعم والعتاء بالخلق والإيجاد وأغدق على الإنسان والكائنات بغير حساب وأعطى ابتداء من غير شرط ولا قيد ولا سابق أمر ولا نهى لا يتصور مع من هذه أفعاله وصفاته سبحانه وتعالى التلويح بعصى الترهيب والتعذيب والعقاب ابتداء لتكون هذه التصورات هي أول ما يلقي العبد ربه بالتدبير والتفكير والنظر ، لاسيما وأن فرض المسألة أنه سبحانه وتعالى لم يُوجب النظر ولا الشكر ابتداء فتنفّي معاني الخوف من العقاب المذكور . ولعل الأنسب في هذا المقام أن تنصرف علة النظر أو الشكر إلى معاني مقابلة الإحسان الذي

ضرراً لسبب من الأسباب . وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظلوماً فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله " (١) اهـ.

" فثبتت بهذه الوجوه - والكلام للرازي - أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه . وإذا ثبت هذا فنقول في الآية قولان : الأول أن نجرى الآية على ظاهرها ، ، والثاني أن نخصص عموم الآية فنقول : المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع . وتخصيص العموم وإن كان عدولاً عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل ، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة ، على أن لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي ، والله أعلم . " (٢) اهـ.

فإذا أخذ كلام الرازي هنا على أنه إخراج وجه الاستدلال عن عموم الآيات التي احتج بها الأشاعرة يسلبها حجيتها في موضع النزاع فإنه يرجع الأمر إلى الأصل ، ويصبح القول بنفي تعلق حكم الله بأفعال العباد قبل ورود الشرع وإثباته سيان وليس لأي منهما ميزة عن الآخر ، فيكون على هذا الاعتبار نفي تعلق الحكم من باب الترجيح بلا مرجح .

وقد ذكر المحب ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت أن الحسن والقبح في الأفعال " لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنى متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى بالعكس ، وهو ترجيح بلا مرجح " (٣) اهـ.

ابتدأه سبحانه وتعالى بالإحسان ومقابلة الإنعام والإغداق ابتداءً بدون شرط ولا قيد بمعاني المودة والتأله له والعبودية نحوه سبحانه وتعالى.

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٦٨

(٢) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٠ ، ص ١٧٣

(٣) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٠-٣١

ومما عورض به قول الأشاعرة أيضا أن العقل لو لم يكن حجة لله على عباده في التأثيم على الكفر لكان إرسال الرسل نكبة وعنت على العباد وليس رحمة وهدى كما قال تعالى عنهم ، فكيف يسقط اعتبار حجية العقل إزاء هذا ؟ قال ابن عبد الشكور رحمه الله في مسلم الثبوت : " واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الإيمان وحرمة الكفر أيضا عقلي ، لأنه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء " (١) اهـ.

وعورض أيضا بأن في قولهم هذا إهدار لأهلية العقل للتلقي والاستدلال والنظر ومعرفة الخالق سبحانه وتعالى والإيمان به ، وفي هذا معارضة صريحة لحشد من الآيات الدالة على أهلية العقل لكل ذلك ، بل والدالة على تمجيد العقل والإشادة به وامتداح أهله والعاملين بموجبه ، وذم تعطيله والركون إلى التقليد ، وأقرب شاهد على ذلك قوله تعالى : " أم تأمرهم أحلامهم بهذا ؟ " (٢) الآية .

وعورض أيضا بعمومات الآيات الدالة على الإثابة على العمل الصالح دون تحديد فترة هذا القبول سواء كان قبل البعثة أو بعدها ، ومثاله قوله تعالى : " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره " (٣) الآية .

وأیضا عورض بحديث حكيم بن حزام الذي أورده البخاري في كتاب العتق وقول الرسول عليه الصلاة والسلام له : أسلمت على ما أسلفت من خير " (٤) الحديث ، وقد كان يتحنث في الجاهلية ويتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بالعتق والصدقة ونحو ذلك . ووجه الاستدلال قول الرسول عليه الصلاة والسلام " ... على ما أسلفت من خير " وفيه معاني الاعتبار

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٠ .

(٢) سورة الطور ، آية رقم ٣٢ .

(٣) سورة الزلزلة ، آية رقم ٧ .

(٤) البخاري ، " صحيح البخاري " ، ج ٥ ، ص ٧٤ .

وعدم الإسقاط ، إذ لو لم يكن لما كان يفعله تعلق بحكم الله لما كان لقول الرسول عليه الصلاة والسلام معنى .

وفى مثل هذا أيضا جاء حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه في النذر حيث أمره الرسول عليه الصلاة والسلام بالوفاء بنذره الذي نذره في الجاهلية وهو الاعتكاف^(١) . ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه لو لم تنعقد العبادة في الجاهلية لما أمره الرسول عليه الصلاة والسلام بالوفاء . وإذا انعقدت العبادة انعقدت لوازمتها من الثواب عند الله .

ثانيا : في أدلة الحنفية

يفرق قول الحنفية - وليس ابن الهمام معهم في هذه المسألة - عن قول الأشاعرة في أن المكلف قبل ورود الشرع عليه إن اعتقد كفرا تعلق حكم لله بفعله هذا واستحق العقاب ولم يكن معذورا . وعند الأشاعرة معذور وغير مستحق له . ويفرق عن قول المعتزلة في أنه لو لم يعتقد كفرا ولا إيمانا فهو معذور عندهم - وعند الأشاعرة - غير معذور عند المعتزلة مستحق للعذاب كما تقدم .

وحجة الحنفية في تأنيب من اعتقد كفرا أن اعتقاده هذا يدل على أنه نظر واستدل واختار الكفر فوجب عليه العقاب ، بخلاف من لم يعتقد كفرا ولا إيمانا .

قال عبد العزيز البخاري الشارح لأصول البيهقي رحمه الله في كشف الأسرار : " وهذا بخلاف ما إذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معذورا لأننا إنما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٨٢١

كما عذرنا النائم والصببي ، فأما اعتقاد أمر فلا يكون إلا بضرب استدلال وحجة ، فلم يعذر فيما أحدث من اعتقاده " (١) اهـ.

غير أن هذا القول معارض بما احتج به الأشاعرة في نفى استحقاق العقاب بقوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٢) الآية ، وغيرها من الآيات الدالة على نفى العقاب والمؤاخظة قبل إرسال الرسل ، وأن الكفار بظاهر هذه الآيات معذورون كما تقدم من أقوال ابن الهمام .

والجواب على هذا الاعتراض عند الحنفية - والمعتزلة - هو تخصيص الآية والعدول بها عن ظاهرها ليخرج عن عموماتها ما يستقل العقل بإدراكه فلا يكون مشمولاً بالآية في الإعذار ويبقى محل الاحتجاج بها مقتصرًا على ما يتوقف على بيان الرسول صلى الله عليه وسلم من الشرعيات . وهذا ما نقله صدر الشريعة عن أبي حنيفة رحمه الله بقوله : " لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم . أما في الشرائع فمعذورون حتى تقوم عليهم الحجة بمجيء الشرع " (٣) اهـ.

ولكن ابن الهمام رحمه الله أعترض على هذا التوجيه للآية بأن " ما لا يدرك العقل فيه حسنا أو قبحا قليل ، فالتكليف بالأكثر قبل الإرسال موجود ، وتخصيص الآية بذلك القليل بعيد " (٤) اهـ. وهذا صحيح ، إلا أن هذا القليل هو قد تضمن أصل التكليف كلها وهو الإيمان ، فوجب إلا تُعتبر الكثرة إزاءه في غيره من التكليف .

وعورض أيضا قول الحنفية بأن ماهية الوجوب لا تتحقق إلا بترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يثبت هذا إلا بثمة شرع ،

(١) عبد العزيز البخاري ، " كشف الأسرار " ، ج ٤ ، ص ٣٨٧

(٢) سورة الإسراء ، آية رقم ١٥

(٣) ابن أمير الحاج ، " التقرير والتحبير " ، ج ٢ ، ص ٩٠

(٤) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " ، ٢ / ٢٦٠

وليس ثمة شرع قبل البعثة ، فكيف يستحق العقاب من غير تجريم ولا تأثيم ؟
والجواب عن هذا عند الحنفية هو أنه ليس من شرط
الإيجاب إنزال العقاب كما قال الرازي رحمه الله من أن " مذهب أهل
السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب ، وإذا كان
كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب " (١) اهـ. وبمثل هذا القول
أيضا قال الغزالي رحمه الله في المستصفى من أن العقل " لا يحيل حظ المأثم
عن الجاهل بالله " (٢) اهـ.

وعرض قول الحنفية أيضا بأنه ليس من المسلم به أن
كل من اعتقد كفرا أن يكون ذلك عن ضرب من استدلال ونظر كما قالوا ، إذ قد
قص القرآن الكريم ووصف بأن معتقداتهم هذه التي هم عليها منهم من قال إنما
هي ما وجدوا آباءهم عليها وأنهم على آثارهم مقتدون . فيكون هذا المعتقد من
باب التقليد للآباء ، وليس في التقليد ثمة نظر ولا استدلال ، فلا يصدق إذا قول
الحنفية كما ذكره البزدوى والشارح إلا فيمن قال الله سبحانه وتعالى عنهم : "
وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا " (٣) الآية . أي من عرف الحق
وأنكره ، وهو من ينطبق عليه تعريف الكافر عند الغزالي . وقال الرازي في
تفسيره في قوله تعالى : " وجحدوا بها " الآية : " ... وفائدة ذكر الأنفس
أنهم جحدوها بالأسنتهم واستيقنتوها في قلوبهم وضمايرهم ، والاستيقان أبلغ من
الإتقان " (٤) اهـ.

فيخرج إذا عن شرط الحنفية في الإعذار من اعتقد كفرا
عن نظر واستدلال ، وينبغي - على تقسيمهم - أن يبقى معذورا من اعتقد كفرا
- قبل البعثة - بالتقليد للآباء . وهذا أقرب شئ إلى ما دفع به الأشاعرة
استحقاق العقاب بما حكاه عنهم البخاري في كشف الأسرار بقوله : "

(١) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٠ ، ص ١٧٣

(٢) الغزالي " المستصفى في علم الأصول " ، ج ٢ ، ص ٣٦١

(٣) سورة النمل ، آية ، رقم ١٤

(٤) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٤ ، ص ١٨٤

وبأن الله تعالى جعل الهوى غالباً في النفوس شاغلاً للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيتحرج الإنسان على ما عليه أصل البنية في فك عقله عن أسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجاً أكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراك ما لا يدركه البالغ ، ثم لذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وأسقط عنه الخطاب ، فلئن يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل إعانة أو وحي كان أولى " (١) اهـ.

ثالثاً : في أدلة المعتزلة

وقولهم كما تقدم في هذه المسألة هو أن " العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية ، ، وجعلوا الخطاب موجهاً بنفس العقل ، وقالوا : لا عذر لمن عقل صغيراً أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان . وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتد إيماناً ولا كفراً وغفل عنه أنه من أهل النار " (٢) اهـ . ، كما ذكره البزدوي في كشف الأسرار . وتمسكوا في قولهم هذا بالحجج التالية :

١ - قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقوله لأبيه : " إني أراك وقومك في ضلال مبين " (٣) الآية ، وكان هذا قبل الوحي ، فلو لم يكن العقل الذي احتج به إبراهيم على أبيه وقومه حجة لما كانوا في ضلال مبين .

وقد يورد على المعتزلة هنا بأن هذه إنما هي حجة قاصرة باعتبار أن الذي وصفهم بالضلال إنما هو إبراهيم نفسه ، وفي هذا مصادرة

(١) عبد العزيز البخاري ، " كشف الأسرار " ، ج ٤ ، ص ٣٨٤

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣٧٩

(٣) سورة الأنعام ، آية رقم ٧٤

للدليل وإنما الحجّة تكتمل لو كان الوصف من عند الله وهذا لا يمكن اعتباره لأن فرض المسألة خلوها من الشرع .

٢ - وأنه - أي إبراهيم عليه الصلاة والسلام - قد استدل على خالقه بالنجوم وعرف ربه من غير وحي ، فكان هذا الاستدلال حجة على قومه بقوله تعالى : " وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه " (١) الآية .

وهنا أيضا قد يورد على المعتزلة أن قوله تعالى : " آتيناها إبراهيم .. " يتضمن نوعا من ألوحى ي أو الإلهام أو الإيحاء أو حتى الرؤية في المنام مما يثبت ثمة شرع في هذه الملابس ، لاسيما وأن إبراهيم عليه السلام نبي ، وهذا لا يتحقق إلا بثمة تلقى عن الله سبحانه وتعالى ، وفرض المسألة خلوها عن التلقي

٣ - وبأن الله سبحانه وتعالى قد ذم الكفار على ترك النظر والاستدلال ، وبأن قلوبهم عمى بترك التأمل ، ولو كانوا معذورين لما لحقهم الذم بمطلق الترك .

٤ - وقوله تعالى : " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (٢) الآية فذكر نصب الآيات ليراها هؤلاء ويتفكروا فيها ولم يذكر ألوحى والسمع . فثبت أن وجود الاستدلال لا يتوقف على ألوحى وأن العذر ينقطع بالعقل .

٥ - وبأن المعجزة بعد الدعوة لا تُعرف إلا بدليل عقلي ، وآيات الحدث في العالم أدل على المحدث من علامات المعجزة على أنها من عند الله . فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة

(١) سورة الأنعام ، آية رقم ٨٣

(٢) سورة فصلت ، آية رقم ٥٣

الله تعالى بالطريق الأولى .

٦ - ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع
ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج إذا قامت (١)

وهذه الأدلة التي ذكروها إنما هي في تأهيل العقل للعباد
للتكليف . وأما قولهم بتعلق حكم الله بفعل المكلف قبل ورود الشرع بإثابة
المؤمن وعقاب الكافر فمستندهم في ذلك هو أن هذا من مقتضيات العدل وهو
من صفات الألوهية التي وصف الله بها نفسه في حشد من المشاهد في كتابه
العزیز . والعفو عن الكافر أو إخلاف ما وعد به المؤمن من حسن الجزاء على
إيمانه فيه قبح ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك ولا يجوز عليه الظلم ،
وهو قادر عليه غير أنه لا يفعله . فوجب القول عندهم بهذا التعلق على هذه
الوجهة .

قال المحب بن عبد الشكور في مسلم الثبوت أن المعتزلة
" العدل واجب عقلا عندهم فتجب المجازاة " (٢) اهـ . وقال رحمه الله في
موضع آخر : " فإذا أدرك - العقل - في بعض الأفعال كالإيمان والكفر
.... - حسنا أو قبحا - يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد ، وهو مذهب هؤلاء
الكرام - أي الحنفية - لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد
ورود الشرع لاحتمال العفو ، بخلاف هؤلاء - المعتزلة - بناء على وجوب
العدل عندهم بمعنى إيصال الثواب إلى من أتى بالحسنات وإيصال العقاب إلى
من أتى بالقبائح " (٣) اهـ .

وقول المعتزلة بوجوب تعلق حكم الله تعالى بأفعال العباد
عقلا ، بمعنى وجوب إيصال الثواب للمحسن وإيقاع العقاب في حق المسيء ،

(١) نقل عن عبد العزيز البخاري بتصرف ، " كشف الأسرار " ، ج ٤ ، ص ٣٨٢ -

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٢٦

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٩

هذا القول معارض بأن العفو عن المسيء لا مساس له لمقتضيات العدل ، إذ أن هذا من باب التفضل والإحسان وليس فيه إغماط لحق أحد من العباد وهو الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وتعالى عقلا وشرعا . بل في هذا العفو عطاء وإحسان في موضع المؤاخذة واستحقاق العقاب ، وهذا من كمال الصفات وتمام الرحمة والرأفة والإحسان وهو مما اتصف بها سبحانه وتعالى ووصف بها نفسه . فليس إذا من شرط العدل إيقاع العقاب على مستحقه .

في المقارنة والترجيح :

لعل القول الراجح من هذه الأقوال - والله أعلم - هو قول الحنفية وذلك لكثرة الاعتراضات الواردة على أقوال الأشاعرة من غير تصفية لها ، وكذا الاعتراضات الواردة على أقوال المعتزلة كما تقدم ، فيبقى قول الحنفية سالما من المعارضة إلا فيما ورد في قولهم بإيجاب المؤاخذة في حق الكافر لأن اعتقاده للكفر فيه دلالة على أنه قد مارس ضربا من النظر والاستدلال واختار الكفر على الإيمان فوجب في حقه العذاب . غير أن هذا معارض بالاعتقاد بالتقليد إذ ليس فيه ثمة نظر ولا استدلال ، فيخرج عن المؤاخذة - على تقسيمهم - بالإعذار ويبقى الوجوب في حق من قال الله فيهم : " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً " (١) الآية . ووجه المعارضة أن من شرط استحقاق العقاب عندهم الاعتقاد عن نظر واستدلال ، وقد تخلف هذا الشرط في حق من ورثه بالتقليد فلا يصدق قولهم في حقه - على تقسيمهم - والله أعلم .

(١) سورة النمل ، آية رقم ١٤

المبحث الثالث

في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح
وفيه تمهيد وأربعة مطالب

المطلب الأول : عند الأشاعرة

المطلب الثاني : عند المعتزلة

المطلب الثالث : عند الحنفية

المطلب الرابع : عند أهل السنة والجماعة

التمهيد

محور هذا الموضوع هو أفعال المكلفين ، هل توصف بالحسن لأن الله سبحانه وتعالى قد أمر بها وتوصف بالقبح لأنه سبحانه وتعالى قد نهى عنها ؟ أو أنها توصف بهذا أو ذلك لأنها صفات ذاتية فيها قائمة بها استقلالا عن أمر الله سبحانه وتعالى ونهيه ؟ ثم بعد ذلك ، هل للعقل قدرة على إدراك صفة الحسن هذه وصفة القبح في الفعل استقلالا عن الشرع ؟ وإذا أدرك العقل هذه الصفات في هذه الأفعال ، هل يقضى بتعلق حكم لله سبحانه وتعالى بها ؟ بمعنى استحقاق المحسن للثواب واستحقاق المسيء للعقاب في الآخرة ؟ هذا هو جوهر هذا الموضوع . وقد اتفق العلماء رحمهم الله في مواطن من هذه المسألة واختلفوا في أخرى .

في تحرير موضع الخلاف :

قال ابن الهمام رحمه الله في التحرير ملخصا لأقوال الفرق في هذه المسألة : " ولا نزاع في دركه - أي العقل للحسن والقبح - للفعل بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ، ولا فيهما بمعنى المدح والذم في مجارى العادات - بل النزاع - فيهما بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه - للفاعل على ذلك الفعل - ومقابلهما - أي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للفاعل على ذلك " (١) اهـ.

كما لخص ابن عبد الشكور رحمه الله موطن النزاع هذا في مسلم الثبوت بقوله : " لا نزاع - لأحد من العقلاء - في أن الفعل حسن أو قبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان أو بمعنى ملائمة الغرض الدنيوي

(١) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢ / ١٥٢

ومنافرته . بل - النزاع - إنما هو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه
تعالى وثوابه ومقابلتهما - أي استحقاق ذمه تعالى وعقابه " (١) اهـ.

وذكر السبكي رحمه الله في الإبهاج : " واعلم أن الحسن
والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا ، أو كون الشيء صفة
كمال أو صفة نقص كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح . وبهذا التفسير لا نزاع
في كونهما عقليين . وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب
آجلا " (٢) اهـ.

وقال ابن نجيم الحنفي رحمه الله في فتح الغفار : "
ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان : " الأول كون الشيء ملائما
للطبع منافرا له كالحلو والمر ، وأبدل الطبع بالعرض في المسايرة وهو الأولى
فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائما للعرض مقتل العدو . والثاني
كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل . والثالث كون الشيء متعلق
المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة
والمعصية فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما . وأما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه .. " (٣) اهـ.

فخلاصة هذه الأقوال - وكلها سيقت في تحرير موضع
النزاع - هي أن المراد بحسن أفعال العباد أو قبحها إنما هو استحقاقهم للثواب
أو العقاب عليها في الآخرة .

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٢٥
(٢) ابن السبكي ، " الإبهاج شرح المنهاج " ، ج ٣ ، ص ٨٥
(٣) ابن نجيم الحنفي ، " فتح الغفار " ، ص ٥٤

المطلب الأول : الحسن والقبح عند الأشاعرة

ذكر الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله في تنقيح
الفصول أن الحسن والقبح في الفعل بمعنى تعلق حكم لله سبحانه وتعالى به
لاستحقاق الثواب أو العقاب عند الأشعرية " لا يُعلم ولا يثبت إلا بالشرع .
فالقبح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه " (١) اهـ.

وقول القرافي رحمه الله هنا أن الحسن عند الأشاعرة هو
ما لم ينه الله سبحانه وتعالى عنه إنما هو من تصرفه إذ أن تحرير القول في
المذهب عند الأشاعرة - كما سيأتي بيان تفصيله - هو أن القبح ما نهى الله
عنه سبحانه وتعالى والحسن ما أمر الله به وليس ما لم ينه عنه كما قال رحمه
الله ، إذ أن ما لم ينه عنه إنما هو على البراءة الأصلية وهي مسألة أخرى
تتعلق بالأصل في الأشياء التي لم يتناولها الشرع بالذكر مطلقا ، وللأصوليين
رحمهم الله فيها أقوال كما سيأتي بيانه .

وجاء في شرح مسلم الثبوت : " فعند الأشاعرة
شرعي أي بجعله - أي متصفا بهما فقط - لا غير من غير حكمة وصلوح للفعل
- فما أمر به - الشارع - حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الأمر - أي أمر
الشارع - لانعكس الأمر - أي أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا
وبالعكس " (٢) اهـ.

وذكر ابن نجيم الحنفي (٣) رحمه الله في فتح الغفار أن
حسن الأفعال وقبحها عند الأشاعرة " لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا

(١) القرافي ، " تنقيح الفصول في اختصار المحصول " ، ص ٨٨

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٢٥

(٣) هو زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي المشهور بابن نجيم . ولد بمصر سنة

٩٢٦هـ. وتلقى العلم عن علمائها في حينه ، وله من المصنفات المشهورة الأشباه والنظائر والبحر

يثبتان إلا بالأمر والنهي ، ، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية -
والمعتزلة - أنه عند الأشاعرة لا يُعرفان إلا بعد كتاب ونبي ، وعندنا - الحنفية
- يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما ، إما بلا كسب كحسن تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار ، وإما مع كسب كالمستفادين من
النظر في الأدلة وترتيب المقدمات فهما من مدلولات الأمر والنهي عند
عامّة أصحابنا - الحنفية - وعند الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتها .
والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء ما دل على تحققه من غير أن
يكون به بل بشيء آخر ، فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له ، وموجب
الشيء هو الأثر الثابت به " (١) اهـ.

فخلاصة القول إذا عند الأشاعرة في هذه المسألة أن حسن
أفعال العباد أو قبحها إنما هو نتاج الأمر والنهي من الشارع الحكيم ، وما
اكتسبت هذه الصفات إلا بهما ، فيكون الأمر موجب للحسن والنهي موجب
للqبح ، وقبل الأمر والنهي لا حكم فيها بحسن ولا بقبح . وعند مخالفيهم من
المعتزلة والحنفية أن الأمر والنهي إنما هو دال فقط على حسن أو قبح هذه
الأفعال ، فهي على حسنها أو قبحها قبل الشرع وبعده .

استدلالات الأشاعرة :

واستدل الأشاعرة على قولهم هذا بعدة أدلة ، منها :

١ - لو كان الاتصاف في الأفعال بالحسن والقبح ذاتيا -
كما يقول المعتزلة والحنفية - لتعذر تخلف هذه الصفة في أي حال من الأحوال

الرائق شرح كنز الدقائق ومختصر التحرير ومشكاة الأنوار في الأصول وهو المعروف بفتح الغفار
. توفي رحمه الله سنة ٩٧٠ هـ.

(١) ابن نجيم الحنفي ، " فتح الغفار " ، ص ٥٤

، لأن ما هو قائم بالذات لا يبطل . وقد تخلّفت صفة القبح عن الكذب في مثل
إحداثه - أي إنشاء الكذب - لإنقاذ غريق أو حقن دم محصن عن سفاك ،
فأصبح الكذب هذا حسنا ، إذ انسلخت عنه صفة القبح .

ودفع ابن الهمام هذا الاعتراض بأن الكذب المتعين للغرض
المذكور " باق على قبحه - ولم يتخلف - ولكن حسن الإنقاذ يربو قبح تركه
عليه . وغاية ما يستلزم أنهما - أي الحسن والقبح فيه - لخارج ، لكنهما من
جهتين ترجحت إحداهما .. وقيل هو - أي تعيين الكذب - فرض ما ليس بواقع
إذ لا كذب إلا وعنه مندوحة التعريض " (١) اهـ .

ومعلوم مما تقدم في الفصل السابق أن ابن الهمام رحمه
الله يميل إلى قول الأشعرية بل يصرح به فيما يتعلق بمعرفة الله سبحانه
وتعالى والإيمان به قبل ورود الشرع ، فعنده لا يجب هذا الإيمان قبل ورود
الشرع ولا يحرم الكفر . غير أنه رحمه الله في مسألة اتصاف أفعال العباد
بالحسن والقبح فهو مع الحنفية والمعتزلة في أن الأوامر والنواهي إنما هي
معرفة لهذه الصفات ودالة عليها لا منشأة لها وموجبة ، ولذلك فهو في
التحرير قد تناول أدلة الأشاعرة في هذه المسألة بالتفنيد والرد عليها .

وقد أجيب أيضا عن هذا الاعتراض الذي ذكره الأشاعرة
على القول المخالف لهم ، أجيب عنه في حواشي ميرزا جان بأن " هذا الكذب
واجب فيدخل في الحسن " (٢) اهـ . ثم قال ابن عبد الشكور رحمه الله في مسلم
الثبوت : " ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين
لبقاء القبح مع عروض الحسن ، ولا بأس به عندنا - أي عند الحنفية - لكن لا

(١) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢ / ١٥٤

(٢) نقلا عن ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣١

يتأتى من المعتزلة ، فاتهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شئ ما " (١) اهـ.

وهذه الردود على اعتراض الأشاعرة تُكوّن في مجموعها قدرا مشتركا في أن هذا الكذب واجب فيدخل في الحسن ، كما جاء في حواشي ميرزا جان . غير أن هذا يستلزم - على أصل الحنفية والمعتزلة - أن يكون في هذا الصنف من الكذب مندوحة من الشارع الحكيم تكون بمثابة المعرف لهذا الحسن والعدل عليه . وقد لا يفتقر هذا إلى إشارة الشارع مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام الحرب خدعة ، وقوله عليه الصلاة والسلام لنعيم في غزوة الخندق " فخذلّ عنا " ، وقوله عليه الصلاة والسلام في إباحة الكذب في ثلاثة أحوال يدخل فيها هذا الصنف من الكذب الذي اعترض به الأشاعرة في هذه الحجة .

٢- لو كان كل من الحسن والقبح صفة ذاتية في الفعل لأمكن اجتماعهما في قول القائل : " لأكذب غدا " ، فان صدقه يستلزم الكذب وبالعكس ، وللملزوم حكم اللازم ، فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيح ، كما نقله عنهم ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (٢)

وأجيب عن هذا الاعتراض في مسلم الثبوت بأنه " لا نسلم أن الصدق نفس تحقيق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعي ولو سلم فلعبارة " لأكذب الغد " اعتباران : اعتبار أن تحقيق مصداق الخبر واعتبار أن مصداقه غير متحقق ، فلنا أن نقول أنه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح ، فلا يضير " (٣) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣١

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٢

(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٣

وأجاب ابن الهمام أيضا على هذا الاعتراض بما رد به
الاعتراض الأول للأشاعرة من أن غاية ما يستلزم هذا القول أن الحسن والقبح
حادثين لخارج عنهما ، لكنهما من جهتين ترجحت إحداهما وهى جهة الحسن
على الأخرى ، " فلا ينهض هذا الدليل حجّة على أحد " (١) ، كما قال رحمه
الله .

ولعلّ العبارة التي أوردها الأشاعرة للاعتراض على ذاتية
صفات الأفعال مجانبة للحجة والدليل لنفي صحة القول المخالف لهم في هذه
المسألة . ذلك لأن العزم على الكذب ثم تنجيذه لا تُرد به دعوى ذاتية الصفات
في الأفعال ، وقول المرء : " لأكذبنّ غداً " يحتمل أن يكون هذا الكذب
المزعم فعله هو لحقن دم محصن فلا يقبح ويحسن من قائله التنجيز ، وقد
يكون لغير غرض صحيح فيكون قبيحا ، فلا يبقى هذا القول على حال ومن ثم
لا ترد بمثل هذا دعوى ذاتية الصفات في الأفعال إذ هي في غير محل النقض .

٣ - وقالوا أيضا أن فعل العبد لا يصدق عليه اتصاف
بالحسن أو القبح إلا في حالة كونه اختياريا . وفعل العبد لا يخرج عن واحد من
اثنين :

الأول :

إما أن يكون اتفاقا أي يقع الفعل كيفما اتفق ، وهو
ما صدر عنه بلا مرجح يرجح وجوده على عدمه ، وهذا لا يصلح أن يوصف
بحسن ولا يقبح إجماعا .

(١) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٢ / ١٥٥

الثاني :

أن يكون الفعل اضطراريا ، وهو أن يكون المرجح لوجوده على عدمه من عند الله سبحانه وتعالى ، وهذا لا يوصف بحسن ولا قبح . وان كان صدوره من عند الله سبحانه وتعالى بلا مرجح فهذا محال ولا يجوز على الباري سبحانه وتعالى أن تصدر عنه أحكاما كيفما اتفق . قال ابن عبد الشكور رحمه الله : " والإيجاد كيفما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجترئ مسلم على هذا " (١) اهـ. فإذا تعذر كون الفعل اختياريًا بطل القول باتصافه بالحسن والقبح الذاتيين .

واعترض ابن الهمام رحمه الله على هذا الدليل بأن صدور الفعل من العبد إنما هو بمرجح من عنده وهو الاختياري ، وهذا يكفي عند الحنفية لاتصاف الفعل بالحسن والقبح وصحة التكليف . وهذا أيضا هو ما قالته المعتزلة في الرد على الأشاعرة في هذا الموضوع ، ولكنهم زادوا على ذلك أن هناك فارق - عند المعتزلة - بين الأفعال الضرورية والاختيارية فيكون استدلال الأشاعرة هذا استدلالا في مقابلة الضرورة وهو باطل . ثم يلزم - على قول الأشاعرة في أن الفعل لا يصدق عليه الاتصاف بالحسن والقبح ما لم يكن اختياريًا - والاعتراض للمعتزلة - يلزم ألا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا ، إذ لا تكليف بغير اختيار ، وهو منفي على أصلهم فينتفي معه الاتصاف الشرعي بهما .

وقال ابن عبد الشكور رحمه الله مثل قول المعتزلة في رد احتجاج الأشاعرة بأن غاية ما في هذا الاستدلال " وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار وأن - الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار - فإنه عدم تعلق الاختيار وهاهنا قد تعلق به الاختيار - ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة - مع كون كليهما واجبين عن مرجحهما والأول

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٤

اختياري لا الثاني - على أنه منقوض بفعل الباري تعالى - فان فعله إن ترجح فقد وجب ، وإلا استحال صدوره عنه سبحانه وتعالى اتفاقا بلا مرجح وهو مما ينبغي تنزيهه سبحانه وتعالى عنه كما تقدم " (١) اهـ .

وقد يورد اعتراض على استدلال الأشاعرة بأن الفعل لا يوصف بالحسن أو القبح عقلا لأنه اضطراري وأن هاتين الصفتين لا يوصف بهما الفعل ما لم يكن اختياريا بلا خلاف ، قد يورد عليهم بأن القول بذاتية الصفات في هذه الأفعال لا تأثير فيها يكون الفعل الذي فعله المكلف اختياريا أو اضطراريا إذ أن هذه الصفة قائمة بذات الفعل استقلالاً عن تنجيذه واستقلالاً عن مناط ذلك بتكليف العبد . فالظلم في حد ذاته فعل صفته القبح لازمة له قائمة به ذاتية فيه ولا تعلق لهذا التلازم بإرادة المكلف في الفعل أو الترك .

٤ - واستدلوا أيضا بما نقله عنهم ابن أمير الحاج رحمه الله في التقرير و التحبير بقوله : " لو حسن الفعل - لذاته أو لصفة أو اعتبار لم يكن الباري سبحانه وتعالى مختارا في الحكم - واللازم باطل بالإجماع ، وإنما يلزم ذلك - لأنه - أي الحكم حينئذ - يتعين كونه على وفق ما في الفعل من الصفة - لأن الحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح من الباري ، وفي التعيين نفي الاختيار " (٢) اهـ .

وهذا الدليل لا يلزم الحنفية كما جاء في التحبير لأن الحكم عندهم أزلي قديم لأنه كلامه النفسي سبحانه وتعالى . وإنما يمكن الاحتجاج به على المعتزلة الذين ينكرون حديث النفس وينفونه . ولكن الرد عند المعتزلة على هذا هو أن غاية ما في هذا الدليل أنه سبحانه وتعالى مختارا في موافقة

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٦

(٢) ابن أمير الحاج ، " التقرير و التحبير " ، ج ٢ ، ص ٩٥

تعلق حكمه للحكم " وذلك الاختيار في هذه الموافقة لا يوجب اضطراره سبحاته
وتعالى " (١) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩٤

المطلب الثاني : عند الحنفية

والقول في هذه المسألة عند الحنفية هو أن العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير ، كما جاء في مسلم الثبوت ما نصه : " وحسن الأفعال وقبحها عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم ، فإذا أدرك في بعض الأفعال - حسنا أو قبحا - تعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد " (١) اهـ.

واستدل الحنفية على قولهم هذا بالآتي :

١- لو كان الحسن والقبح في الأفعال شرعيين لكانت الصلاة والزنى متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسل ، فجعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس .

وهذا الاستدلال يمكن مناقشته بأن افتراض الصلاة ومقارنتها بالزنى في هذا المثال قبل ورود الشرع افتراض في غير محله لترتب وجوبها على وجودها فإذا عدم وجودها عدم وجوبها ، إذ لم تكن الصلاة موجودة ولا معروفة قبله - أو أن فرض المسألة هنا أنها غير موجودة ولا معروفة لعدم وجود الشرع - بخلاف الزنى . فيتفرد الزنى في هذا المثال ويتردد بين الحرمة والإباحة العقليين ، ويترجح أحدهما على الآخر بما يكتنفهما من مصلحة أو مفسدة يقضي بها العقل وفق ما بكل منهما من اعتبارات ، فضلا عن أن الصلاة لا دلالة إليها بالعقل بخلاف الزنى ، فلا يستقيم هذا المثال لتحقيق الغرض منه عند الحنفية .

٢ - " لو كانا شرعيين لكان إرسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة ، لأنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشيء مما

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٢٩

يستلزمه الإنسان ، ثم بعد مجيء الرسل صاروا يبيعون تلك الأفاعيل في عذاب أبدي ، فأى فائدة في إرسال الرسل ؟ " (١) اهـ.

٣ - " أن حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء ، حتى ممن لا يقول بإرسال الرسل . فلو لا انه ذاتي - أي غير متوقف على الشرع - لم يكن كذلك " (٢) اهـ.

وعرض هذا الدليل بأن اتفاق العقلاء المشار إليه في الدليل لا يُشترط فيه أن يكون لحسن الإحسان خاصة إذ قد يكون هذا الاتفاق من أجل مصلحة عامة تتحقق باعتبار الحسن فيه . وأجيب عن هذا في مسلم الثبوت أن هذا لا يغير شيئا في موقف الحنفية للاستدلال بهذا كما قال ابن عبد الشكور ، وعلله بأن " رعاية المصلحة العامة حينئذ تكون - حسن بالضرورة وإلا لما صار الإحسان لأجلها حسنا - وإنما يضيرنا لو ادعينا أنه - أي الحسن - لذات الفعل - وليس كذلك - بل الدعوى عدم التوقف على الشرع - سواء كان بالذات أو بالعرض " (٣) اهـ.

وذكر ابن الهمام أيضا أن الاتفاق على قبح الظلم ومقابلة الإحسان بالإساءة ليس مدركا بالضرورة بل لكونه " مما اتفقت فيه الأغراض والعادات واستحق به المدح والذم في نظر العقول جميعا ، ، وإنكار هذا إنما هو إنكار للبديهي - بل هو المراد بالذاتي للقطع بأن مجرد حركة اليد قتل ظلما لا تزيد حقيقتها على حقيقتها عدلا ، فلو كان الذاتي - هو ما يكون - مقتضى الذات اتحد لآزمهما حسنا وقبحا . فإما يراد - بالذاتي ما يجزم به العقل لفعل من الصفة بمجرد تعقله " (٤) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠

(٤) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٥٣ / ٢

٤ - إذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل
الصدق ، فلولا أن حسنه ذاتي لما آثره .

وعرض هذا الاستدلال بأنه " لا استواء في هذا الأمر
لأن لكل منهما لوازم وعوارض فهو تقدير مستحيل فيمتنع الإيثار على ذلك
التقدير " (١) اهـ.

وعلق ابن عبد الشكور رحمه الله على قصور هاتين
العلتين الأخيرتين للحنفية بقوله : " ثم أن هاتين الحجتين مع قصورهما عن
الدلالة على كلفة المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة ، إذ لقاتل أن يقول يجوز
أن يكون الاتفاق على حسن الإحسان وقبح الإساءة في مقابله بمعنى كونهما
صفة كمالية للحقيقة الإنسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه . وكذا إيثار
الصدق أيضا لكونه صفة كمال لا يكون يستحق به الثواب " (٢) اهـ.

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٣٠

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠-٣١

المطلب الثالث : عند المعتزلة

والعقل عند المعتزلة " علة موجبة لما يستحسنه محرمة لما يستقبحه على القطع والبنات فوق العلة الشرعية " (١) اهـ . بمعنى أنه لو لم يرد شرع لوجبت الأحكام عقلا على ما جاء به الشرع الآن ، فيما يستقل العقل بإدراكه دون ما يستقل الشرع بذلك فيه . بل قد قسموا الأفعال قبل ورود الشرع على ما يعتري الحكم الشرعي من الوجوب والندب والإباحة والكرهية والتحریم . غير أن للمعتزلة تقسيم فيما يلزم من صفات الأفعال من الاستدلال وما لا يلزم ، إذ أن من هذه الأفعال :

١- ما هو ضروري ولا يحتاج إلى استدلال ولا نظر " كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار " (٢) ، فان مثل هذا الفعل ضروري لا يختلف فيه العقلاء فلا يحتاج إلى نظر ولا تدبر ولا استدلال .

وقد عورض استدلال المعتزلة هذا في حواشي ميرزا جان بأن " أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بإدراكه فكيف يحكم بالثواب آجلا ؟ " (٣) اهـ . وهو اعتراض أصلا على تعلق حكم لله سبحانه وتعالى بأفعال العباد قبل ورود الشرع ، وهو قول المعتزلة ، والاعتراض عليهم جاء من هذا الباب ، غير أن صاحب مسلم الثبوت أجاب عنه بأن العدل واجب عندهم فيجب المجازاة وذلك كاف لحكم العقل ، وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا - على أنه بمعنى لو تحقق أمر الآخرة - لتحقق الثواب والعقاب " (٤) اهـ .

(١) عبدالعزيز البخاري ، " كشف الأسرار " ، ج ٤ ، ص ٣٧٩

(٢) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ١ ، ص ٢٦

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٦

(٤) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٦

٢ - ومنها ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فاتهما يعرفان بالتأمل .

٣ - ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل إليه ، لكن الشرع - إذ قد حكم على هذا الوجه - كشف عن حسن وقبح ذاتيين " (١) اهـ.

وحجة المعتزلة في تعلق حكم الله سبحانه وتعالى بأفعال العباد بمعنى استحقاق الثواب على الحسن منها والعقاب على القبيح في الآخرة هي ما تقدم في الفصل السابق المتعلق بوجوب معرفة الله سبحانه وتعالى والإيمان به قبل ورود الشرع ، ومفاد حجتهم أن إثابة المحسن على إحسانه وعقاب المسيء على إساءته من مقتضيات العدل ، والعدل من صفات الألوهية التي وصف الله بها نفسه في حشد من المشاهد في كتابه العزيز . والعفو عن الكافر أو المسيء ممن دونه أو إخلاف ما وعد به المؤمن من حسن الجزاء على إيمانه فيه قبح ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ولا يجوز عليه الظلم وهو قادر عليه غير انه لا يفعله ، فوجب القول عندهم بهذا التعليل على هذه الوجهة. قال المحب بن عبد الشكور : " العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة " (٢) اهـ. وقال في موضع آخر : " فإذا أدرك العقل في بعض الأفعال كالإيمان والكفر حسنا أو قبحا يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد " (٣) اهـ.

بقي القول بأن حجة المعتزلة هذه سبق الاعتراض عليها في المبحث السابق بأن العفو عن المسيء لا أساس له بالعدل إذ هو من باب الإحسان في موضع استحقاق العقاب وهذا من كمال الصفات لا من قبحها كما يقولون .

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٧

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٦

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٩

المطلب الرابع : عند أهل السنة والجماعة

موقف أهل السنة والجماعة من اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح هو كما ذكره الفخر الرازي في التحصيل من أن " النصوص الشرعية إنما هي معرفة لحكم الله تعالى ، بمعنى أن العقل لا يستقل بإدراك الأحكام ، وأنه لا بد في إدراكها من الأدلة الشرعية " (١) اهـ.

ولكن إيراد الرازي رحمه الله لفظ " معرفة " فيه إشكال من جهة أن المعرفة إنما يكون دالاً فقط على حسن الأفعال أو قبحها وليس موجبا لها ، وهذا قول المعتزلة والحنفية ، بخلاف قول الأشاعرة فهي - أي الأحكام الشرعية - موجبة عندهم لهذه الصفات وليست دالة فقط . فتكون عبارة الرازي رحمه الله في هذا الموضوع غير كافية لتحديد موقف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة ، وهو هنا قد نسب ما قاله إليهم .

ولعل الأنسب في هذا المقام هو قول ابن تيمية رحمه الله في كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصّه : " والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال :

طائفة تقول :

إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة البتة . وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه ، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع . وهذا قول الأشعري ومن اتبعه وهؤلاء يجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط ، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين .

(١) الرازي ، " المحصول " ، ج ١ ، ص ١٢٤

وطائفة تقول :

بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة ، وأن ذلك قد يعلم بالعقل ، وإن لم يرد سمع ، كما يقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم من الحنفية وغيرهم .

وطائفة تقول :

بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم ، ولكن لا يعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " وهذا أصح الأقوال وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقضي أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجيء الرسل إليهم ، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم والقرآن يدل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم ودل على أنه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول . والله سبحانه أعلم .. (١) اهـ.

فعند أهل السنة والجماعة إذا يُدرك العقل حسن الأفعال وقبحها استقلالاً عن الشرع ، وأن هذه الصفات في هذه الأفعال إنما هي ذاتية فيها لا تتوقف على الشرع ، بل إنها تقتضي المدح والذم من العقلاء ومن عند الله أيضاً ، لقول ابن تيمية : " بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم " ، وهذا يفضي إلى استحقاق الثواب أو العقاب عند الله في الآخرة ، وهو قدر من القول في المسألة مشترك فيه مع الحنفية والمعتزلة . ثم أهل السنة أسقطوا العقاب عن المكلف - رغم استحقاقه له ، وإنما أسقطوا تفضلاً من الله - لقوله تعالى " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " ، والحنفية

(١) ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ج ٨ ، ص ٤٩٣

كنا معذبين حتى نبعث رسولا " ، والحنفية أوجبوا استحقاق العقاب في الآخرة
في حق من كفر بالله قبل ورود الشرع دون الغافل الذي لم يتخذ كفرا ولا إيمانا
، والمعتزلة أوجبوا استحقاق العقاب في حق من لم يؤمن بالله قبل ورود
الشرع مطلقا سواء كان غافلا أو غير ذلك .

المبحث الرابع

في بيان الخلاف في استلزام حسن الأفعال أو قبحها
ترتب ثواب أو عقاب عليها وتحتة
تمهيد ومطلبان

المطلب الأول : في مسألة وجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع

المطلب الثاني : في مسألة أفعال العباد الاختيارية بين الحظر
والإباحة قبل ورود الشرع .

التمهيد :

يدخل في هذا المبحث مسألتان ، أفرد لكل منهما مطلب مستقل بها ، وهما امتداد للخلاف القائم بين الأشاعرة وغيرهم في موضوع التحسين والتقبيح العقليين الذي هو أصل لكل من هاتين المسألتين . ولقد اعتاد الأصوليون رحمهم الله من المتقدمين وتبعهم المتأخرون في إدراجهما في نهاية الجدل حول هذا الأصل .

أما المسألة الأولى فتتعلق بموضوع شكر المنعم قبل ورود الشرع ، هل يجب عقلا أو لا يجب ؟ ودخول الأشاعرة فيه إنما هو من باب التنزّل كما تردد في كتبهم أو التسليم جدلا لخصمهم بصحة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، ثم مرادهم بعد هذا التسليم إثبات أن هذا الشكر غير واجب عقلا حتى على مذهب المعتزلة فيها . ولا معنى لخوضهم في هذه المسألة لتقرير الحكم عندهم فيها إذا كان الأصل عندهم أنه لا يجب على المكلف شيء مطلقا قبل الشرع ، فيدخل فيه الشكر وغيره من أفعال المكلفين . بل لا يجب عندهم الإيمان ولا يحرم الكفر فيكون ما دونهما من باب أولى .

أما أقوال المعتزلة في هذه المسألة فليست هي أصلا مما وُضع للنظر فيها والاستدلال عليها لديهم ابتداء ، وما جعلت في مباحثهم موضع بحث ونظر وجدال استقلالاً بذاتها ، وإنما الأصل فيها أن المكلف إذا نظر إلى ذات نفسه وجسده وعقله وما حازه من نعم الخلق والإيجاد والعقل وما لا يُعد ولا يحصى من النعم التي يتمتع بها فإن تفكره هذا ونظره وتدبره فيها يقضي له بأن هذه النعم التي هو فيها يكتنفها عقلا وجوب أداء للشكر عليها ، ومن ثم يجب النظر لمعرفة هذا المنعم لأداء الشكر له عليها .

والمسألة الثانية تتعلق بالأصل في أفعال العباد الاختيارية قبل ورود الشرع ، ويقصد بها ما ليس فيه دليل عقلي خاص به من تصرفات

المكلفين يتجه به الحكم عقلا إلى الحظر أو الإباحة . وجعلوا أكل الفاكهة مثالا
له إذ لا يترتب على ترك أكلها أو ما في حكمها إتلاف للحياة أو عنت ومشقة
ونحو ذلك .

المطلب الأول : في مسألة وجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع

تمهيد

الشكر المراد في هذه المسألة هو الإيمان والاعتقاد بوجود الخالق والاعتراف له بالوحدانية والتفرد في ملكوته وتصريف شئونه وتدبيره . ويدخل في هذه المعتقدات ضمنا ما يختص به المنعم عليه من المكلفين من الإيجاد في الوجود أولا ، ثم الإسباغ عليه والإغداق من نعم العقل والحواس والإيمان وما لا يُعد ولا يُحصى من النعم التي يعرفها الإنسان في نفسه وبدنه ومعيشته وما لا يعرفها . ولا معنى للشكر قبل ورود الشرع غير هذا لخلو تلك الفترة من التكاليف الشرعية من العبادات وأداء الواجبات وترك المنهيات .

وقد ذكر ابن منظور في لسان العرب أن : " الشكر مقابلة النعمة بالقول والفعل والنية فيثنى على المنعم بلسانه ويذيب نفسه في طاعته ويعتقد أنه مولياها " (١) اهـ. ولكن لا يصدق لفظ " الطاعة " في تعريف ابن منظور في فترة ما قبل ورود الشرع لملازمتها للتكاليف ، وليس ثمة شئ منها .

وعرفه الشريف الجرجاني في التعاريف بأنه في اللغة : " الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل على النعم من اللسان والجنان والأركان . وعرفا هو : صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق لأجله " (٢) اهـ. والألفاظ الأخيرة في هذا التعريف أيضا لا تنطبق على مقصود الشكر عند الأصوليين قبل ورود الشرع ، إذ فرض المسألة عدم التكاليف فلا تصدق فيه عبارة " ما خلق لأجله " ، لاستلزامها

(١) ابن منظور ، " لسان العرب " ، ج ٤ ، ص ٤٢٤

(٢) الجرجاني ، " التعاريف " ، ص ٨٦

المسألة عدم التكاليف فلا تصدق فيه عبارة " ما خلق لأجله " ، لاستلزامها معرفة الأوامر والنواهي المتعلقة بما خلقت الجوارح له ، وليس ثمة شئ منها قبل ورود الشرع .

وقال جلال الدين المحلى في شرحه على جمع الجوامع :
" وشكر المنعم " .. أي وهو الثناء على الله تعالى لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بأن يعتقد أنه تعالى وليها أو اللسان بأن يتحدث بها " (١) اهـ.

وقال أبو البقاء الكفوي في الكليات : " الشكر مطلقا :
الثناء على المحسن بذكر إحسانه فالعبد يشكر الله أي يثنى عليه بذكر إحسانه الذي هو النعم . وهذا المفهوم ينقسم إلى الشكر في اللغة وإلى الشكر العرفي وهو صرف العبد لجميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر والكلام وغيرها إلى ما خلق له وأعطاه لأجله كصرف النظر إلى مصنوعاته ... وهذا الشكر هو المراد بعدم وجوب شكر المنعم عقلا ... " (٢) اهـ.

ولعل أنسب التعاريف في هذا المقام هو ما ذكره الإسنوي رحمه الله في نهاية السؤل حيث قال : " ليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحو ذلك ، بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية " (٣) اهـ. ويدخل ضرورة ضمن المستحسنات العقلية معرفة الله تعالى والإيمان به وتوحيده وإيعاز الخلق له .

(١) العطار ، " حاشية العطار على جمع الجوامع " ، ج ١ ، ص ٨٦

(٢) الكفوي ، " الكليات " ، ص ٥٣٥

(٣) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ج ١ ، ص ٢٦٦

فموضع النزاع إذاً هو الوجوب العقلي قبل ورود الشرع
بالمعنى الذي ذكره الإسنوى ، وهو مراد الأصوليين فيه . وقد اختلفوا في هذه
المسألة على أقوال :

القول الأول : عند الأشاعرة

افتتح الفخر الرازي رحمه الله في المحصول هذا
الموضوع بعنوان : " في أن شكر المنعم غير واجب عقلاً " ، ثم قال :
وقالت المعتزلة بوجوبه عقلاً . لنا النص والمعقول " (١) اهـ . ثم بدأ يسرد أدلة
الأشاعرة في معنى هذا الوجوب ويبطل أدلة المخالفين .

وقال إمام الحرمين الجويني رحمه الله في البرهان :
لا يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل عندنا ، وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق
عقده . وقال من خالف في الجملة المتقدمة : وجوب شكر المنعم مدرك بالعقل
.. " (٢) اهـ . وقوله رحمه الله " وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق عقده "
إشارة إلى أنه لا يجب عند الأشاعرة على المكلفين شيء قبل البعثة مطلقاً ،
ويدخل فيه وجوب الشكر وغيره . وأصل هذا عندهم هو نفي التحسين والتفبيح
العقليين . كما أن قوله رحمه الله : " وقال من خالف في الجملة المتقدمة :
وجوب شكر المنعم مدرك بالعقل .. " يفهم منه أن هذه قضية قد تقرر حكمها
عند الأشاعرة ابتداءً ثم جاء المعتزلة وخالفوها ، وليس الأمر كذلك إذ هي من
المسلمات العقلية لديهم سلفاً قبل إثارة الجويني رحمه الله لها بنحو مائتي عام
حيث تناولها أوائل المعتزلة ومنهم الجبائي في معرض مسألة وجوب النظر
لمعرفة الخالق .

(١) الرازي ، " المحصول في علم أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ١٤٧

(٢) الجويني ، " البرهان " ، ج ١ ، ص ٨٤

وقال الغزالي رحمه الله في المستصفى : " لا يجب شكر المنعم - عقلا - خلافا للمعتزلة " (١) اهـ.

وقال القاضي البيضاوي رحمه الله في المنهاج : " شكر المنعم ليس بواجب عقلا " (٢) اهـ.

وقال جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع : " وشكر المنعم واجب للشرع لا العقل .. فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يَأْتُم بتركه خلافا للمعتزلة " (٣) اهـ.

القول الثاني : عند المعتزلة

والقول عندهم في هذه المسألة واضح مما تقدم ذكره من أقوال الأشاعرة ، وهو أن هذا الشكر - عند المعتزلة - واجب عقلا قبل ورود الشرع .

ولكن الذي يتضح من أقوال الأشاعرة فيما تقدم ذكره هنا ومقارنتها بأقوال المعتزلة في كتبهم أن هذه المسألة لم تبدأ عند المعتزلة كقضية مستقلة طرحوها للجدل والمناقشة ، وإنما هي ظهرت ابتداء كأصل للانطلاق منه نحو تقرير وجوب النظر مطلقا لمعرفة الخالق ، وابتدائها كان مع المتقدمين منهم مثل الجبائي أبو علي ، غير أن القاضي عبد الجبار الهمداني ذكرها بالتفصيل في مصنفاته ، لاسيما شرح الأصول الخمسة .

(١) الغزالي ، " المستصفى " ، ج ١ ، ص ٦١

(٢) يُنظر المنهاج للبيضاوي ضمن " نهاية السؤل " للإسنوي ، ١ / ٢٦٣

(٣) العطار ، " حاشية العطار على جمع الجوامع " ، ج ١ ، ص ٨٧

لقد أورد القاضي في هذا المصنف أن هذه النعم التي يشهدها الإنسان في بدنه وكيانه ونفسه وعقله وما يتمتع به منها من الحواس والفكر والتدبير وما لا يعد ولا يحصى منها مما يعرفه وما لا يعرفه ، كل هذه - وغيرها مما هو خارج عن كيانه من ملكوت السماوات والأرض وما هو مبثوث بينهما من مخلوقات سخرت لمنافع الإنسان تفضي كلها بالإنسان في تدبيره ونظره إلى أن هذه النعم لا بد وأن يكون لها موجد وهو المنعم بها على هذا الإنسان ، فيجب من ثم بالمقام الأول النظر لمعرفة هذا المنعم ، ليتسنى للعبد تقديم الشكر له والثناء عليه إزاء هذه النعم .

فالقضية إذا بدأت عند المعتزلة باعتبارها من المسلمات العقلية البحتة مثل رد الوديعة وقضاء الدين والحال هنا وهو مقابلة الإحسان بالإحسان . قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة في هذا المقام : " وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين : عقلي وشرعي ، فالعقليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم ، فما من شيء منها إلا ولا يجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال .. " (١) اهـ.

وقال أبو الحسين البصري في المعتمد أن من أفعال المكلفين ما هو حسن وهو على قسمين أحدهما " ما لا بد من فعله وهو الواجب كالإنصاف وشكر المنعم " (٢) اهـ.

ولذلك فإن شكر المنعم عندهم هو الأصل والدافع إلى النظر لتحقيق المعرفة ؛ فإنما وجب النظر لمعرفة لوجوب الشكر على النعمة . قال الجبائي أبو علي في هذا المعنى : " وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة ... " (٣) اهـ . وقال القاضي عبد الجبار في هذا المعنى أيضا : " خلقه

(١) القاضي عبد الجبار ، " شرح الأصول الخمسة ، ص ٧

(٢) أبو الحسين البصري ، " المعتمد " ، ج ٢ ، ص ٨٦٨

(٣) القاضي عبد الجبار ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٨٧

هذه المنافع لتتكامل نعمته وتظهر حكمته جل وعز ، فيجب على المكلف وقد عرضه الله بالتكليف إلى الدرجات العظيمة ، أن يباليغ في شكر نعمته ولا يكفرها ، ويتحدث بها ويذكرها ويجتهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له ولا يقصر فيها وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفة جل وعز وتوحيده وعدله وجب إلا يقصر في معرفته ويحصلها بما أمكنه تحصيلها ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا كوجوبه " (١) اهـ.

ولذلك فإن القاضي عبدالجبار يعترض في هذه المناسبة على الأشاعرة في تجويزهم أن يخلق الله الخلق وينعم عليهم بالنعمة لغير ما ثمة غرض أصلا لا ينفع ولا يضر ، إذ أن هذا يفوت عليهم وجوب الشكر ، لأن الشكر " إنما يستحق على النعمة ، فإذا لم يمكن للقوم - أي الأشاعرة - أن يعرفوا كونه منعا أصلا كيف يمكنهم معرفة ألوهيته واستحقاقه للعبادة التي هي النهاية في الشكر ؟ " (٢) اهـ.

إذا فليست القضية عند المعتزلة من قضايا الجدل بل هي قاعدة أصولية في العقلية مسلم بها - عندهم - ، ولذلك لا يوجد في كتبهم استدلال عليها ولا دفاع عنها ، وكل ما ذكر من استدلالات لنصرتها إنما هي في كتب الأشاعرة فقط ومن أقوالهم الافتراضية فيها مثل قولهم : خلافا للمعتزلة ، أو عند المعتزلة ، أو فإن قيل كذا فجوابه كذا ، ونحو ذلك .

وقد لخص الشوكاني رحمه الله في إرشاد الفحول موقف المعتزلة من هذه المسألة بقوله : " ومن كان مطلعاً على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم إنما ذكروا هذا الدليل - وهو أن بالشكر يندفع ضرر خوف العقاب على الترك - للاستدلال به على وجوب النظر ، فقالوا : من رأى النعم التي هو فيها دقيقها وجليلها وتواتر أنواعها خشي أن لها صانعا يحق له الشكر

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٤

، إذ وجوب شكر كل منعم ضروري ، ومن خشي ذلك خاف ملاما على الإخلال ،
وتبعه على الإخلال ضرر عاجل ، والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فمن
أخل بالنظر حسن في العقل ذمّه وهو معنى الوجوب ، فإذا نظر زال ذلك الضرر
، فيلزمه فائدة الأمن من العقاب على التقديرين إما بأن يشكر وإما بأن يكشف
له النظر أنه لا منعم فلا عقاب " (١)

في الأدلة ومناقشتها :

نفي الغزالي رحمه الله في المستصفي وجوب شكر

المنعم بدليلين :

الدليل الأول :

قال فيه أنه " لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله - تعالى
- وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه ، فإذا لم يرد الخطاب ، فأى معنى
للوجوب " (٢) اهـ.

ولم أقف للمعتزلة ولا لغيرهم ممن يقولون بوجوب شكر
المنعم على تعليق على هذا الدليل ، لأن فرض المسألة هو الوجوب العقلي ،
وما ذكره الغزالي رحمه الله في هذا الدليل هو متعلق بالوجوب الشرعي وهو
خارج عن موضع النزاع . غير أن الرازي رحمه الله قد أورد قوله تعالى "
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٣) الآية ؛ وقوله تعالى " رسلا مبشرين

(١) لشوكاتي ، " إرشاد الفحول " ، ج ٢ ، ص ٤١٨

(٢) الغزالي ، " المستصفي في علم الأصول " ، ج ١ ، ص ٦١

(٣) سورة الإسراء ، آية رقم ١٥

ثلاً يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (١) الآية ، كدليل من الشرع ، وهو ينفي به جنس التكليف قبل ورود الشرع ومن ثم الوجوب . وهو دليل قد أجاب عنه المعتزلة وبعض الحنفية والشافعية ممن يرون وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى بالعقل والإيمان به قبل ورود الشرع بتخصيص عموماتها ، بمعنى أن التكليف مرفوع فيما لا يستقل العقل بإدراكه فقط ، ومعرفة الله بالعقل هي عين الشكر لأنها لا تنفك عن الإقرار للخالق وعزو كل ما بالإسنان من نعم إليه .

الدليل الثاني :

قال فيه الغزالي رحمه الله : " ثم تحقيق القول فيه : أن العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة . ومحال أن يوجب لا لفائدة ، فإن ذلك عبث وسفه . وإن كان لفائدة فلا يخلو : إما أن ترجع إلى المعبود ، وهو محال ، إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض . أو إلى العبد ، وذلك لا يخلو : إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة . ولا فائدة له في الدنيا ، بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات واللذات . ولا فائدة له في الآخرة ، فإن الثواب تفضل من الله يُعرف بوعدده وخبره ، فإذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه ؟ (٢) اهـ .

ولا يجرى هذا الاستدلال الذي ذكره الغزالي رحمه الله في نفي وجوب الشكر عند المعتزلة ومن يقول به من غيرهم ، لأن الأصل عندهم كما تقدم أن هذا الشكر إنما هو من البديهيات العقلية التي يستقل العقل بإدراكها مثل رد الوديعة وقضاء الدين ونحو ذلك . كما أن هذه الأمور على هذه القاعدة لا تفتقر إلى خطاب من الشارع كما قال الغزالي إذ هي مما لا يجوز انفكاك المكلف عنها بأي حال من الأحوال عند العقلاء ، فلا تفتقر في ثبوت وجوبها

(١) سورة النساء ، آية رقم ١٦٥

(٢) الغزالي ، " المستصفي في علم الأصول " ، ص ٦٢

إلى الشرع . ومن ثم لا يجرى هذا التقسيم الذي ذكره الغزالي والسير على هذه المسألة ، لأنها على خلاف الأصل عند المخالفين لهم فيها .

وقد قال ابن الهمام رحمه الله في هذا الموضوع في التحرير وشارحه : " - فإن الحكم - يعنى حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة مثلا بالفعل قبل البعثة - تابع لعقلية ما في الفعل - أي تابع لكون ما في الفعل من الحسن والقبح عقليا - فإذا عقل فيه حسن يلزم بترك ما هو فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه قبح الكفران فالإضافية بيانية - بالضرورة - متعلق بالاستلزام أو الكفران - فقد أدرك - العقل - حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا - أي أدركه بلا شبهة - وإذا ثبت الوجوب بلا مرد لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها - أي الفائدة - في نفس الأمر علم عينها أو لا - يعنى بعد القطع بثبوتها لا نورث تقسيمكم المذكور للفائدة " (١) اهـ .

كما أن التعليقات التي ذكرها الغزالي في هذا الدليل لا تستقيم مع أصول الأشاعرة في أن الله سبحانه وتعالى لا تعلق أفعاله بغرض ولا حكمة ولا هدف فهي ناجمة عن محض الإرادة والمشئنة . مثال ذلك قوله : " ومحال أن يوجب لا لفائدة ، فإن ذلك عبث وسفه " ، وهو قول يتضمن معاني الفعل لحكمة وغرض وهو على خلاف أصلهم فلا يصح الاحتجاج به .

وأیضا فإن قوله : " أن العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة " ، هو بمثابة الاعتراض في مقابلة الضرورة عند مخالفهم ، فإن شكر المنعم الذي أوجبه المعتزلة ومن قال به من غيرهم من الحنفية والشافعية والحنابلة ليس هو عندهم من باب الطاعة لله ابتداء على تكليف ينتظر بعده العبد المثوية عليها من المعبود سبحانه وتعالى كما يستفاد من عبارة الغزالي . بل هو واجب عقلا ابتداء لسبق الإنعام والإحسان على العبد ،

(١) ابن الهمام ، " التحرير " ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٦٧/٢

والسكوت عليه إنما هو من باب الجحود المستقبح عقلا كما قال ابن الهمام رحمه الله . فيكون الثناء على المنعم والشكر له إنما هو من باب الأداء لواجب قد تحقق عقلا بسبب ما وقع عليه سلفا من الإنعام ، ولا ينتظر العبد بعده ثواب . ومع ذلك فإن الثواب حاصل له من باب التفضل من المنعم .

في أن الشكر لا يعدو الاعتراف بالمنعم :

وقد تقدم القول أن الأصل عند المعتزلة في هذه المسألة وعند غيرهم ممن يقول بالوجوب فيها إنما هو الوجوب العقلي المحض ، بل إن وجوب شكر المنعم سابق لوجوب معرفة الخالق ، لأنه إنما لزم النظر لمعرفته سبحانه وتعالى من أجل مقابلة الإحسان والنعم التي بدأ بها المنعم على العبد بالإحسان والشكر .

يقول أبو الفرج البغدادي - وهو من أصحاب الإمام أحمد ومن القائلين بوجوب شكر المنعم عقلا قبل ورود الشرع - في كتابه " محجة الساري في معرفة الباري " : " فإن قيل : فما الدليل الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى ؟ قيل : نفسك وسائر ما تشاهده من الأجسام . فوجه دلالة الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى الكمال" (١) . ثم استطرد في الاستدلالات العقلية لبيان أن هذه النعم من الإيجاد والخلق والحياة والأعضاء وسائر كيان الإنسان في نفسه وبدنه لا يجوز عقلا إلا من خالق وهو الله سبحانه وتعالى ، وغاية ما في هذه الاستدلالات عزو الفعل إلى فاعله ، وهو عين الشكر .

ومع أن الغزالي رحمه الله وغيره من أئمة الأشاعرة كالرازي والجويني والآمدي وغيرهم لا يرون وجوب شكر المنعم عقلا إلا أن

(١) نقلا عن ابن تيمية ، " درء تعارض العقل والنقل " ، ج ٨ ، ص ٧١

هذه الاستدلالات التي ذكرها أبو الفرج البغدادي ابتداء من النعم التي يراها المكلف في نفسه وبدنه هي عين ما ذكرها إمام الأشعرية أبو الحسن الأشعري في وجوب النظر لمعرفة الخالق ، حيث جاء له في كتابه اللمع في الرد على أصحاب البدع قوله : " إن سأل سائل : ما الدليل على أن للخلق صناعة صنعه ومدبرا دبره ؟ قيل : الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال " ، ثم راح يستطرد في الاستدلال على الخالق سبحانه وتعالى بنعمه الخلق حتى قال : " ... فدل ما وصفناه على أنه ليس هو الذي نقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ومدبر " (١) اهـ.

وشكر المنعم قبل ورود الشرع كما تقدم لا يعدو عن عزو الخلق إلى الخالق والنعم إلى المنعم فيكون ما قاله أبو الحسن إنما هو عين الشكر المقصود في هذه المسألة . ومع ذلك فإن أئمة الأشاعرة ينفون الوجوب العقلي فيها بحجة أن شكر المنعم إنما هو من باب تصرف العبد في ملك غيره بلا إذنه ، وبأن هذه النعم مستحقة إزاء ملكوت الله وملكه وعطاياه في هذا الكون فيكون الشكر والحال كذلك بمثابة الاستهزاء بالمنعم وبمثابة التحقير كالذي يشهر بملك عظيم الشأن أعطاه كسرة خبز أو ما يستحقر من العطايا فراح ينادي بها في الناس ويفضح بها هذا الملك ، وهو تعليل أعجب ما فيه أن يقول به ويتناقله أئمة مثل الرازي والغزالي والجويني ومن سار على نهجهم في هذه القضية ، فضلا عما يكتنف قياس الخلق وعظيم النعم التي بالإسنان بكسرة خبز من تنافر ، فهي وإن كانت في حق ملك الله سبحانه وتعالى قليل إلا أن الله سبحانه وتعالى قد أقسم ببعضها وذكر بعضها في معرض التحدي بالآيات مثل قوله تعالى : " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم " (٢) الآية ،

(١) المرجع السابق ، ج ٨ ، ص ٧٢

(٢) سورة فصلت ، الآية رقم ٥٣

ولا يذكرها الله سبحانه وتعالى في هذا النسق إلا لعظيم شأنها عند الإنسان وعند الله . كما أن الملك العظيم لا يكون من عطايه كسرة خبز أو ما يستحق من المال ، فكيف يُنسب مثل هذا إلى مالك الملك الغني الجواد الكريم سبحانه وتعالى قياسا على ملك لئيم ؟

ولقد علق ابن الهمام رحمه الله على هذا التعليل في التحرير بقوله : " ولقد طال رواج هذه الجملة من الاستدلال والاعتراض والجواب - على تهافتها وأما معارضتهم - بأنه - أي شكر النعمة مجازاة - يشبه الاستهزاء فيقضى منه العجب - لغرابته وسخافته ، كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها ، على أن ما ذكر في وجه شبهه الاستهزاء كلمات واهية " (١) اهـ.

وقول الشارح رحمه الله : " ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها " مبناه أنه إذا لم يجب الشكر على النعمة عقلا فإنه يلزم منه إلا يجب شرعا أيضا ، لأن الشرع لا يأتي على خلاف المعقول ، كما قال ابن تيمية رحمه الله في أكثر من موضع في كتابه " درء تعارض العقل والنقل " . بل إن هذه حجة من أقوى الحجج التي ذكرها الرازي رحمه الله في دفاعه الافتراضي عن المعتزلة في هذه المسألة .

في عرض الرازي أدلة المعتزلة وتضعيف أدلة الأشاعرة :

ومما يثير العجب أن الرازي رحمه الله قد أورد في المحصول حججا قوية وأدلة في نصرة قول المعتزلة بوجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع مما لا يوجد منه شيء في كتب المعتزلة أنفسهم ولا في كتب القائلين بهذا الوجوب من غيرهم ، ثم عرضها أحسن عرض ، ثم رد عليها

(١) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٦٧/٢

ردودا ضعيفة أبطل القرافي أكثرها في شرحه للمحصول . من هذه الحجج والأدلة ما يأتي هنا ذكره منقولاً عن المحصول بتصريف :

١- إن شكر المنعم إنما يجب لمجرد كونه شكراً ، وذلك لأن وجوب كل شيء لو كان لأجل شيء آخر لزم التسلسل ؛ فثبت أنه لا بد وأن ينتهي إلى ما يكون واجباً لذاته ، ولذلك فإن العقلاء يعلمون وجوبه عندما يعلمون كونه شكراً للنعمة .

٢ - أن شكر المنعم إنما يجب لدفع ضرر الخوف لاحتمال طلب المنعم أداءه ، وتركه يستوجب الذم ، وإن كان فيه احتمال منع المنعم عن الشكر لكن الظن الأول أغلب لأن المشتغل بالخدمة والمواظبة على الشكر أحسن حالاً من المعرض عن الخدمة والمتثاقل عن الشكر .

وقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة في هذا الباب إجماع العقلاء على دفع الضرر وإن كان مظلوناً ، ولكن قد جاء ذلك في معرض وجوب النظر لمعرفة الخالق ، وهو لا يختلف على أي حال عن شكر المنعم لتلازمهما في عزو الخلق إلى الخالق . قال القاضي : " وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظلوناً ... " (١) اهـ.

كما نقل القرافي عن الحاصل للأرموى أن الشكر ومعرفة الله متلازمان إجماعاً (٢) . وأنه لا فرق بينهما في العقل كما ذكره الرازي في المحصول (٣) . وقال القرافي رحمه الله : " ووجه الإجماع في التلازم أن من قال بوجوب الشكر عقلاً قال بوجوب المعرفة عقلاً ، ومن قال بعدم وجوبه

(١) القاضي عبد الجبار ، " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٦٩

(٢) القرافي ، " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، ج ١ ، ص ٤٠١

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٤٠١

قال بعدم وجوب الآخر ، فلم يفرق أحد بينهما ، فحصلت الملازمة بالإجماع (١) اهـ.

٣ - وأن تمثيل نعم الله بكسرة خبز ليس بجيد ، لأن خلقه العبد وإحياءه وإقذاره وما منحه من كمال العقل وتمكينه من أنواع النعم أعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا ، ثم ما أكرمهم به بعد تمام هذه النعم من بعثه الرسل إليهم وإنزال كتبه عليهم .

٤ - وأن الأشاعرة ينكرون الوجوب العقلي لأن الله سبحانه وتعالى لا يُوجب إلا لفائدة وإلا كان الإيجاب عبثا وسفها ، والعبث قبيح . يقول الرازي على لسان المعتزلة : " قلنا : إنكم تنكرون القبح العقلي ، فكيف تمسكتم به في هذا الموضوع ؟ ! "

٥ - وأن شكر المنعم إذا لم يجب عقلا فيلزم منه ألا يجب شرعا أيضا ، لأن الشرع لا يأتي على خلاف العقل . وقال في التفسير الكبير في هذا المعنى : " لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة ، وهذا باطل فذاك باطل " (٢) اهـ.

٦ - وأن شكر المنعم مقرر في بداءة العقول ، وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه قادحا فيه .

٧ - وأن من وصل إلى طريقين وكان أحدهما آمنا والآخر مخوفا فإن العقل يقضى بسلوك الطريق الآمن دون المخوف ، وهاهنا الاشتغال بالشكر طريق آمن ، والإعراض عنه مخوف ، فكان الاشتغال بالشكر أولى .

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٤٠١

(٢) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٢٠ ، ص ١٧٣

٨ - وأنه لو لم يجب الشكر في العقل لم يجب طلب معرفة الله تعالى أيضا ، لأنه لا فرق في العقل بين البابين . ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول لزم إفحام الرسل والأنبياء .

فهذه جملة الأدلة التي ساقها الرازي رحمه الله في نصره القول بوجوب شكر المنعم عقلا قبل ورود الشرع من باب افتراض تبني هذا القول ، ثم أجاب عن كل منها إجابات ليست بقوة الأدلة ذاتها ، وقد أبطل القرافي رحمه الله أكثر هذه الردود .

كما أن الرازي رحمه الله مع أنه قد نفى في المحصول وجوب شكر المنعم عقلا ، إلا أنه إضافة إلى ما ذكره هنا من أدلة لصالح المخالفين له في هذه المسألة فإن له في تفسيره للقرآن الكريم أكثر من موضع يورد فيه وجوب هذا الشكر عقلا ، وإن لم يكن بصيغ صريحة مباشرة إلا أنها تفيد هذا الحكم بدلالة قوية . بل قد اعتبر هذا الشكر من الأمور الضرورية التي لا تحتاج إلى إيجاب ، كما قال .

مثال ذلك قوله في تفسيره لقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون " (١) ، حيث قال : " الشكر إما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح . أما بالقلب فهو إما بالعلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أو العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح . أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فإن العاقل لا ينسى ذلك . فإذا كان العلم ضروريا فكيف يمكن إيجابه ؟ " (٢) .

وقوله : " فإذا كان العلم ضروريا فكيف يمكن إيجابه ؟ " ، يستفاد منه أن عزو الخلق إلى الخالق - أو صدور النعمة عن ذلك المنعم

(١) سورة البقرة ، آية رقم ١٧٢

(٢) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ٥ ، ص ٧

كما قال - أمر ضروري لا يحتاج إلى إيجاب ، وما كان هذا حكمه فإنه لا يحتاج إلى الشرع أيضا ، فكان شكر المنعم من الضروريات العقلية المسلم بها بداهة .

وقال أيضا في تفسيره لقوله تعالى : " ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما " (١) ، قال رحمه الله : " .. إن في تقديم الشكر على الإيمان في هذه الآية ثلاثة أوجه ، منها : أن الإنسان إذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ، ثم إذا تم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا ، فكان ذلك الشكر المجمل مقدا على الإيمان " (٢) .

فقوله : " إن الإنسان إذا نظر في نفسه رأى النعمة ... فيشكر ... " ، مع سابق قوله في المحصول بوجوب النظر لمعرفة الخالق يستفاد منه وجوب الشكر عقلا ، لأن النظر لمعرفة الخالق هو من العقليات التي يستقل العقل بإدراكها عن الشرع ، وتحقيق المعرفة بالنظر يترتب عليه عزو الخلق للخالق وهو عين الشكر .

خلاصة القول في هذه المسألة :

مما تقدم ذكره من أقوال العلماء رحمهم الله في هذه المسألة يتضح أن الجدل والمناظرة التي وردت حولها والاستدلالات بالإثبات فيها والنقض إنما كان من جانب واحد وهو جانب الأشاعرة ، ولم يرد للمعتزلة في كتبهم أو كتب من وافقهم فيها ما ذكره الأشاعرة منها ، إذ ليس للمعتزلة في هذا الموضوع من حجج سوى أن شكر المنعم إنما هو من الواجبات العقلية المحضة فهو بمنزلة الضرورة ، والضرورة لا تحتاج إلى دليل

(١) سورة النساء ، آية رقم ١٤٧

(٢) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ١١ ، ص ٨٩

على أننا إذا أرجعنا المسألة إلى أصلها وهو وجوب معرفة
الخالق بالعقل قبل ورود الشرع - وما الشكر حينئذ إلا عزو الخلق إلى الخالق -
فإن المواقف المختلفة تتضح ، وهو كما تقدم في المبحث الثاني من هذا الفصل
تثبت الوجوب العقلي ، إلا ما قالته الأشاعرة من عدمه ، والله أعلم

المطلب الثاني : في مسألة أفعال العباد الاختيارية بين الحظر والإباحة
قبل ورود الشرع .

تقدم في التمهيد لهذا المبحث أن المراد في هذه المسألة
هو حكم الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع ويقصد بها ما ليس فيه دليل عقلي
خاص به من تصرفات المكلفين يتجه به الحكم عقلا إلى الحظر أو الإباحة .

في تحرير موضع النزاع :

لقد أتفق الأصوليون رحمهم الله على تقسيم أفعال العباد

قبل

ورود الشرع إلى قسمين رئيسيين ، وهما :

القسم الأول : الأفعال الاضطرارية

وهي الأفعال الضرورية اللازمة لاستمرار حياة الإنسان ،
مثل التنفس والأكل والشرب . وهذه قد أجمعوا على إباحتها .

ولكن القرافي رحمه الله قد اعترض في شرحه للمحصل
على إطلاق لفظ الإباحة على هذا القسم من الأفعال ، واعترض على قول
الرازي : " ما يُضطر إليه كالتنفس في الهواء ... ونحوه لا بد من القطع
بأنه غير ممنوع منه " (١) ، بأن هذا القول مفاده الإباحة ، وهو خطأ إذ لا
يجوز أن يتعلق بهذا القسم من الأفعال حكم شرعي البتة . يقول القرافي رحمه
الله : " ... فالنازل - أي الساقط - من الشاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق

(١) القرافي ، " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، ج ١ ، ص ٤١٩-٤٢٠

به حكم شرعي بسبب أن القاعدة الشرعية أن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بما يجوز أن يفعله الإنسان ويتركه " (١) اهـ.، وهو اعتراض في محله إلا على قول القائلين بجواز التكليف بالمحال وأن الإباحة حكم شرعي (٢) .

القسم الثاني : الأفعال الاختيارية .. وهذه قسموها إلى قسمين :

القسم الأول .. ما فيه دلالة عقلية على حكمه ..

كأن يدرك العقل فيه مصلحة أو مفسدة . وهذه تجري على الأحكام الخمسة من الحرمة مثل الظلم والوجوب مثل العدل والندب مثل الإحسان والكراهة مثل ترك الإحسان والإباحة مثل الاستغلال تحت الأشجار .

القسم الثاني .. ما ليس فيه دلالة عقلية على حكمه ..

ومثلوا لهذا القسم بأكل الفاكهة . وهذا القسم هو موضع النزاع ، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال :

القول الأول : الإباحة

وقد نسب الزركشى في البحر المحيط (٣) هذا القول إلى معتزلة البصرة وأصحاب أبي حنيفة وابن الخلال وأبي الطيب الطبري وأهل الظاهر والجبائين والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري .

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٤٢٠

(٢) ابن السبكي ، " جمع الجوامع " ، ج ٢ ، ص ٣٩٤

(٣) الزركشى ، " البحر المحيط " ، ج ١ ، ص ١٥٤

وذكر أبو المظفر السمعاني رحمه الله في قواطع الأدلة
(١) أدلة هذا الفريق على النحو التالي منقولة هنا عن مصنفه بتصريف :

.. الدليل الأول

قوله تعالى : " قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده
والطيبات من الرزق " (٢) . وفي هذه الآية دلالة على أن الله سبحانه وتعالى
إنما خلق الأشياء على الإباحة ، ووجه الاستدلال هو الاستنكار في قوله تعالى
: " من حرم زينة الله ... " الآية .

.. الدليل الثاني

قوله تعالى : " هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا
منه " (٣) ، وقوله تعالى : " وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض
جميعا منه " (٤) .

ويفهم من هاتين الآيتين أن الله سبحانه وتعالى ما حرم
شيئا من الأعيان إلا لدرء المفاسد مثل تحريم الزنى لما فيه من مفسدة ضياع
النسب والخمر لما فيه من ذهاب العقل . فثبت أن الحرمة إنما هي لمصلحة
تعود على العباد ، فإذا لم يظهر في الانتفاع مفسدة ثبت أن الإباحة في الأعيان
المنتفع بها أصل ثابت بدليل العقل .

(١) السمعاني ، " قواطع الأدلة " ، ج ٢ ، ص ٤٩

(٢) سورة الأعراف ، آية رقم ٣٢

(٣) سورة البقرة ، آية رقم ٢٩

(٤) سورة الجاثية ، آية رقم ١٣

الدليل الثالث ..

أن أكل الفاكهة وما في حكمها إنما هو من باب الانتفاع
بهذه الأعيان ، والنفع ظاهر مع عدم ظهور وجه من وجوه القبح فكان حسنا ،
والعقل يجوز فعل المستحسّنات .

الدليل الرابع ..

أن الامتناع عن الانتفاع بهذه الأعيان فيه إضرار بالنفس
وليس فيه إضرار بملك الله فصار من الأولى إطلاق الانتفاع بها

الدليل الخامس ..

أن الله سبحانه وتعالى خلق العباد وخلق لهم ما ينتفعون
به في حياتهم ، فلو لم تكن هذه المخلوقات على الإباحة لكان خلقها عبثا ، وهو
محال على الشارع الحكيم .

الدليل السادس ..

أن الله سبحانه وتعالى من صفاته الغنى والجود ، والغنيُّ
والجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر ، فتكون
الإباحة هي الأصل باعتبار جوده وغناه .

القول الثاني : الحظر

وذهب إلى هذا القول المعتزلة البغداديون وفريق من

الحنابلة .

وحجتهم في هذا الحظر عدد من الآيات ذكرها القرافي رحمه الله في شرحه للمحصول (١) . منها قوله تعالى : " يحل لهم الطيبات " ، وفيها دلالة على أن هذه الطيبات كانت قبل الشرع على الحظر .

ومنها قوله تعالى : " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " (٢) ، وفيها دلالة على أن ما لم يأتنا من عند الرسول لا نباشره وذلك هو التحريم .

ومنها قوله تعالى : " يسألونك ماذا أحل لهم " (٣) ، وفيها دلالة على أن الأصل في هذه الأعيان التحريم ويسألونك ماذا أباح لهم منها .

واحتجوا أيضا بأن هذا الفعل إنما هو تصرف في ملك الغير بغير إذن مالكه ، وهو محظور . وبأن قاعدة الشرع إذا دار الفعل بين الإباحة والتحريم حرم كالمذكاة مع الميتة .

القول الثالث : الوقف

وإنما ذهب إلى هذا القول من ذهب لتعارض الأدلة عندهم وتساقطها ، إذ أن هذه الأعيان ملك لله عز وجل ، وله أن يمنع من الانتفاع بها

(١) القرافي ، " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، ج ١ ، ص ٤٠٩

(٢) سورة الحشر ، آية رقم ٧

(٣) سورة المائدة ، آية رقم ٤

كما له أن يبيح . وقبل ورود الشرع لا مزية لوجه من هذه الوجوه على الآخر
فوجب الوقف .

وقد ذهب إلى القول بالوقف أئمة الأشاعرة مثل الجويني
والغزالي والرازي وإمامهم أبو الحسن الأشعري ، ومن غيرهم من المعتزلة
والشافعية والظاهرية كما نسبه إليهم الزركشي في البحر المحيط (١) .

لكن هؤلاء قد اختلفوا في أسباب الوقف . فعند الأشاعرة
أن الأحكام من الحظر والإباحة إنما هي أمور شرعية ، وفرض المسألة خلوها
من الشرع فتنتفي هذه الأحكام . قال الرازي رحمه الله في هذا الموطن في
المحصول : " لنا قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ألا يثبت شيء من
الأحكام لما ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع " (٢) اهـ .

وعند بعض الشافعية يرجع الوقف إلى معنى تساقط الأدلة
كما نقله الزركشي عن الأستاذ أبو إسحاق الإسفرييني بقوله : " معنى الوقف
عندنا أنا إذا سيرنا أدلة العقول دلتنا على أنه لا واجب على أحد قبل الشرع في
الترك والفعل " (٣) اهـ . وهذا التفسير لمعنى الوقف يختلف عن نفي الحكم
مطلقا قبل الشرع كما هو عليه الحال عند الأشاعرة .

وقد اعترض ابن الهمام رحمه الله في التحرير على
الأشاعرة خوضهم في هذا الجدل في هذه المسألة والتي قبلها بعبارات تفيد نفي
التحسين والتقبيح العقليين ، مع أن دخولهم فيهما كان أصلا من باب التنزل
للمعتزلة والتسليم لهم بصحة هذه القاعدة . وقول الرازي هنا أن الأحكام قبل

(١) الزركشي ، " البحر المحيط " ، ج ١ ، ص ١٥٦

(٢) القرافي ، " نفائس الأصول في شرح المحصول " ، ج ١ ، ص ١٥٩

(٣) الزركشي ، " البحر المحيط " ، ج ١ ، ص ١٥٥

الشرع لا تثبت رجوع به عن التسليم ، لما يكتنفها من معاني نفي التحسين والتقيح العقليين .

الترجيح :

لعلّ الراجح من هذه الأقوال هو القول الأول وهو الإباحة ، وذلك لقوة أدلته ولقلة الاعتراضات عليها ، والله أعلم .

الفصل الثاني

في بيان الأصل في الأفعال بعد ورود الشرع
وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول : في طرق معرفة الأحكام الشرعية

المبحث الثاني : في الاستصحاب

المبحث الثالث : هل على النافي دليل ؟

المبحث الرابع : هل يجوز تفويض النبي إلى اختيار
الحكم ؟

المبحث الأول

في طرق معرفة الأحكام الشرعية ، وتحتة مطلبان

المطلب الأول : فيما يستقل وما لا يستقل العقل بإدراكه

المطلب الثاني : في الطريق السمعي

المطلب الأول : فيما يستقل وما لا يستقل العقل بإدراكه

قال أبو الحسين البصري^(١) في المعتمد^(٢) أن الأحكام الشرعية لا بد وأن يكون لها طريقا إلى معرفتها ، إما عقلي وإما سمعي . وذكر رحمه الله أن من هذه الأحكام ما يُعرف بالعقل فقط استقلالاً عن الشرع ، وهذه واجبة - على قول الجمهور من الأصوليين - قبل الشرع وغير قابلة للنسخ ولا الإسقاط ، مثل معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته . ومنها ما يُعرف بالعقل والشرع معا ، كالعلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له وحسن العلم والإحسان ورد الوديعة وإنقاذ الغرقى وقبح الكذب والجهل والظلم وأخذ الأموال بالباطل . ومنها ما يعرف بالشرع وحده وهو ما جاء فيه الدليل من النقل كالمفاسد والمصالح الشرعية وما يتعلق بها مثل وجوب الصلاة وحرمة الزنى وشرب الخمر ونحو ذلك .

ثم بين أن الطريق العقلي يشتمل على :

١ - بيان الاستدلال على البقاء على حكم العقل بعد ورود الشرع . ويدخل تحت هذا الاستدلال استصحاب البراءة الأصلية وخلو الذمم من التكاليف فيما لم يرد فيه الدليل .

٢ - بيان ما يصح وما لا يصح الاستدلال عليه بالعقل . ويدخل تحت هذا الشرح ما يستقل الشرع ببيانه وما يشترك العقل والشرع معا في بيانه .

(١) هو محمد بن علي الطيب البصري وكنيته أبو الحسين . أحد أئمة المعتزلة المتأخرين ، وكان قد برع في علمي الأصول والكلام والدفاع عن آراء المعتزلة . ولد بالبصرة ونشأ بها ثم رحل إلى بغداد وعاش فيها حتى توفي سنة ٤٣٦ هـ . ، وكان من المعاصرين للقاضي عبد الجبار الهمداني وهو من شيوخه . له تصانيف كثيرة من أشهرها في أصول الفقه " المعتمد " . عن " الفتح المبين في طبقات الأصوليين " ص ٢٤٩

(٢) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ج ٢ ، ص ٨٧٩

المطلب الثاني : في الطريق السمعي

كما أن الطريق السمعي ضربان :

١ - إما الإثبات ...

وهذا يُعرف بأن ينص الله تعالى عليه أو النبي صلى الله عليه وسلم أو يُجمَع عليه أو يدل عليه القياس .

٢ - وإما النفي ...

وهذا يعلم بأن يفقد الناظر بعد الفحص الشديد الدليل على ذلك الحكم ، " مع أنه لو كان ثابتاً لكان عليه دليل " (١) . ويدخل في هذا التقسيم الأخير مسألة النافي للحكم هل عليه دليل النفي ؟ وهى ما تناوله المبحث الثالث في هذا الفصل .

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٨٧٩

المبحث الثاني

في الاستصحاب ... وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول : في التعريفات

المطلب الثاني : في بيان موضع النزاع

المطلب الثالث : في الأقوال في حجته .

المطلب الرابع : في الأدلة ومناقشتها .

المطلب الخامس : هل خلاف العلماء في الاستصحاب

حقيقي ؟

المطلب الأول : في التعريفات

قال الإسنوي في نهاية السؤل أن الاستصحاب هو " عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول . والسين - أي في لفظ الاستصحاب - للطلب على القاعدة . ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعي على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً فيبقى على ما كان عليه " (١) اهـ.

وهذا المثال الذي ذكره الإسنوي ينطبق على صورة واحدة من أربع صور للاستصحاب ، جرى الاتفاق على ثلاثة منها بين العلماء - كما سيأتي بيانه - ووقع الخلاف في الصورة الرابعة ، وهي التي ذكرها الإسنوي هنا ، وقد سماها الغزالي رحمه الله في المستصفي (٢) : " استصحاب الإجماع في موضع الخلاف " .

وعرفه الغزالي بقوله : " ... فإذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم العلم (٣) بل إلى دليل باتتفاء المغير أو مع ظن اتتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب " (٤) اهـ.

(١) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ج ٤ ، ص ٣٥٨

(٢) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٢٣

(٣) قول الغزالي رحمه الله هنا : " ... وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ... " إشارة إلى مسألة

أخرى خلافية بين الأصوليين رحمهم الله وهي أن المجتهد إذا بحث واستقصى مواطن الأدلة على

الأحكام عن حكم ما ولم يقف على دليله بعد استنفاد الجهد هل يقضى بنفي الحكم استناداً إلى عدم

وجود الدليل أم ليس له ذلك ؟ أنظر حاشية التفتازاني ج ٢ ص ٣٨٦

(٤) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٢٣

وقال الكفوي أن استصحاب الحال : " هو التمسك
بالحكم الثابت في حالة البقاء " (١) اهـ.

وقال أبو المظفر السمعاني في قواطع الأدلة أن استصحاب
الحال هو : " أن يثبت حكم في حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب
المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة ويقول : من ادعى تغيير الحكم
فعليه الدليل " (٢) اهـ. ثم ذكر السمعاني رحمه الله مثالا للتوضيح قال فيه أن
" المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضوء فيستصحب هذا
الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول : من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل " (٣)
اهـ.

ولكن يمكن أيضا على نفس القاعدة القول بأن الصلاة قد
انعدت صحيحة بالإجماع وعلى من ادعى بطلانها - عند رؤية المصلئ الماء -
بيان الدليل ، وليس لأي من الحالتين مزية على الأخرى .

وقال الشوكاتي رحمه الله في إرشاد الفحول : " :
الاستصحاب : أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي .
ومعناه أن ما ثبت في الزمان الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل
فيقال : الحكم الفلاني قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه
فهو مظلون البقاء " (٤) اهـ.

وهذا الذي ذكره الشوكاتي هو عين ما قاله ابن الهمام في
التحرير في تعريف الاستصحاب حيث قال بأنه : " الحكم - الظني - ببقاء أمر
تحقق - سابقا - ولم يظن عدمه - بعد تحققه " (٥) اهـ.

(١) أبو البقاء الكفوي ، " الكليات " ، ص ١٠٦ .

(٢) أبو المظفر السمعاني ، " قواطع الأدلة " ، ج ٢ ، ص ٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٥ .

(٤) الشوكاتي ، " إرشاد الفحول " ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

(٥) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٧٦/٤ .

المطلب الثاني : في بيان موضع النزاع .

ذكر الغزالي في المستصفي ^(١) أربعة أقسام للاستصحاب ،
وهي على النحو التالي :

القسم الأول : استصحاب البراءة الأصلية

وهو ما قال فيه : " اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك
بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق
في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأبيدهم بالمعجزات .
وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، ونحن على استصحاب
ذلك إلى أن يرد السمع . فإذا أورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة
السادسة غير واجبة ، لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا فبقى
على النفي الأصلي ... وكذلك إذا وجب صوم رمضان بقى صوم شوال على
النفي الأصلي ... وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت
على البراءة الأصلية " ^(٢) اهـ .

ويدخل في استصحاب البراءة الأصلية استصحاب حكم
الأعيان قبل ورود الشرع - أو العدم الأصلي - إلى ما بعد وروده ^(٣) .

وهذا النوع من الاستصحاب لا خلاف فيه بين العلماء .
قال المطيعي في حاشيته على شرح الإسنوي للمنهاج : " ... وأشار الجلال
في جمع الجوامع إلى أن استصحاب العدم الأصلي والعموم والنص ليس
فيها خلاف لأحد " ^(٤) اهـ .

(١) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢١٧

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢١٧

(٣) أنظر البحر المحيط ، ج ٦ ، ص ٢٠

(٤) المطيعي ، حاشية على " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٣٦٤

وذكر الزركشي في البحر المحيظ أن من صور الاستصحاب المتفق عليه بين العلماء : " استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره ، كنفى صلاة سادسة " (١) اهـ.

القسم الثاني : استصحاب العموم والنص

وفى هذا القسم قال الغزالي رحمه الله هو : " استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ . أما العموم فهو دليل عند القائلين به . وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط ألا يرد نسخ ، كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير " (٢) اهـ.

وهذا القسم أيضا لا خلاف فيه بين العلماء كما قال الجلال المحلي في حاشيته على جمع الجوامع (٣)

القسم الثالث : " استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه " (٤)

ومثل الغزالي لهذا النوع من الاستصحاب بدوام الملك بعد جريان العقد الممك وكشغل الذمة عند الإلتاف أو الإلتزام .

(١) الزركشي ، " البحر المحيظ " ، ج ٦ ، ص ٢٠

(٢) الغزالي ، " المستصفي " ، ج ١ ، ص ٢٢٢

(٣) جلال الدين المحلي ، " حاشية العطار على جمع الجوامع " ، ج ٢ ، ص ٣٨٨

(٤) الغزالي ، " المستصفي " ، ج ١ ، ص ٢٢٢

القسم الرابع : " هو استصحاب الإجماع في محل الخلاف " (١)
وهو موضع الخلاف ، ومثّل الزركشي في البحر المحيط
(٢) لهذا النوع من الاستصحاب بالمتيمم إذا رأى الماء أثناء صلاته فإن
الإجماع قائم على صحة صلاته قبل رؤية الماء فاستصحاب هذا الحكم حتى يدل
دليل على أن رؤية الماء مبطلّة للصلاة .

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٢٢
(٢) الزركشي ، " البحر المحيط " ، ج ٦ ، ص ٢٠

المطلب الثالث : في الأقوال في حجة الاستصحاب

تشعبت الأقوال في حجة الاستصحاب بين النفي والإثبات والتفصيل بين العلماء حتى ذكر الزركشي في البحر المحيط^(١) نحواً من ثمانية مذاهب . منها أنه حجة مطلقاً في النفي والإثبات ؛ ومنها أنه ليس بحجة مطلقاً لا في النفي ولا في الإثبات ، لأن الثبوت في الزمن الأول يفتقر إلى الدليل فكذلك في الزمن الثاني . ومنها أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للعدر والدفع ؛ ومنها أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى ؛ ومنها أنه يصلح للدفع لا للرفع ، ومعناه أن الاستصحاب صالح لإبقاء ما كان لا لإثبات أمر لم يكن . ومنها أنه يجوز الترجيح به ليس إلا . وبين هذه الأقوال المذكورة أقوالاً أخرى ، غير أن الأقوال الرئيسية فيه هي على النحو التالي :

القول الأول : أنه حجة مطلقاً ..

وذهب إلى هذا القول عامة الشافعية وبعض الحنفية ، ومنهم أبو منصور الماتريدي والحنابلة^(٢) والظاهرية^(٣) والمالكية^(٤) والبيضاوي والآمدى كما نسبه إليهم الإسنوي في نهاية السؤل^(٥) وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول^(٦) والصيرفي^(٧) والمزني^(٨) ، سواء كان حكم

(١) المرجع السابق ، ج ٦ ، ص ٢٠-٢١

(٢) تيسير التحرير ، ج ٤ ، ص ١٧٧

(٣) ابن حزم ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ج ٥ ، ص ٦

(٤) الزركشي ، " البحر المحيط " ، ج ٦ ، ص ١٧

(٥) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ج ٤ ، ص ٣٦٤

(٦) صفي الدين الهندي ، " نهاية الوصول في علم الأصول " ، ج ٥ ، ص ١٤٢-١٤٣

(٧) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي ، من متكلمي الشافعية . تفقه على ابن سريج وكان متبحراً في الفقه وأصوله . له مصنفات في الإجماع والفرائض وشرح الرسالة للشافعي . توفي

بمصر سنة ٣٣٠هـ . عن طبقات الشافعية ١٦٩/٢ ؛ والفتح المبين ١٩١/١

الاستصحاب هو النفي أو الإثبات . وهذا القول خلافا لجمهور الحنفية
والمتكلمين .

القول الثاني : أنه ليس حجة مطلقا ...

وهو قول جمهور الحنفية والمتكلمين ، فليس الاستصحاب
عندهم حجة لا في النفي ولا في الإثبات .

القول الثالث : أنه حجة في الدفع دون الاستحقاق ، وهو قول فريق من
الحنفية

(٨) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو المزني المصري تلميذ الشافعي . ولد في السنة التي
توفي فيها الليث بن سعد وهي سنة ١٧٥هـ . واشتهر مختصره في الفقه وتوالت عليه الشروح .
توفي ٢٦٤هـ . طبقات الشافعية ٢/٩٣ ؛ شذرات الذهب ٢/١٤٨

المطلب الرابع : في الأدلة ومناقشتها

استدل القائلون بحجية الاستصحاب بعدد من الأدلة ، ذكر ابن حزم ثلاثة منها في " الإحكام في أصول الأحكام " (١) ، وهي منقولة هنا بنصها على النحو التالي :

الدليل الأول :

صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا بهذا الدين .

الدليل الثاني :

وأن دينه هذا لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبديل الزمان ولا لتبديل المكان ولا لتغيير الأحوال .

الدليل الثالث :

وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى .

(١) ابن حزم ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ج ٥ ، ص ٦

وهذا الذي ذكره ابن حزم هنا اشبه بالعلم الضروري الذي لا يردده أحد ولا يخالفه ، ولكنه لا ينطبق إلا على أنواع الاستصحاب التي لا خلاف فيها بين العلماء ، فيكون هذا الاستدلال في غير موضع النزاع . يؤيد ذلك أن ابن حزم مع انه من القائلين بحجية الاستصحاب كما تقدم إلا انه يبطل صلاة المتيمم إذا رأى الماء أثناء صلاته (١) ، وهو قول المخالفين له في حجيتة

الدليل الرابع :

وذكر ابن الهمام - وهو من النافين لحجية الاستصحاب - أن مما احتج به القائلون بحجيتة أن " الحكم بالبقاء أمر - ضروري لتصرفات العقلاء باعتباره من إرسال الرسل والكتب والهدايا - من بلد إلى بلد ، ولولا الحكم الظني ببقاء المرسل إليه .. لكان ذلك منعه " (٢) اهـ. ثم قال رحمه الله أن فريقاً من أصحاب هذا القول عدلوا عن ادعاء الضرورة في بقاء الأحكام لحصول النزاع بين الجم الغفير من العلماء ، والعلم الضروري ليس محلاً للنزاع ، " فعدلوا إلى أنه لو لم يكن حجة لم يجزم ببقاء الشرائع مع احتمال الرفع - أي طريان الناسخ " (٣) اهـ.

ثم أجاب على هذا الدليل " بمنع الملازمة لجوازه - أي جواز الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها - بغيره - أي بدليل آخر غير الاستصحاب - كتواتر إيجاب العمل في كل شريعة بها - أي بتلك الشريعة لأهلها - إلى ظهور الناسخ وتلك الفروع ليست مبنية على الاستصحاب بل - لأن الأسباب توجب أحكاماً من الوضوء والزوجية والملك وغير ذلك - ممتدة إلى

(١) ابن حزم ، " المحلى بالآثار " ، ج ١ ، ص ٣٥١

(٢) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٤ / ١٧٧

(٣) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ١٧٧

ظهور الناقض - فكأن الشارع قال أوجب العمل بموجب هذه الشرائع مستمراً إلى أن يظهر الناسخ واثبت هذه الأسباب أحكاماً ثابتة مستمرة إلى ظهور نواقضها - شرعاً - فعلى هذا بقاءها أيضاً منصوص عليه كأصل ثبوتها ، فلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب " (١) اهـ.

وفى هذا المعنى أيضاً قال الغزالي في المستصفى ما نصه : " ومن هذا القبيل الحكم بتكرار النجوم والوجوب إذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات " (٢) اهـ.

وهذا الذي ذكره ابن الهمام - وهو من القائلين بعدم الحاجة إلى التمسك بالاستصحاب - وما قاله الغزالي لا يكاد يختلف عما ذكره ابن حزم في استدلاله على حجتيه . وهذا يفضي إلى أن الخلاف فيما سيقف الأدلة إليه ليس خلافاً حقيقياً - كما سيأتي بيانه - ويكاد يكون خلافاً لفظياً ، كما أنه ليس له ثمرة . وإنما الخلاف الحقيقي فيما وصفه الغزالي رحمه الله من أقسام الاستصحاب بأنه " استصحاب الإجماع في محل الخلاف " . ويتضح هذا من كلام ابن الهمام في تحرير موضع النزاع حيث قال : " ... واعلم أن مدار الخلاف - في كون الاستصحاب حجة أو لا - على أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء ؟ " (٣) اهـ . فالحنفية ينفون هذا الدليل إذ الدليل عندهم على بقاء هذه الأحكام هو أدلتها حتى يرد الناقض ، والشافعية يثبتونها بالاستصحاب .

الدليل الخامس :

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ١٧٧

(٢) الغزالي ، " المستصفى " ، ج ١ ، ص ٢٢٤

(٣) التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ١٧٧/٤

وهذا مما احتج به الشافعية ، كما نقله عنهم الإسنوي في نهاية السؤل ، وخلصته أن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان ، والعمل بالظن واجب . قال الإسنوي (١) : ولولا أن ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور كلها باطلة بالاتفاق :

أولاً :

أنه لا تتقرر معجزة أصلاً ، لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة .

وقد ذكر المطيعي (٢) في حاشيته على شرح الإسنوي للمنهاج بأن الحنفية قد ردوا على هذا الاستدلال بأنه غير مسلم به لأنهم يمنعون الملازمة كما تقدم في قول ابن الهمام في التحرير (٣) لجواز القول أن تقرير المعجزة إنما كان بناء على وجود سببه ودليله لا على الاستصحاب .

كما أجاب أبو الحسين البصري على هذا الاستدلال بأن العادة معتبرة في العادات العقلية والمحسوسات ، أما الشرعيات فلا يستند إلى العادة فيها إذ هي تأتي وفق ما يقرره الشارع ، وفرض المسألة هنا هو البحث في الشرعيات ، فيكون هذا الدليل في غير موضع النزاع .

ثانياً :

(١) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ج ٤ ، ص ٣٦٨

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣٦٨

(٣) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٧٧/٤

أن الأحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا تثبت في حقنا لجواز النسخ ، فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب - ببقائها - يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها ، وحينئذٍ فلا يمكن الجزم بثبوتها .

وأجاب الحنفية بما نقله عنهم المطيعي ^(١) بأن هذا غير مسلم به أيضا لمنع الملازمة كما قال ابن الهمام لجواز الجزم ببقاء هذه الشرائع والقطع بعدم نسخها بغير الاستصحاب " كتواتر إيجاب العمل في كل شريعة بها إلى ظهور الناسخ . وتلك الفروع ليست مبنية على الاستصحاب بل لأن الأسباب توجب أحكاما ممتدة إلى ظهور الناقض " ^(٢) .

ثالثاً :

أن الشك في الطلاق يكون كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى ، وحينئذٍ فيلزم أن يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما ، وهو باطل اتفاقاً ، بل يباح للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح .

وأجاب الحنفية عن هذا الاستدلال بمثل ما أجابوا به عن الذي قبله ، إضافة إلى أن مرد مثل هذه المسألة هو قاعدة الشك لا يُزيل اليقين ، فلا يكون الطلاق المشكوك فيه مزيلاً للنكاح ومبناه على اليقين ، وليس ثمة حاجة مع هذه القاعدة التمسك بالاستصحاب .

الدليل السادس :

وهو أيضا مما استدل به الشافعية ، وملخصه أن بقاء الباقي راجح على عدمه . وإذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقاً .

(١) المطيعي ، في حاشيته على شرح الإسنوي في " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٣٦٨

(٢) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأميربادشاه ، ٤ / ١٧٧

وذكر المطيعي في هذا الدليل أن الحنفية لا يسلّمون الرجحان لأنه مبني على أن الباقي في حال البقاء لا يحتاج إلى مؤثر ، وهو على خلاف الأصل عندهم ، كما قال ابن الهمام . ثم حتى لو سلم الحنفية بذلك فلا يلزم عندهم من رجحانه أن يكون حجة شرعية من نصب الشارع ، إذ لا يكون حجة إلا بذلك .

كما ذكر ابن الحاجب في المختصر أن مما اعترض به المخالفون للشافعية على هذا الدليل القول بأنه : " لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الإثبات - وهو باطل " (١) . وأجاب عضد الدين الإيجي في شرحه للمختصر بأن هذا غير مسلم به لأنه إنما يصح اعتبار بينة النفي أولى من بينة الإثبات " لو حصل الظن بهما ويتأيد بالاستصحاب ، وليس كذلك ، فإن الظن لا يحصل إلا ببينة بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فإن طريقته وهو عدم العلم الظن " (٢) اهـ.

وذكر ابن الحاجب أيضا أن مما اعترض به المخالفون للشافعية في استدلالهم بهذا الدليل أن : " القياس جائز فينتفي ظن بقاء الأصل " (٣) اهـ. أي أن جواز القياس - كما قال الإيجي في الشرح - يستلزم انتفاء ظن بقاء الأصل ، " لأن القياس رافع لحكم الأصل اتفاقا بدليل أنه تثبت به أحكاما لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الأصل إلا عند انتفاء قياس يرفعه ، ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها ، فمن أين للعقلاء الإحاطة بنفيها ؟ " (٤) اهـ.

وعلق عضد الدين الإيجي على شرح الجرجاني بأنه " لا حاجة إلى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كافٍ وهو حاصل على

(١) ابن الحاجب ، " حاشيتا التفتازاني والجرجاني على ابن الحاجب " ، ج ٢ ، ص ٣٨٦

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٨٦

(٣) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٨٦

(٤) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٨٦

تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ، ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافي
ظن انتفائه بل يلزمه ، وإنما النافي له احتمال مساوٍ أو راجح " (١) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٨٦

المطلب الخامس : هل خلاف العلماء في الاستصحاب حقيقي ؟

وهذه الاستدلالات التي سيقت هنا في حجية الاستصحاب والاعتراضات عليها إنما تظهر أوجهها واضحة في مسائل استصحاب الإجماع في محل الخلاف كما تقدم في تقسيم الغزالي مثل رؤية المتيمم الماء أثناء الصلاة ومثل ميراث المفقود ونحو ذلك ، إذ أنه لا خلاف حقيقي بين الفريقين في الصور الأخرى مثل استصحاب البراءة الأصلية وحكم العموم والنص .

قال المطيعي في حاشيته على نهاية السؤل : " .. وأما خلاف الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة - أي استصحاب البراءة الأصلية والعموم والنص - فحاصله كما قدمناه أن الشافعية يقولون الاستصحاب فيها حجة يثبت الحكم بها ويلزم بها الخصم . والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الأصلي وهو العقل في عدم الأصلي والعام والنص والسبب ، أما الاستصحاب فلا يثبت حكماً ولا يلزم خصماً . وقد علمت أنه يشبه الخلاف اللفظي وأن مذهب الشافعية على ما قال إمام الحرمين وابن السمعاتي عين مذهب الحنفية " (١) اهـ .

ثم عقب على قوله أن هذا الخلاف بين الفريقين يشبه الخلاف اللفظي ولم يقل خلافاً لفظياً ، عقب بقوله : " وإنما قلنا على المرجوح أنه شبيه بالخلاف اللفظي ولم نقل أنه خلاف لفظي لأننا إذا نظرنا إلى اتفاقهما على أن الحكم ثابت على كل حال والخلاف إنما هو فيما يثبت به هل هو الدليل الموجود كما يقول الحنفية أو هو الاستصحاب كما يقول الشافعية نجد أنه لا خلاف بين الفريقين من هذه الجهة . وإذا نظرنا أن الحنفية يقولون أن الاستصحاب ليس حجة أصلاً والشافعية يقولون هو حجة عند فقدان ما يصلح للتغيير كان الخلاف دائراً بين إثبات حجية الاستصحاب وعدم إثباتها " (٢) اهـ .

(١) المطيعي ، في حاشيته على " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " للإسنوي ، ج ٤ ، ص ٣٧٣

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣٦٤

وهذا هو عين ما قاله ابن الهمام أيضا بالمعنى بقوله :
" واعلم أن مدار الخلاف - في كون الاستصحاب حجة أو لا - على أن سبق
الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء ؟ " (١) اهـ. فالحنفية ينفون أن
يكون ذلك دليل بل الدليل عندهم على البقاء هو أدلة الأحكام ذاتها حتى يرد
الناقض . والشافعية يثبتون البقاء بحجية الاستصحاب . فيبقى إذاً أنه لا خلاف
بين العلماء رحمهم الله في الاستصحاب إلا في صورة واحدة منه وهي صورة
استصحاب الإجماع في محل الخلاف ، كما ذكره الغزالي في المستصفى .

(١) ينظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ٤ / ١٧٧

المبحث الثالث

هل على النافي دليل ..؟ وفيه تمهيد وثلاثة مطالب

المطلب الأول : ليس على النافي دليل

المطلب الثاني : يجب على النافي دليل

المطلب الثالث : لا دليل في الشرعيات ويجب في العقليات

التمهيد :

اعتاد الأصوليون ذكر هذه المسألة عقب مبحث الاستصحاب مباشرة ، وذلك لأن الأصل فيها يرجع إلى أن نفي الحكم إنما أساسه عدم وجود الدليل أو عدم الوقوف عليه بعد البحث والتقصي وبذل الجهد من قبل المجتهد ، كالذي ينفي حرمة أكل لحم الجوزور مثلاً . فالذي ينفي الحكم إنما ينفيه بناء على استصحاب العدم الأصلي أو البراءة الأصلية وخلو الذمم من التكاليف قبل ورود الشرع إلى ما بعده .

ومن هذا الباب قال أبو الحسين البصري في المعتمد (١) كما تقدم في المبحث السابق ما معناه أن الطرق لمعرفة الأحكام الشرعية إما أن تكون عقلية أو سمعية . والسمعية إما أن تكون في الإثبات أو في النفي . أما في حالات الإثبات فتعرف الأحكام بالنص أو بالقياس عليه . وأما في حالات النفي " فهذا يُعلم بأن يفقد الناظر بعد الفحص الشديد الدليل على ذلك الحكم ، مع أنه لو كان ثابتاً لكان عليه دليل " (٢)

وفرّع المطيعي في حاشيته على شرح المنهاج في نهاية السؤل (٣) هذه المسألة من مسألة تكليف الغافل باعتبار أن الله سبحانه وتعالى إنما يتعبد عباده بالأحكام المثبتة ، وهي ما جاءت فيها الأدلة . أما النفي فلأنه من المحال معرفته لانتفاء الدليل عليه فيصبح التعبد بها مثل تكليف الغافل وهو محال .

وقال الشربيني أيضاً في حاشيته على جمع الجوامع في هذا المعنى : " إذ لا يلزم أن ينصب الله على نفي المنفي دليلاً بخلاف

(١) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ج ٢ ، ص ٨٨١

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٨٨١

(٣) المطيعي.. في حاشيته على شرح المنهاج ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ج ٤ ، ص ٣٧٤

المثبت فإنه تعبدنا به ، والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقا من جهة الدليل ، وإلا لزم تكليف الغافل وهو محال .. " (١) اهـ

في مواطن الخلاف :

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال لخصها الغزالي في المستصفى بقوله : " اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل . فقال قوم لا دليل عليه . وقال قوم لا بد من الدليل . وفرق ثالث بين العقلية والشرعية فأوجبوا الدليل في العقلية دون الشرعية . والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل فيه كالإثبات " (٢)

(١) الشريبي ، في حاشيته على جمع الجوامع ، " حاشية العطار " ، ج ١ ، ص ٣٩٢

(٢) الغزالي ، " المستصفى في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٣٣

المطلب الأول : أنه ليس على النافي دليل .

ونسب صفى الدين الهندي في الفائق (1) هذا القول إلى الظاهرية وبعض الشافعية . واحتج أصحاب هذا القول بدليلين .

الدليل الأول :

أن من أنكر وجود الشريك لله سبحانه وتعالى أو أنكر النبوة لعدم وجود المعجزة المؤيدة لمدعيها لا يجب عليه دليل على نفيها بالإجماع . وكذا أيضا من نفى وجوب صلاة سادسة أو صيام شهر آخر غير رمضان فإنه لا يطالب بالدليل على هذا النفي . وكذا من ادعى براءة الذمة فإنه من المحال تكليفه بالدليل لأن التكليف ببيان دليل هنا يكون في مقابلة العلم الضروري ، وهو لا يحتاج إلى ذلك بالإجماع .

ولكن يورد على هذا الاستدلال أنه في غير موضع النزاع ، لأن الاستدلال على نفي الشريك أو صدق النبوة أو كذب المدعي بها أو صدقه إنما هو من باب العقليات مثل النظر والاستدلال لمعرفة الخالق سبحانه وتعالى ، وما نحن فيه هنا إنما هو نفي الحكم الشرعي .

كما أن التمثيل بصيام شهر غير رمضان أو صلاة سادسة في هذا الخلاف لا يجد له محل ، لأن هذه الأمور مما عُرف حكمها من الدين بالضرورة ، وقد علم بالإجماع أن العلم الضروري لا يحتاج إلى دليل .

ثم إنه حتى لو أخذت العبارة على إطلاقها لتشمل القول في العقليات والشرعيات فإنه في العقليات قال الغزالي - وهو من القائلين بوجوب

(1) صفى الدين الهندي ، " الفائق في أصول الفقه " ، ج ٥ ، ص ١٩٥

الدليل على النافي ما لم يكن علما ضروريا - يمكن " أن يدل على نفيها بأن إثباتها يفضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال . " (١) .

ثم استطرد في الاستشهاد بقوله تعالى : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (٢) الآية لبيان نفي الشريك لله سبحانه وتعالى بنفي الفساد ، فإنه من المعلوم ضرورة أن السماوات والأرض غير فاسدتان فدل ذلك على نفي الشريك . و خلاصة استدلال الغزالي أنه يجب على النافي دليل فيما لا يدخل تحت العلم الضروري .

وبمثل هذا الرد أيضا اعترض الغزالي على التمسك بالاستصحاب للعدم الأصلي في عدم وجوب الدليل على النافي بقوله : " ... ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بأن يقول مثلا الأصل عدم إله ثاني فمن ادّعاه فعليه الدليل إذ لا يُسلم له أن الأصل عدم بخلاف البراءة الأصلية فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ إلينا تكليفه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي بخلاف عدم الإله الثاني " (٣) اهـ ، بمعنى أن نفي الشريك لله سبحانه وتعالى ليس الأصل فيه استصحاب العدم لأن ذلك غير مسلم به - عند الغزالي - وإنما الأصل في نفيه بيان الاستحالة العقلية كما ذكرها هو باستدلاله بدليل الممانعة في قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " الآية .

وفي اعتراض الغزالي على هذا الدليل - أي التمسك باستصحاب العدم الأصلي - نظر من جهة القول بأن العدم الأصلي غير مسلم به عنده لما في هذا الرفض من معاني إعطاء صفة القَدَم لغير الله سبحانه وتعالى . كما أن القول بأن " الأصل عدم إله ثاني " غير القول بأن " الأصل العدم " ، وهو

(١) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٣٩

(٢) سورة الأنبياء ، الآية رقم ٢٢

(٣) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٤٠

الذي لا يقره الغزالي ولا يسلم به . ثم إن العقلاء إذا ما ابتغوا إله فلا يبتغون إلا إله واحدا لا شريك له ، فكيف لا يكون نفي الشريك هو الأصل ؟ قال القاضي عضد الدين الإيجي في شرحه لمختصر ابن الحاجب : " ... لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف حجة الإجماع عليه كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لأنه دور ، وأما غيره فإن كان دينيا صح اتفاقا كرؤية الباري ونفي الشريك .. " (١) اهـ .

وقد استدل بعض أهل الكلام مثل الآمدي (٢) والإيجي (٣) وغيرهما على أن الأصل نفي الشريك بما سموه دليل الممانعة ، وخلصته أنه لو كان في السماوات والأرض إلهين اثنين وأراد أحدهما خلاف مراد الثاني لنتج عن ذلك ثلاثة بدائل . أحدها أن يتحقق مراد كل منهما وهو محال . والثاني ألا يتحقق مراد أي منهما فيكونان مغلوبين فلا يكون أي منهما إلهما ، لأن الإله لا يُغلب . والثالث أن يتحقق مراد أحدهما ويخسر الآخر فيكون الغالب هو الإله .

ورد صفي الدين الهندي في الفائق (٤) بأن إنكار النبوة الذي احتج به أصحاب هذا القول ليس الأصل فيه عدم المعجزة بل الدليل على الإنكار هو استصحاب العدم الأصلي - أي أن الأصل عدم الإرسال وعدم البعثة حتى يقوم الدليل - والقطع بنفي النبوة لعدم وجود المغير ، فإذا وجد المغير - وهو المعجزة - ثبتت النبوة .

ولكن يورد على صفي الدين هنا أنه من غير المسلم به أن يكون الأصل هو عدم الإرسال وعدم البعثة ، كما هو مبسوط في كتب الاستدلال

(١) الإيجي ، " حاشية التفتازاني " ، ج ٢ ، ص ٤٤

(٢) الآمدي ، " الإحكام في أصول الأحكام " ، ج ٤ ، ص ٣٠٠

(٣) الإيجي ، " المواقف " ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٤) صفي الدين الهندي ، " الفائق في أصول الفقه " ، ج ٥ ، ص ١٥٧

العقلي على ثبوت النبوة (١) من حيث أن الحكمة التي يتصف بها الخالق سبحانه وتعالى تنبئ بإرسال الرسل ، فيكون الأصل هو الإرسال والبعثة ، وإنما المعجزة تكون للتمييز بين الصادق والكاذب وليست برهانا على حدوث حدث هو على خلاف الأصل .
الدليل الثاني :

أن القاعدة المتبعة بلا خلاف هي أنه لا تجب على المدعى عليه البينة إجماعا . والمدعى عليه في جانب النفي .

ورد الغزالي هذه الحجة بأنها ليست في محل التعليل لنفي النافي للدليل ، وإنما كان المدعى عليه غير مطالب بالدليل على نفي ما نسب إليه بقول الرسول عليه الصلاة والسلام : " .. البينة على المدعي واليمين على من أنكر " (٢) . قال الغزالي : " ذلك - أي عدم مطالبته بالدليل - بحكم الشرع ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة " (٣) اهـ.

ثم إن المدعى عليه - عند الغزالي - إنما نفى الحكم عن نفسه بناء على علمه الضروري ببراءة ذمته - بافتراض عدالته - إذ أن معرفة الإنسان لنفسه وأحوالها وما لا يطلع على شيء منها أحد غير الله وصاحبها إنما ذلك ضرب من ضروب العلم الضروري . ولا يطالب مدعي العلم الضروري بالدليل إجماعاً .

(١) أنظر " المعتمد " لأبي الحسين البصري ج ٢ ، ص ٥٥١ ؛ " شرح الأصول الخمسة " للقاضي الهمداني ص ٥٨٥

(٢) أخرجه الترمذي في باب " ما جاء في البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ، ١٣٣٨/٩٠٦

(٣) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٣٥

وزاد أبو الحسين البصري في الاعتراض على هذه الحجة بأن البينة في حقه قائمة وهي اليد (١) ، غير أن هذا يقتصر على أحكام ادعاء الملك ولا يفيد في غيره مثل الجنايات مثلاً .

ورد صفي الدين الهندي هذا الدليل بأن يمين المدعى عليه كالدليل ، ولو سلمنا أنه ليس دليل فالأصل في نتمه البراءة وهي دليل (٢) .

(١) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ج ٢ ، ص ٨٨٢

(٢) صفي الدين الهندي ، " الفائق في أصول الفقه " ، ج ٥ ، ص ١٥٧

المطلب الثاني : أنه يجب على النافي دليل .

وذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء وأهل الكلام ونسبه
الماوردي إلى الإمام الشافعي وجزم به القفال الشاشي والصيرفي والغزالي (١)
وابن الحاجب وابن السبكي (٢) وأبو الحسين البصري في المعتمد (٣) .

واستدل الغزالي على وجوب الدليل على النافي بالسبر
والتقسيم في تحصيل النفي بأن النافي للحكم إما أن يكون نفيه عن شك أو عن
يقين . والشك لا مسرح فيه لطلب الدليل عليه من مدعيه لجهله . واليقين لا
يكون إلا عن ضرورة أو عن دليل . والضرورة ليست محلاً للنزاع لأنها معلومة
للجميع ، وهذا يخرج طريق النفي بالضرورة ، ويبقى الطريق إليه بالدليل وهو
القول المختار عنده وعند جمهور الفقهاء والمتكلمين كما تقدم .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع : " مسألة : لا يطالب
النافي - للشيء - بالدليل - على انتفائه - إن ادعى علماً ضرورياً - بانتفائه
لأنه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه
لينظر فيه - وإلا - أي وإن لم يدع علماً ضرورياً بأن ادعى علماً نظرياً أو ظنياً
بانتفائه - فيطالب به - أي بدليل انتفائه - على الأصح - لأن المعلوم بالنظر أو
المظنون قد يشتبه فيطلب دليلاً لينظر فيه " (٤) اهـ .

فالحجة إذاً عند ابن السبكي والشارح لجمع الجوامع
الجلال المحلي أنه ما لم يكن ضرورياً وجب على النافي فيه بيان الدليل لأن
الأصل أن كل ما كان نظرياً أو مظنوناً كان عرضة للاشتباه فيه فيلزم بيان دليله

(١) الغزالي ، " المستصفي في أصول الفقه " ، ج ١ ، ص ٢٣٣

(٢) ابن السبكي ، " جمع الجوامع " ج ٢ ، ص ٣٩٢

(٣) أبو الحسين البصري ، " المعتمد في أصول الفقه " ، ج ٢ ، ص ٨٨٣

(٤) ابن السبكي ، " جمع الجوامع " ، ج ٢ ، ص ٣٩٢

ولكن العطار اعترض في حاشيته على قول الجلال
المحلي " ... إن ادعى علما ضروريا بانتفائه لأنه لعدالته صادق في دعواه ..
" الخ ، اعترض بأن قوله هذا فيه نظر " إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ما
ادعاه ضروريا فالأولى كما يؤخذ من كلامه في شرح المختصر أن يقول إن علم
النفي ضرورة ويعلل بأن الضروري لا يشتبه حتى يطلب دليله لينظر فيه لا
بقوله لأنه لعدالته صادق في دعواه لأنه ينتقض بما إذا كان المجتهد غير عدل "
(١) اهـ.

ولكن هذا الذي اعترض به العطار غير لازم — يقول
المطيعي — " لأن غير العدل لا يقبل قوله في أصل الدعوى فضلا عن دعوى
الضرورة ، فالكلام مفروض في المجتهد العدل " (٢) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٢
(٢) المطيعي ، في حاشيته على شرح " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٣٧٤

المطلب الثالث : أنه لا دليل على النافي في الشرعيات ويجب عليه في العقليات

ذكر هذا القول القاضي أبو بكر الباقلاني في " التقريب " وذكره أيضا ابن فورك (١) ، كما نسبه إليهما صفي الدين الهندي في الفائق في أصول الفقه (٢)

وبين المطيعي في تعليقاته على شرح المنهاج للإسنوي أن المراد بقول من أوجب الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات " أن الحكم في العقليات ليس حكما شرعيا حتى يقال أن نفيه لا يلزم أن ينصب الله عليه دليلا لأنه تعالى لم يتعبد عباده بنفي الأحكام حتى ينصب لذلك دليلا ، لأن العلم بنفي الحكم العقلي قد يكون حكما عقليا كنفى شريك للباري وكل ما لا يليق به سبحانه وتعالى وسائر صفات السلوب وهذا لا يختص بالمجتهد العدل بل كما يكون منه يكون من غيره .. " (٣) اهـ.

فالقائل بوجوب الدليل على النافي في الشرعيات دون العقليات إنما هو من باب تحرير موضع النزاع كما قال المطيعي .

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك وكنيته أبو بكر ، وفورك مدينة كبيرة شرق خراسان . تتلمذ على أبي الحسن الباهلي في العقائد . نقل عنه في الأصول الإسنوي في شرح المنهاج والآمدي في الأحكام . توفي سنة ٤٠٦ هـ . مسموما ونقل إلى نيسابور ودفن بالحيرة وهي جزء من نيسابور غير حيرة العراق .

(٢) صفي الدين الهندي ، " الفائق في أصول الفقه " ، ج ٥ ، ص ١٥٦

(٣) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٣٧٥

الخلاصة :

ذكر المطيعي في هذه المسألة ما ملخصه أن مدار النزاع فيها على أمرين حول أفعال المكلفين :

١- في أن " سكوت الشارع وعدم ورود خطاب منه بالخرج في فعلها وتركها " هل هو إذن منه في فعلها وتركها على السواء ..؟
فيكون إذاً " سكوت الشارع وعدم ورود خطابه ... دليلاً شرعياً على حكم الشارع بالتخيير بين الفعل والترك " ، وهو ما قال عنه ابن السبكي في جمع الجوامع من أن " ... الإباحة حكم شرعي " ، وتبعه في ذلك فريق من العلماء . وإذا كانت الإباحة حكماً شرعياً في منظور هذا الفريق فيكون نفي حكم الحرمة حكماً شرعياً أيضاً لأنها جزء من حكم الإباحة ، فيتحقق بهذا الطريق وجود الدليل وعليه يجب على النافي ببيانه . ولا يجوز عند هذا الفريق نفي الحكم استناداً إلى القول بأن بحثت واستقصيت فلم أجد الدليل .

٢- الأمر الثاني في أن أفعال المكلفين هذه " مباحة بالإباحة الأصلية التي كانت قبل البعثة بمقتضى الدليل العام العقلي فهي باقية على تلك الإباحة لأن العقل لم يدرك فيها جهة خاصة من مصلحة أو مفسدة وخلوها منهما ولم يرد عن الشارع ما يكشف عن الجهة الخاصة فكانت باقية على إباحتها التي كانت لها قبل البعثة بمقتضى الدليل العقلي العام " (١) .
فلا يكون على هذا القول للإباحة حكم شرعي ، وبالتالي لا يكون لنفي الحرمة أو نفي الوجوب حكم شرعي فلا يجب على النافي فيه الدليل .

ولكن يورد هنا على هذا التقسيم اعتراض من جهة أن هناك فرقاً بين سكوت الشارع عن الحكم لعدم وجود شرع أصلاً قبل البعثة وسكوته عن الحكم بعد وروده ، إذ يتحقق للشارع مقاصد في السكوت بعد

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣٧٤

وروده بينما يتعذر نسبتها إليه قبله ، ومناط الأحكام تختلف باختلاف مقاصد الشارع فيها .

ثم يبدو ، والله أعلم ، أن الخلاف على ما ذكره المطيعي ولخصه إنما هو خلاف لفظي ، كما أنه لا ثمرة له مطلقا في الشرعيات .

المبحث الرابع

هل يجوز تفويض النبي إلى اختيار الحكم ..؟
وفيه مطلبان

المطلب الأول : في أقوال العلماء

المطلب الثاني : في الأدلة ومناقشتها

المطلب الأول : في أقوال العلماء

وخلاصة هذه المسألة كما وصفها الإسنوي في نهاية السؤل هي أنه هل يجوز " أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم بأن يقول له : احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب ؟ " . وقد اختلف العلماء رحمهم الله فيها على ثلاثة أقوال :

القول الأول : لا يجوز

وبه قال عامة المعتزلة كما ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد^(١) والقاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف^(٢) . ونسب القاضي عبد الجبار إلى شيخه أبي علي الجبائي القول بأنه يجوز هذا التفويض في حق النبي خاصة دون غيره ، واختار هذا القول ابن السمعاني أيضاً .

ونسب المطيعي في نهاية السؤل^(٣) والقرافي في تنقيح الفصول^(٤) إلى أبي بكر الجصاص من الحنفية القول بمنع الجواز أيضاً .

القول الثاني : الجواز .

ونسب البيضاوي في المنهاج^(٥) هذا القول إلى موسى بن عمران ، وقال الإسنوي رحمه الله أن الآمدى وابن الحاجب اختارا الجواز غير أنهما نفيا الوقوع^(٦)

(١) أبو الحسين البصري ، " المعتمد " ، ج ٢ ، ص ٨٨٩

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٨٨٩

(٣) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٤٢٤

(٤) القرافي ، " تنقيح الفصول في اختصار المحصول " ، ص ٤٥٢

القول الثالث : الوقف

ونسبه البيضاوي إلى الشافعي . قال الإسنوي : " ..
وتوقف الشافعي في الجواز كما قاله الإمام وأتباعه واختاروه ، وهو مقتضى
اختيار المصنف أيضا فإنه أجاب عن أدلة الفريقين " (١) اهـ . وقال في موضع
آخر : " ... ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين — بالنفي أو الجواز — لزم
منه صحة التوقف ، فلأجل ذلك كان هو المختار " (٢) اهـ

(٥) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ج ، ٤ ، ص ٤٢٤-٤٢٥

(٦) انظر " نهاية السؤل " ج ، ٤ ، ص ٤٢٥ ؛ " الفائق " ، ج ، ٥ ، ص ١٨٥

(١) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ، ٤ ، ص ٢٥

(٢) المرجع السابق ، ج ، ٤ ، ص ٤٢٥

المطلب الثاني : في الأدلة ومناقشتها

أولاً : في أدلة القول الأول ومناقشتها .

أحتج القائلون بالمنع بأن الجواز يفضي إلي تفويض العبد لإختيار أمرين لا يؤمن أن يكون أحدهما فاسداً ، والحكيم لا يعطي تفويضا مثل هذا . نقل أبو الحسين البصري هذا الدليل عن القاضي عبد الجبار الهمداني بقوله في المعتمد : " واحتج قاضي القضاة للمنع من ذلك بأن الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح . والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد . فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فاسداً " (١) اهـ .

وذكر الإسنوي في نهاية السؤل (٢) أن الإمام البيضاوي

قد أجاب عن هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول :

أن هذا الدليل مبني على أصل من أصول المعتزلة وهو غير مسلم به عند الأشاعرة وهو أن الأحكام الشرعية إنما يتعبد بها لكونها مصالح ، وهذا خلاف الأصل عند الأشاعرة وهو أن أفعال الله سبحانه وتعالى لا تعقل لتنزهاه عن الأغراض . وافترض تعيين المصلحة يتفرع عن هذا الأصل .

(١) أبو الحسين البصري ، " المعتمد " ، ج ٢ ، ص ٤٢٦

(٢) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٤٢٦

وعلق المطيعي في حاشيته على نهاية السؤل على هذا
الجواب بقوله : " وقد علمت أن كون أحكام الله تعالى تابعة لمصالح
العباد متفق عليه لا يخالف فيه أحد إلا من شذَّ ، وأن هذا دليل على المنع فعلاً
" (١) اهـ.

ولكن يورد على اعتراض المطيعي هنا بأن هذا القول إذا
كان متفرعا عن أصل منع تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى فكيف لا يكون له
مخالف وكل الأشاعرة عليه ؟

الوجه الثاني :

ليس ثمة ما يمنع - لو سلمنا الأول - أن يكون اختيار
العبد لحكم أمانة على وجود المصلحة فيه " وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى
اختيار ما فيه المصلحة وإن لم يعلم بها فإن الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم
إلا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا
بالمصلحة " (٢)

ولكن يورد على هذا الجواب أن معنى الإلهام تدخل فيه
معاني التوجيه ، وهذا يناقض معاني الاختيار . وفي هذا المعنى قال المطيعي
رحمه الله معترضا على هذا الجواب بقوله : " ... وهذا الاعتراض مردود
بأن حقيقة التفويض هو تخير المفوض إليه بين أن يحكم بالشيء أو بضده .
ولا يمكن أن تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو حينئذٍ تخير بين
تفويت المصلحة وعدمه وإن كان يقع اختياره لما فيه مصلحة ، وهذا التخير لا
يقع من الحكيم لأنه خلاف مقتضى الحكمة " (٣) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٥

(٢) الإسنوي ، " نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول " ، ج ٤ ، ص ٢٦

(٣) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٥

ثانياً : في أدلة القول الثاني ومناقشتها

ذكر الإسنوي أن مما احتج به أصحاب القول بالجواز والوقوع قول الرسول عليه الصلاة والسلام في شعر قتيلة بنت الحارث بعد أن قتل أخيها النظر بن الحارث : " لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه " . وكان مما قالته قتيلة في رثاء أخيها في عشرة أبيات ذكرها الإسنوي :

أحمد .. يا خيرضن كريمة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

ووجه الدلالة على جواز التفويض والوقوع عند أصحاب هذا القول هو قول الرسول عليه الصلاة والسلام : " لو بلغني ... لمننت عليه " . قال الإسنوي رحمه الله في نهاية السؤل : " يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلي رأيه إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أم لم يسمعه " (١) اهـ.

واستدلوا أيضاً بأن الرسول عليه الصلاة والسلام خطب الناس فقال : " يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج " ، فقال الأقرع (٢) بن حابس : " أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً . فقال : " لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم " (٣) . قال الإسنوي رحمه الله : " فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره " (٤) اهـ.

(١) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٤٢٧

(٢) هو الصحابي الأقرع بن حابس بن عقيل المجاشعي الدارمي التميمي كان ممن يحتكم اليهم في الجاهلية ، قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفد قومه بني دارم فأسلموا ، وكان من المؤلفة قلوبهم ، شهد فتح مكة وحنين والطائف وتوفي بالمدينة سنة ٣١هـ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس ؛ وأبو داود وابن ماجه والدارمي كلهم في كتاب المناسك ؛ والبيهقي في كتاب الحج باب وجوب الحج مرة واحدة

(٤) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٤٢٨

وزاد الإسنوي على المثالين السابقين وهما اللذان ذكرهما
البيضاوي في حجج أهل هذا القول زاد عليهما قول الرسول عليه الصلاة
والسلام : " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة " (١)
وقوله عليه الصلاة والسلام : " إن الله حرم مكة يوم خلق الله السماوات
والأرض لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها " ، فقال العباس : " إلا الإذخر يا
رسول الله . فقال : إلا الإذخر " (٢)

واعترض البيضاوي على هذه الأدلة بما شرحه الإسنوي
بقوله أن " هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبي صلى الله
عليه وسلم لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء على وفق إرادة
بعض الناس كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا من يسأله سائل في أحدهم " (٣)
اهـ.

كما اختار الإسنوي توجيه قول العباس رضى الله عنه :
" ... إلا الإذخر " إلى احتمال أن تكون موافقة الرسول عليه الصلاة والسلام
لطلب العباس أصلها وحي سريع جاء في حينها (٤) .

ونسب المطيعي في حاشيته على شرح الإسنوي للمنهاج
هذا التوجيه إلى الحنفية والشافعية بقوله : " ... سيما على رأى الحنفية
والشافعية القائلين أن إلهامه صلى الله عليه وسلم وحي " (٥) .

(١) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة ، باب " النوم قبل العشاء " ؛ ومسلم في كتاب المساجد

باب " وقت العشاء " ؛ والنسائي في كتاب المواقيت ، باب " ما يستحب من تأخير العشاء " .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم ، باب كتابة العلم ؛ وكتاب الجنائز ، باب الإذخر في القبر ؛ وكتاب

الحج ، باب لا ينفرد صيد الحرم ؛ وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والبيهقي كلهم في

كتاب المناسك ، باب لا ينفرد صيد الحرم .

(٣) الإسنوي ، " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٢٨٤

(٤) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٩٤

(٥) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٩٤

وإلى هذا التوجيه أيضا ذهب المحب بن عبد الشكور في مسلم الثبوت حيث قال " - ولو سلم العموم - للإذخر أيضا - فيجوز النسخ - أي يجوز كونه نسخا - بوحي كلمح البصر ، سيما على رأي الحنفية أن إلهامه وحي - هذا هو الحق في الجواب " (١) اهـ. ثم زاد في الشرح بأن استثناء الإذخر من عموم لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام إنما كان من باب الاستثناء - بالوحي - لا التخصيص بالاجتهاد بقوله : " وهذا ليس بشيء - أي إخراج الإذخر عن الحكم بالتخصيص بالاجتهاد - فإن مقصود العباس السؤال باستثناء الإذخر فإنه يتوقف - عليه - حوائج كدفن الميت وبناء البيوت فأجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه . فمعنى قوله - أي قول العباس - إلا الإذخر يا رسول الله حرم الخلا كله إلا الإذخر وليس هذا من باب التخصيص في شيء " (٢) اهـ.

ولكن يورد هنا على قول ابن عبد الشكور : " .. فإنه يتوقف عليه حوائج كدفن الميت وبناء البيوت فأجاب الله دعوته ونسخه ... " ، يورد عليه أن فيه معاني الاستدراك على المشرع سبحانه وتعالى في التشريع وهو محال عليه ، إذ الأصل أن يكون ما قاله العباس من حوائج الناس معلوما عند المشرع ومحسوب حسابه لمصالحهم وعليه كان يلزم أن يأتي الحكم بالاستثناء أصلا قبل أن يطلبه . مثال ذلك قوله تعالى في سورة الأنعام : " وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم .. " (٣) الآية . وهذا الاعتراض المذكور هنا يضعف التوجيه الذي اختاره أصحاب القول بنفي جواز التفويض .

كما أن المطيعي في حاشيته على نهاية السؤل اعترض على اعتبار الإلهام وحي على وفق ما ذكره الإسنوي في توجيهه للأدلة الذي

(١) ابن عبد الشكور ، " مسلم الثبوت " ، ج ٢ ، ص ٣٩٨

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٨

(٣) سورة الأنعام ، آية رقم ١٤٦

نسبه إلى الحنفية والشافعية إذ ليس الإلهام سببا من أسباب المعرفة في هذا المقام ، كما قال : " ... والحق ما قاله صاحب متن العقائد النسفية والإلهام ليس من أسباب المعرفة . فالرجوع إليه في الأحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم . قال شيخ الإسلام : ويقرب من الإلهام رؤيا المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يأمره بشيء أو ينهاه عن شيء لا يجوز اعتماداه ، مع أن من رآه فقد رآه حقا " (١) اهـ.

ولكن هذا الاعتراض الذي نقله المطيعي عن الحنفية والشافعية لا يصدق في حق الأنبياء لما هو معلوم من أن إلهامهم أو رؤياهم ليست كرويا غيرهم من المكلفين ، وإنما يصدق هذا على من هم دونهم من البشر ، وبهذا يخرج المجتهد والعالم والفقير عن الاستدلال لهم بما ذكر من الأدلة التي أوردها الإسنوي ، ويخرج أيضاً غير الأنبياء من الاستدلال الذي ذكره البيضاوي رحمه الله بقوله : " منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأى النبي صلى الله عليه وسلم والعالم .. " ، فإن اعتبار الإلهام في حق الأنبياء غير اعتباره في حق غيرهم .

ثم إن الاعتراض على القول بعدم الجواز وعدم الوقوع الذي ذهب إليه عامة المعتزلة وأصحاب الأئمة الأربعة كما قال المطيعي (٢) يورد عليه أمور ، منها :

أولاً :

ما ورد في الكتاب العزيز من دلائل على إعطاء المُشَرِّع سبحانه وتعالى للرسول عليه الصلاة والسلام من مقاليد التشريع من عند نفسه

(١) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٣١

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣١

سوى ما قضى به وأمر ، مثل تحريم جمع المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح وكل ذي مقلب من الطير والذهب والحرير على الرجال والحرر الأهلية ونكاح المتعة ونحو ذلك ، فيدخل في هذه الأمثلة ما ذكره أصحاب القول بجواز التفويض ووقوعه مثل قوله عليه الصلاة والسلام : " إلا الإذخر .. " إلى آخرها .

ثانياً :

إن منع الرسول عليه الصلاة والسلام من التصرفات في مثل هذه الأمور التي ذكرت في الأدلة على الجواز والوقوع يسلبه صفة من الصفات التي يتمتع بها من هو دونه من البشر من رؤساء العشائر والقبائل والأعيان والعلية في القوم من المقدررة على العفو والإذن والشفاعة ونحو ذلك مما يعتبر من مقومات العزة والكرامة ورفع الشأن والمقدار والمكانة عند الله وعند الناس . والرسول عليه الصلاة والسلام أولى من غيره بمثل هذه الصفات ، فيمتنع نفيها عنه .

ثالثاً :

كما أن المنع قد يعارضه بعض مما نزل في حقه عليه الصلاة والسلام من الإقرار والسكوت على أفعال فعلها الرسول عليه الصلاة والسلام ومن آيات العتاب أو النهي له عن أفعال فعلها عليه الصلاة والسلام ثم أنكرها القرآن مثل قوله تعالى : " عيسى وتولى " (١) ؛ وقوله تعالى : " ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره " (٢) ؛ وقوله تعالى : " ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض " (٣) ؛ وقوله تعالى :

(١) سورة عيسى ، آية رقم ١

(٢) سورة التوبة ، آية رقم ٨٤

(٣) سورة الأنفال ، آية رقم ٦٧

" عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا " (١) ؛ وقوله تعالى : " ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون " (٢) ؛ وقوله تعالى : " يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك " (٣) ؛ وقوله تعالى : " لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا " (٤) ، إلى غير ذلك من النصوص التي تدل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد تصرف فيها من عند نفسه سواء كان بالاجتهاد أو رأيا رآه أو نحو ذلك . وكل ذلك قد وقع من غير وحي لأن الوحي قد جاء بخلاف فعله .

فهذه الأدلة ترجح القول بجواز التفويض ووقوعه ، ولكن الذي يبدو والله أعلم أن صيغة التفويض المطلق التي اعتاد الأصوليون طرحها للمناقشة وهي عبارة : " احكم بما تشاء .. " لا تلائم عمومات الشريعة وتتصادم مع أصول العقيدة في أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى . ومن هذا الوجه ربما جاءت اعتراضات المعتزلة وغيرهم من القائلين بالمنع ، مع أن كون الحاكم هو الله سبحانه وتعالى لا يتعارض مع إعطاء الرسول عليه الصلاة والسلام ما يتحلى به من هو دونه من الناس من صفات القدرة على مقومات العزة والكرامة ورفع الشأن والمكانة عند الله وعند الناس

ثالثاً : في أدلة القول الثالث ومناقشتها

(١) سورة التوبة ، آية رقم ٤٣

(٢) سورة آل عمران ، آية رقم ١٢٨

(٣) سورة التحريم ، آية رقم ١

(٤) سورة الإسراء ، آية رقم ٧٤

ذكر الإسنوي أن حجة القاضي البيضاوي في الوقف في هذه المسألة هي أن أدلة القولين الأول والثاني قد تعارضت وجاز القدر في كلٍ منها . قال الإسنوي : " .. وتوقف الشافعي في الجواز كما قاله الإمام وأتباعه واختاروه ، وهو مقتضى اختيار المصنف أيضا فإنه أجاب عن أدلة الفريقين " (١) اهـ. وقال في موضع آخر : " ... ولما ثبت القدر في أدلة القاطعين — بالنفي أو الجواز — لزم منه صحة التوقف ، فلأجل ذلك كان هو المختار " (٢) اهـ.

ولكن المطيعي اعترض على هذا الوقف بأنه لا معنى له إزاء كون التعبد " إما بالاجتهاد للقادر عليه وإما بالتقليد للعاجز عنه فلم يبق محل للتفويض " (٣) اهـ. ونسب القطع بعدم وقوع التفويض إلى جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة بقوله : " قد علمت أن المختار عند الحنفية وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقيين القطع بعدم وقوع التفويض لا الوقف " (٤) اهـ. ومعنى هذا أن كل ما ذكر من أدلة وقوع التفويض قد حمل على ما لا يدل على وقوعه كالوحي الفوري السريع أو احتمال الاستثناء ونحو ذلك .

الترجيح

لعل الراجح في هذه المسألة هو جواز التفويض والوقوع على ما ذكر من أدلة ، ولأن القول الآخر أورد عليه الكثير من الاعتراضات ، والله أعلم .

(١) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ٤ ، ص ٢٥

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٥

(٣) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٣١

(٤) صفي الدين الهندي ، " الفائق في أصول الفقه " ، ج ٥ ، ص ١٨٥

الفصل الثالث

في التطبيقات على الفروع الفقهية ، وتحتة ثلاثة مباحث

المبحث الأول : في مسائل التخريج على مفهوم المخالفة

المبحث الثاني : في مسائل الاستصحاب

المبحث الثالث : في المسكوت عنه من المعاملات

المبحث الأول

في مسائل مفهوم المخالفة وتحتة مقدمة وثلاثة مطالب

المطلب الأول : في نكاح الأمة الكتابية عند عدم
القدرة على طول الحرة المسلمة .

المطلب الثاني : في بيع النخيل قبل التأبير .

المطلب الثالث : في وجوب النفقة للبائن الحائل .

المقدمة :

مفهوم المخالفة كما عرفه البيدوي في كشف الأسرار هو : " دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف للمنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم " (١) اهـ. ويسمى أيضاً عند الحنفية دليل الخطاب .

وصلتة بهذا الفصل في أن الذين لا يعتبرون مفهوم المخالفة حجة في إثبات الحكم للمسكوت عنه - وهم الحنفية والظاهرية - يرجعون الحكم في هذا المحل - أي المسكوت عنه - إلى البراءة الأصلية ، ويقولون أن النص إذا لم يتناول المسكوت عنه فحكمه حكم الأصل . مثال ذلك في قول الرسول عليه الصلاة والسلام " في سائمة الغنم الزكاة " . فعند الحنفية أن المعلوفة حكمها حكم الأصل وهو براءة الذمة من التكاليف حتى يرد ما يشغلها . والبراءة الأصلية كما تقدم في الفصل السابق هي جزء مما تناوله العلماء في أحكام أفعال العباد قبل ورود الشرع وبعده في المسكوت عنه منها .

ولكن الملاحظ في المسائل التطبيقية في الاحتجاج بمفهوم المخالفة أن بعضاً منها يكون له مسوغ لإرجاع حكمه إلى حكم الأشياء في الأصل قبل ورود الشرع أو البراءة الأصلية مثل ما تقدم في مثال سائمة الغنم ومعلوفتها . ومنها ما لا تنطبق عليها أحكام الأصل ، إذ أن الذمة قد شغلت بها ولكن التفريعات عليها تحتاج إلى المفهوم في إثباتها عند من يقول به . مثال ذلك نكاح الأمة الكتابية في حق من لم يستطع طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات . فالحجة عند الحنفية في إباحة نكاحها ليس إرجاع حكمها إلى الأصل وإنما للنص في قوله تعالى : " وأحل لكم ما وراء ذلكم " الآية ، وفيها إشارة نص إلى أن الذمة مشغولة بأحكام النكاح من قبيل الشارع فلا يوجد في مثل هذه المسائل معاني البراءة الأصلية أو حكم الأشياء قبل ورود الشرع .

(١) علاء الدين البيدوي ، " كشف الأسرار " ، ج ٢ ، ص ٢٥٨

والأمثلة التطبيقية الواردة في هذا المبحث قد سيقت بإطلاق من غير تحديد مرجعها إلى الأصل أو انشغال الذمم بالتكاليف .

المطلب الأول : في نكاح الأمة الكتابية عند عدم القدرة على الحرية المسلمة.

ومدار الخلاف في هذه المسألة على قوله تعالى في سورة النساء : " ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيماكم من فتياتكم المؤمنات " (١) الآية . ووجه الاستشهاد من الآية في موضع النزاع هو قوله تعالى : " من فتياتكم المؤمنات " ، فجاء القيد بالإيمان في الأمة التي يجوز لمن لم يجد الطول على الحرية أن ينكحها . والمفهوم المخالف هو أنه لا يجوز نكاح الأمة الكتابية ، وهذا القيد لا مفهوم له عند الحنفية ، إذ أنه ليس حجة على أصولهم ، فجاز عندهم نكاح الأمة ولو كانت كتابية في حال عدم طول نكاح الحرية .

والأصل في هذه الإباحة عند الحنفية عموم قوله تعالى : " فاتكحوا ما طاب لكم من النساء " (٢) الآية ، وقوله تعالى في إباحة ما عدا المحرمات : " وأحل لكم ما وراء ذلكم .. " (٣) الآية . والأمة الكتابية تدخل في هذه العمومات ، ولا تخرج منها إلا بدليل ، وليس في مفهوم المخالفة ثمة دليل عندهم .

ثم إن هذه العمومات قد جاءت بالمنطوق الصريح في إباحتها ، ولا يقابل المنطوق الصريح بمفهوم مسكوت عنه . قال المرغيناني في فتح القدير : " ... ويجوز التزويج بالكتابات لقوله تعالى : والمحصنات

(١) سورة النساء ، آية رقم ٢٥

(٢) سورة النساء ، آية رقم ٣

(٣) السورة السابقة ، آية رقم ٢٤

من الذين أوتوا الكتاب - أي العقيقات - . قال ابن الهمام : ولا فرق بين الكتابية الحرة والأمة " (١) اهـ. وقال في موضع آخر : " ... ويجوز تزويج الأمة مسلمة كانت أو كتابية " ، خلافاً للشافعي ، لأن طول الحرة عنده مانعاً من نكاح الأمة الكتابية ، ولذلك قال ابن الهمام : " وعندنا الجواز مطلق لإطلاق المقتضى " . وقال البابر تي (٢) في الشرح : " ... وعندنا الجواز مطلق في حالة الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية وعند طول الحرة وعدمه لإطلاق المقتضى من قوله تعالى : " فانكحوا ما طاب لكم من النساء " ، وقوله تعالى : " وأحل لكم ما وراء ذلكم " ، فلا يخرج منه شيء إلا بما يوجب التخصيص ، ولم ينهض ما ذكره حجة مخرجة . أما أولاً فالمفهومان : أعني مفهوم الشرط والصفة ، ليسا بحجة عندنا .. وأما ثانياً فبتقدير الحجية مقتضى المفهومين عدم الإباحة الثابتة عند وجود القيد المبيح " (٣) اهـ.

(١) الكمال بن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٣ ، ص ٢٢٨

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود البابر تي - نسبة إلى " بابر تي " ناحية من نواحي بغداد ، وهو من أعلام الحنفية ، من أشهر مؤلفاته العناية شرح الهداية . ولد سنة ٧١٤هـ . وتوفي سنة

٧٨٦هـ . بالقاهرة ودفن بها . الفتح المبين ٢/٢٠٩

(٣) البابر تي على شرح الهداية ، " فتح القدير " ، ج ٣ ، ص ٢٣٥

المطلب الثاني : في وجوب النفقة للبائن الحائل .

الأصل في حق المطلقة البائن إن كانت حاملاً النفقة على الزوج قولاً واحداً عند الأئمة الأربعة ، لقوله تعالى : " وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن " (١) الآية . واختلفوا فيما لو كانت حائلاً على قولين :

القول الأول : لا نفقة لها

وهو قول الجمهور مستدلين على ذلك بمفهوم المخالفة من الآية . قال ابن قدامة في المغني : " وجملة الأمر أن الرجل إذا طلق امرأته طلاقاً بائناً ... وكانت حاملاً فلها النفقة والسكنى بإجماع أهل العلم وإن كانت حائلاً فلا نفقة لها " (٢) اهـ .

القول الثاني : وجوب النفقة لها سواء كانت حاملاً أو حائلاً .

وهو قول الحنفية . قال المرغيناني في الهداية : " وإذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعيّاً كانت أو بائناً " (٣) اهـ . قال ابن الهمام : " ولا فرق ... إن كانت حاملاً أو حائلاً " (٤) اهـ .

(١) سورة الطلاق ، آية رقم ٦

(٢) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٧ ، ص ٦٠٦

(٣) المرغيناني في الهداية ضمن " فتح القدير " لأبن الهمام ، ٤ / ٤٠٣

(٤) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٤ ، ص ٤٠٣

في الأدلة والمناقشة :

أولاً : في أدلة الجمهور :

أقوى ما استند إليه الجمهور في هذه المسألة هو مفهوم المخالفة في قوله تعالى : " وإن كن أولات حمل " (١) الآية . نقل الماوردي عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله : " ... فلما أوجب الله لها النفقة بالحمل دل على أنه لا نفقة لها بخلاف الحمل " (٢) اهـ .

واستدلوا أيضاً بحديث فاطمة بنت قيس في قوله عليه الصلاة والسلام : " لا نفقة لك إلا أن تكوني حاملاً " (٣) . والحديث هنا - إن سلم من المعارضة - فهو أقوى من المفهوم لأنه نص في موضع النزاع .

واستدلوا أيضاً من المعقول بأنها " زوجية زالت فوجب أن تسقط النفقة بزوالها كالوفاه ؛ ولأنه بائن فوجب أن تسقط نفقتها كغير المدخول بها ؛ ولأن النفقة في مقابلة التمكين فإذا زال التمكين سقطت النفقة ... " (٤) اهـ .

ورد الحنفية الحديث بأنه مطعون فيه ومضطرب ومعارض بما هو أقوى منه ، وفي كل هذا خلاف للأصل في قبول خبر الواحد . قال البابرتي في شرح الهداية أن : " شرط قبول خبر الواحد عدم طعن السلف فيه وعدم الاضطراب وعدم معارض يجب تقديمه . والمتحقق في هذا الحديث ضد كل من هذه الأمور " (٥) اهـ . ثم ذكر خبر رد عمر للحديث واضطراب المتن

(١) سورة الطلاق ، آية رقم ٦

(٢) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١١ ، ص ٤٦٤

(٣) أخرجه مسلم ٢ / ١١١٤ ، والطحاوي في المعاني ٦٨ / ٣ ، والدارقطني ٢٢ / ٤

(٤) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١١ ، ص ٤٦٦

(٥) البابرتي شرح الهداية ، " فتح القدير " ، ج ٤ ، ص ٤٠٥

فيه حيث ورد مرة أن زوج فاطمة بنت قيس هو أبو عمرو بن حفص ومرة أنه أبو حفص بن المغيرة . كما أنه ورد في رواية بأنه طلقها وهو غائب وفي أخرى أنه طلقها ثم سافر وغير ذلك .

ثانياً : في أدلة الحنفية

وحجة الحنفية في وجوب النفقة هي قوله تعالى : " اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ... " (١) الآية ، وفيها معنى الانفاق . ولأن النفقة " - يقول ابن الهمام - " جزاء احتباس والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد إذ العدة واجبة لصيانة الولد ، فتجب النفقة ، ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما إذا كانت حاملاً " (٢) اهـ.

أما الاحتجاج بمفهوم الشرط في الآية فهذا في غير محله وفق أصول الحنفية فلا يحتج عليهم به .

الترجيح :

هذه المسألة هي من امهات المسائل الخلافية المشهورة ، والحق فيها - والله أعلم - في طرف الجمهور ، لوضوح الدلالة من مفهوم الآية ولورود النص في موضع النزاع وهو الحديث وليس ثمة معارض يقابله . أما الآية التي احتج بها الحنفية فلا تتناول موضع النزاع وهو النفقة وإن لحقت السكنى بالقياس ، غير أن النص الوارد في الحديث والمفهوم من الآية أقوى منه .

(١) سورة الطلاق ، آية رقم ٦٥

(٢) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٤ ، ص ٤٠٤

المطلب الثالث : في بيع النخيل قبل التأبير .

التأبير هو : " تشقيق طلع الإناث — من النخيل — وذر طلع الذكور فيه ليحيى رطبها أجود مما لم يؤبر " (١) اهـ. ويكون هذا بعد ظهور الثمرة ، وهو لغرض إصلاحها . وموضع الخلاف فيها هو فيما لو بيعت النخلة قبل التأبير من غير أن يشترط البائع الثمرة ، هل تكون للبائع أو للمشتري ؟

ومدار الخلاف فيها على قوله عليه الصلاة والسلام : " من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها .. " الحديث . وقد اختلف العلماء فيها على قولين :

القول الأول : أن الثمرة للمشتري ..

وهو قول الحنابلة والشافعية والمالكية .

القول الثاني : أن الثمرة للبائع مطلقاً قبل التأبير أو بعده .

وهو قول الحنفية .

في الأدلة والمناقشة :

احتج الجمهور لقولهم بمفهوم المخالفة في قوله عليه الصلاة والسلام : " من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن

(١) الشربيني ، " معني المحتاج " ، ج ٢ ، ص ٨٦

يشترط المبتاع " متفق عليه . والمفهوم من النص أنه قبل التأبير تكون الثمرة للمشتري .

قال ابن قدامة : " وهذا - أي الحديث - صريح ... بمفهومه ، لأنه جعل التأبير حداً لملك البائع للثمرة فيكون ما قبله للمشتري وإلا لم يكن - التأبير - حداً ولا كان ذكر التأبير معتبراً " (١) اهـ . وقاس الإمام الشافعي رحمه الله الثمرة على حمل الأمة إذا بيعت حاملاً تبعها ولدها وإن ولدته قبل ذلك كان الولد للبائع ، إلا أن يشترطه المبتاع مع الأم .

والحكم خلاف ذلك عند الحنفية إذ أن الأصل في الثمرة عندهم للقطع لا للبقاء كالزراع ، وإن كانت متصلة بالنخلة اتصال خلقة . وما كان هذا حكمه فهو للبائع مطلقاً . قال ابن الهمام في فتح القدير : " ومن باع نخلاً أو شجراً فيه ثمر فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع لقوله عليه الصلاة والسلام : " من اشترى أرضاً فيها نخل فثمرته للبائع ، إلا أن يشترط المبتاع " الحديث . ولأن الاتصال وإن كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالزراع " (٢) اهـ .

أما القياس على حمل الأمة فردده الحنفية بأنه وإن كان متصلاً اتصالاً للفصل إلا أنه فصل الله (٣) . ثم إن الأم وما في بطنها مجانس متصل فيدخل باعتبار الجزئية بخلاف الزرع ليس مجانس للأرض فلا يمكن اعتبار الجزئية ليدخل بذكر الأصل . وإن كان الاتصال الأصل فيه للفصل كالزراع يجعل منفصلاً فلا يدخل فيه . " (٤) اهـ . ، أي لا تدخل الثمرة في المبيع للمشتري بل هي للبائع كالزراع .

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٧٥

(٢) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٦ ، ص ٢٨٣

(٣) المرجع السابق ، ج ٦ ، ص ٢٨٣

(٤) المرجع السابق ، ج ٦ ، ص ٢٨٣

أما احتجاج الجمهور بالمفهوم من الحديث فهذا غير معتبر

في أصول الحنفية .

المبحث الثاني

في المسائل المفرعة على حجية الاستصحاب ،
وتحتة مقدمة وتسعة مطالب

- المطلب الأول : في حكم صلاة المتيمم إذا رأى الماء في صلاته .
- المطلب الثاني : في المتمتع في الحج إذا لم يقدر على الهدي .
- المطلب الثالث : في نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين .
- المطلب الرابع : في الصلح مع الإنكار .
- المطلب الخامس : في نكول المدعى عليه عن اليمين .
- المطلب السادس : في صيد الكلب المعلم .
- المطلب السابع : في وقوع الطلاق بالإيلاء .
- المطلب الثامن : في ميراث المفقود .
- المطلب التاسع : في الجمع بين صلاة الظهر والعصر في عرفات .

المقدمة :

تقدم في الفصل الثاني أن من الفقهاء من اعتبر الاستصحاب حجة مطلقاً في الدفع والاستحقاق والاثبات والنفي استناداً إلى أن الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه حتى يرد ما يغيره ، وهو من القواعد الفرعية للقاعدة الكلية في أن الشك لا يُزيل اليقين . ومنهم من اعتبره حجة بالتفصيل في الدفع دون الاستحقاق . ومنهم من لم يعتبره حجة مطلقاً لا في هذا ولا في ذلك .

ولكن الذي يُلاحظ في المسائل التطبيقية التالية وغيرها في متون الكتب أن الاستصحاب قد يكون أحياناً في جانب ضعيف من الاستدلال به على المسألة فيُعدل عنه إلى ما هو أقوى منه ، وإن كان القول عند هؤلاء أنه حجة ولكن الأقوى منه غلب عليه . فليس من شرط هذه المسائل الوارد ذكرها هنا في هذا الفصل أن يكون الاستصحاب هو الحد الفاصل بين الأقوال المختلفة فيها ، وإنما سبقت لاحتوائها عليه باعتباره حجة من ضمن الحجج . وقد يكون من القائلين بحجيته من قد تركه ولم يذكره في الاستدلال على المسألة لما هو أقوى منه . وقد تعرض المسألة ولا يرد فيها ذكر الاستصحاب من أولها إلى آخرها للاكتفاء بالحكم فيها بما هو أقوى منه ، لكن السياق العام في الاستدلال يدل على احتوائه ضمناً عليه لمن أزداد الاستغراق في سرد كافة الأدلة قويتها وضعيفها .

مثال ذلك احتجاج الشافعية - والمالكية - على عدم الحكم على المدعى عليه بالنكول وإنما ترد اليمين على المدعي ، بقوله تعالى : " أو ترد أيمان بعد أيمانهم " الآية . ولرد الرسول عليه الصلاة والسلام اليمين على المدعي ، وبفعل الصحابة رضوان الله عليهم حيث ردت اليمين على عمر بن الخطاب فحلف ورددت على زيد بن ثابت فحلف وأن عمر بن الخطاب لم يقض على عثمان بن عفان بالنكول عن اليمين في نزاعه مع المقداد ، إلى غير

ذلك من الأدلة ، مع أن مما استدلووا به أيضا أن الأصل براءة الذمة وهي مستصحية إلى وقت الخصومة ولا يثبت حق إلا بالبينة أو الإقرار وليس النكول واحداً منهما . فورد الاستصحاب بعد الكتاب والسنة وفعل الصحابة من جانب ضعيف بعدها ، وقد يغفله بعض أهل الاحتجاج استغناء بالاقوى .

وقد ينجم بناء على أصول كل فريق في الاستدلال أن يكون الحكم واحداً لدى الجميع في المسألة الواحدة إلا أن الوصول اليه بطرق مختلفة .

وليس من شرط هذه المسائل الوارد ذكرها هنا في هذا التطبيق سواء كانت في الاستصحاب أو في غيره ، ليس من شرطها استقصاء كافة جوانبها في العرض والاستدلال والمناقشة ، إذ ان المراد بالمقام الأول بيان تأثير اختلاف الأصوليين في القول الأصولي على الفروع الفقهية .

المطلب الأول : في حكم صلاة المتيمم إذا رأى الماء في صلاته .

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين :

القول الأول : أن المتيمم إذا رأى الماء في صلاته بطلت ، وهو قول الحنفية والحنابلة وبه أيضاً قال المزني من الشافعية .

القول الثاني : أن صلاته لا تبطل ، وهو قول الشافعية والمالكية .

في الأدلة ومناقشتها :

أولاً : في أدلة القول الأول :

استدل اصحاب هذا القول على بطلان صلاة المتيمم إذا رأى الماء في صلاته بقوله تعالى : " ... فلم تجدوا ماءً " (١) الآية . قال الماوردي (٢) في الحاوي : " فلم يجعل الله تعالى للمتيمم حكماً مع وجود الماء

.... ولم يفرق بين حال الصلاة وغيرها " (٣) اهـ .

(١) سورة المائدة ، آية رقم ٦

(٢) هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي ، نسبة إلى مهنته في صناعة ماء الورد وبيعه . ولد في البصرة سنة ٣٦٤ هـ . وتوفي بها سنة ٤٥٠ هـ . تتلمذ علي المذهب الشافعي على الصميري الشافعي وأبي حامد الاسفراييني ، وتتلمذ له الخطيب البغدادي وأبو منصور القشيري ، ومن أقرانه أبو الطيب الطبري والصميري - الحنفي - والدارمي . له العديد من المصنفات منها " الحاوي " ، وهو مرجع في فقه الشافعية ، و " الأحكام السلطانية " و " الإقناع " ، و " أعلام النبوة " .

(٣) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١ ، ص ٢٥٢

واستدلوا أيضاً بقول الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث أبي ذر " الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين ، فإذا وجد الماء فليمسسه بشرته فإن ذلك خير " (١) الحديث .

ووجه الاستدلال مفهوم المخالفة في قوله عليه الصلاة والسلام : " الصعيد ... ظهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين " ، فلا يكون ظهوراً بعد وجود الماء ، وهو على عموماته يشمل جميع الأوقات سواء كان تحصيله الماء قبل الشروع في الصلاة أو فيها أو بعده .

والاحتجاج بمفهوم المخالفة هنا ليس من فعل الحنفية لأنه على خلاف الأصل عندهم ، وإنما احتج بهذا ابن قدامة^(٢) في المغني . وأما الحنفية فعدلوا إلى مفهوم الغاية في قوله عليه الصلاة والسلام " التيمم وضوء المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث " الحديث . قال الكاسائي : " ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " التيمم وضوء المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث " جعل التيمم وضوء المسلم إلى غاية وجود الماء ، والمحدود إلى غاية ينتهي عند وجود الغاية " (٣) اهـ . وقال أيضاً في موضع آخر : " ... ولأن التيمم بدل عن الوضوء ولا يجوز المصير إلى البدائل مع أصولها . " (٤) اهـ .

(١) رواه أحمد والترمذي وصححه .

(٢) هو أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي . ولد بفلسطين في إحدى قرى نابلس سنة ٥٤١هـ . ثم رحل إلى دمشق وتلقى فيها العلوم وحفظ المختصرات منها مختصر الخرقى الذي شرحه فيما بعد في المغني . وقد تنقل ابن قدامة خلال حياته بين دمشق وبغداد ومكة المكرمة في طلب العلم . وقد تمذهب بمذهب الإمام أحمد وصنف في فقه الحنابلة العديد من المؤلفات منها المقنع والكافي والمغني ، إلا أن الكثير من العلماء يعتبرونه من أهل الاجتهاد المطلق وكتابه المغني من كتب الفقه المقارن . من أشهر مصنفاته في الأصول روضة الناظر وفي الفقه عمدة الأحكام والكافي والمقنع والمغني . توفي سنة ٦٢٠هـ بدمشق . شذرات الذهب (٨٨/٥)

(٣) الكاسائي ، " بدائع الصنائع " ، ج ١ ، ص ٥٧

(٤) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٥٧

وقال السرخسي^(١) في المبسوط : " .. ولأن التيمم لا يرفع الحدث ولكنه طهارة شرعت إلى غاية وهو وجود الماء ، ومن حكم الغاية أن يكون ما بعدها خلاف ما قبلها ، فعند وجود الماء يصير محدثاً بالحدث السابق " (٢) اهـ.

واستدل أصحاب هذا القول أيضاً بعمومات قوله عليه الصلاة والسلام في حديث أبي ذر : " فإذا وجد الماء فليمسسه بشرته فإن ذلك خير " . فهذا الحديث يدل بعموماته على وجوب استعمال الماء متى وجده سواء كان قبل الشروع في الصلاة أو أثناءها أو بعدها لما يستقبل من الصلوات . قال الشوكاني رحمه الله في نيل الأوطار معلقاً على هذا الاستدلال : " ... وهو استدلال صحيح لأن هذا الحديث مطلق فيمن وجده بعد الوقت ومن وجده قبل خروجه وحال الصلاة وبعدها " (٣) اهـ.

ولأن كل ما أبطل التيمم قبل الصلاة أبطله في الصلاة كالحدث . قال المزني في المختصر : " وجود الماء عندى ينقض طهر التيمم في الصلاة وغيرها سواء وقد اجمعوا والشافعي معهم أن رجلين لو توضأ أحدهما وتيمم الآخر في سفر لعدم الماء أنهما طاهران . فإن أحدث المتوضيء ووجد التيمم الماء أنهما في نقض الطهر قبل الصلاة سواء فلم لا كانا في نقض الطهر بعد الدخول فيها سواء ؟ " (٤) اهـ.

وكل هذه الاستدلالات التي سيقت هنا تكاد تنصب على شيء واحد وهو أنه لا فرق بين حال نقض وجود الماء للتيمم خارج الصلاة

(١) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة السرخسي من أهل سرخس من خراسان . من أئمة الحنفية وله المبسوط من أشهر مصنفاته في الفقه و أصول السرخسي في الأصول . توفي سنة ٤٨٣هـ . عن الجواهر المضية ٨٢/٢ ؛ الفوائد البهية ١٥٨ ؛ الفتح المبين ٢٧٧/١

(٢) السرخسي ، " المبسوط " ، ج ١ ، ص ١١٠

(٣) الشوكاني ، " نيل الأوطار " ، ج ١ ، ص ٣٣٧

(٤) المزني ، متن المختصر في " الحاوي " ج ١ ، ص ٢٥٦

وحاله في تضاعيفها ، وهو أمر غير مسلم به عند المخالفين ، لأن المصلي بعد دخوله في الصلاة بتكبيرة الاحرام يكون " في عبادة منعت حرمتها من الاشتغال عنها وهو قبل الصلاة بخلافها " (١) . فإن الذي في الصلاة هو بين يدي الله وهو في ذهول عما سواها ، ولهذا شواهد كثيرة من عبادة الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم . وقد أصيب عبادة بن بشر رضي الله عنه بسهام وهو يصلي فاستمر في صلاته . واغلب ما يتوجه إليه الذهن في علة استمراره في الصلاة مع مخالطتها ألم السهام هو الذهول بالعبادة عما سواها . وهذه العلة تكفي لتخصيص عمومات الحديث التي احتج بها أصحاب هذا القول .

وذكر ابن رشد (٢) في بداية المجتهد حجة أخرى لأصحاب هذا القول وهي أن الأمر المطلق عند فريق من الأصوليين محمول على الفور ، وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام في حديث أبي سعيد الخدري : " فإذا وجدت الماء فامسسه جلدك " ، أي المراد فور وجود الماء .

ولكن الذي يعكر صفو هذا الاحتجاج أنه على خلاف الأصل عند الحنفية (٣) ، وهم من اصحاب القول بنقض طهارة المتيمم فور رؤية الماء ، إذ أن الأمر المطلق عندهم لا يفيد الفور . وهذا الخلاف أيضاً قائم عند الشافعية وهم القائلون بأن رؤية الماء لا تبطل التيمم مع أن الأصل عندهم يقتضي إبطاله إذ قد أفاد الأمر المطلق في أصولهم الفورية (٤) .

(١) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١ ، ص ٢٥٦

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي القرطبي تولى القضاء في قرطبة وكانت له مكاتبة عند الملوك . كان عاكفاً على النظر والتأليف حتى توفي . من أشهر مصنفاته بداية المجتهد في الفقه . ولد ابن رشد سنة ٥٢٠هـ . في قرطبة وتوفي سنة ٥٩٥هـ بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة . عن شذرات الذهب (٣٢٠/٤) ؛ الفتح المبين (٣٨/٢)

(٣) المطيعي في حاشيته على " نهاية السؤل " ، ج ٢ ، ص ٢٨٦

(٤) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٦

ثم إن محل الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام " فامسسه جلدك " ليس محلاً واحداً إذا قلنا بالفارق بين حال المأمور في الصلاة وهو داخل في حرمتها وحاله وهو خارجها . فهو على هذا محل يكتفه فوارق داخله فيه فلا يقاس على غيره مما يحتمل مطلق الفور أو التراخي مثل قوله تعالى : " أقم الصلاة لدلوك الشمس " ، أو قوله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " ، أو قوله عليه الصلاة والسلام : " إن الله فرض عليكم الحج فحجوا " .

ولعل في نسبة ابن رشد هذا الخلاف إلى الأمر المطلق فيه نظر من جهة أن النص في قوله عليه الصلاة والسلام : " فإذا وجد الماء .. " هو من باب الأمر المعلق بشرط أو صفة ، وليست الأقوال فيه مثل الأقوال في الأمر المطلق .

ثانياً : في أدلة القول الثاني

وأصحاب هذا القول هم الشافعية والمالكية ، وقد استدلوا على أن رؤية المصلي بالتيمم للماء لا تنقض طهارته بقوله تعالى : " ... إذا قمت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... " إلى قوله تعالى : " ... فلم تجدوا ماءً فتيمموا .. " الآية . قال الماوردي : " فموضع الدليل منها هو أنه أمر باستعمال الماء في الحال التي لو لم يوجد الماء لتيمم . فلما كان وقت الأمر بالتيمم قبل الصلاة وجب أن يكون وقت الأمر باستعمال الماء قبل الصلاة " (١) اهـ.

(١) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١ ، ص ٢٥٢

واحتجوا أيضاً باستصحاب طهارة التيمم قبل رؤية الماء إلى ما بعده ولا دليل على انتقاضها . قال الزنجاني^(١) في تخريج الفروع على الأصول في استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف : " ... ويتفرع عن هذا الأصل مسائل منها : أن التيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته عند الشافعي ... لأن الإجماع قد انعقد على - صحة - صلاته حال الشروع ، والدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه إلا أن يقوم دليل الانقطاع " (٢) اهـ.

واستدلوا أيضاً بأن المصلي قد " افتتح الصلاة بطهور فوجب ألا يبطل برؤية الطهور كالمتموضىء إذا رأى الماء أو التراب والمتميم إذا رأى التراب . " (٣)

وذهب الرازي إلى الاستدلال على عدم نقض الصلاة برؤية الماء بدليل عقلي حيث قال أن الذي في الصلاة لا يصير قادراً على استعمال الماء ما لم تبطل صلاته بالخروج من هيئتها والتوجه نحو الوضوء بالحركة ، وطالما أنه غير قادر على استعمال الماء فلا تبطل صلاته " فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دوراً وهو باطل " (٤)

ولكن هذا الذي ساقه الرازي رحمه الله ميناه على أن استعمال الماء يقتضي على المصلي الخروج من الصلاة ومن ثم إبطالها ، وليس هذا حجة المخالفين في خروجه من الصلاة وإنما حجتهم أن الطهارة قد

(١) هو محمود بن أحمد بن محمود شهاب الدين الزنجاني ، نسبة إلى زنجان من ملحقات أذربيجان ، وهو من فقهاء الشافعية . من أشهر كتبه تخريج الفروع على الأصول . ولد سنة ٥٧٣هـ . واستشهد في معارك صد التتار سنة ٦٥٦هـ . عن طبقات الشافعية (١٥٤/٥) والفتح المبين (٧٢/٢)

(٢) الزنجاني ، " تخريج الفروع على الأصول " ، ص ٢١

(٣) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١ ، ص ٢٥٢

(٤) الرازي ، " التفسير الكبير " ، ج ١١ ، ص ١٧٤

انتقضت أصلاً بمجرد وجود الماء ، وبقائه في الصلاة يكون على غير طهارة وهو غير جائز .

الترجيح :

لعل الراجح من هذه الأقوال - والله أعلم - هو قول الشافعية لسلامة حججهم من المعارضة وكثرة الاعتراضات على أدلة القول الآخر .

المطلب الثاني : في المتمتع في الحج إذا لم يقدر على الهدي .

ومدار الخلاف في هذه المسألة على المتمتع في الحج إذا لم يقدر على الهدي فشرع في البدل وهو الصوم ثم قدر عليه في أثناءه هل ينتقل إلى الهدي أو يستمر في الصوم ؟ وهي شبيهة بالتالي قبلها في أن الشروع في العبادة - وهي الصوم هنا - إذا انعقد صحيحاً بالاجتماع فهل يخل بها طرؤاً طارئاً مما كان شرطاً غير مقدور عليه قبله ..؟

ففي المسألة السابقة كان فقدان الماء شرطاً لصحة التيمم وقد شرع المكلف به في الصلاة ، ثم خلالها رأى الماء فوقع ما ذكر من الخلاف . وفي هذه المسألة لم يجد المتمتع الهدي فعُدل عنه إلى الصوم ، ثم أثناء صومه حصلت له المقدرة على امتلاكه ، فهل يخرج من الصوم ويهدي أم يجزيه هذا الصوم ويكمل مدته ..؟ ثم لو حصلت المقدرة على الهدي أثناء النهار وهو صائم هل يقطع صومه - عند من يوجب الإتيان - وينتقل إلى الهدي أو يتم صوم يومه ثم يترك ما بقي من العشرة ..؟

وقد اختلف العلماء فيها على أقوال ، منها :

القول الأول : أن من شرع في الصيام لا يلزمه الخروج منه إلى الهدي .

وهو قول الحنابلة والشافعية والمالكية . قال الخرقي في المختصر : " ومن دخل في الصيام ثم قدر على الهدي لم يكن عليه الخروج من الصوم إلى الهدي ، إلا أن يشاء " (١) اهـ .

وللحنابلة في هذا المُجمل من القول تفصيل من جهة أنه لو وجب عليه الصيام فلم يشرع فيه حتى قدر على الهدي ففيه قولان : قيل لا

(١) الخرقي ، متن المختصر في " المغني " لابن قدامة ، ج ٣ ، ص ٨٠ ؛

يلزمه الانتقال إليه ويمضي في بدل الصوم ، سواء في الحج أو إذا رجع إلى أهله . والقول الآخر أنه يلزمه الانتقال إلى الهدي .

القول الثاني : إن قدر على الهدي قبل خروج أيام النحر وجب عليه ، وإن أكمل الثلاثة صام السبعة الباقية .

وهذا هو قول الحنفية (١) .

في الأدلة والمناقشة :

يتضح من هذه الأقوال والتفريعات عليها أن هناك تداخلاً بين أجزاء منها بعضها في بعض ، غير أن الاستدلالات التي سيقت لدى كل فريق إنما اختلفت بما استقل به من أجزاء القول عن القول المخالف .

في أدلة القول الأول :

احتج الجمهور ، وهم أصحاب هذا القول ، بأن الصوم قد استقر في ذمته " ... لوجوبه حال وجود السبب المتصل بشرطه وهو عدم الهدي " (٢) ، كما قال ابن قدامة في المغني ، وهو استصحاب لصحة هذا البدل فلا يخرج منه إلا بدليل ، وليس ثمة دليل .

في أدلة القول الثاني :

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٢ ، ص ٥٢٩

(٢) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٣ ، ص ٤٨١

وهو للحنفية . واحتجوا بأن الصوم إنما هو بدل عن الهدي - وهو الأصل - فإذا قدر على الأصل بطل البذل . قال البابر في شرح الهداية : " فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة - أي الثلاثة أيام في الحج - أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لأنه خلف ، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف " (١) اهـ . فحجة الحنفية هنا هي قوله تعالى " فمن لم يجد فصيام .. " الآية . فكان الصوم خلفاً للهدي ، والأصل في الخلف البطلان مع وجوده .

ولكن في قول ابن قدامة أن الصوم قد استقر في ذمته حال عدم الهدي قبل يوم النحر ، وكذا في قول الحنفية من أنه يلزمه الهدي وسقط عنه الصوم إذا قدر عليه قبل يوم النحر ، في هذا القول إشكال من جهة أن وجوب الانتقال من الهدي إلى الصوم إنما يتحقق ذلك إذا بلغ الهدي محله - وهو يوم النحر - وليس ثمة هدي معه ، فكيف يتحقق وجوب الصوم قبل ذلك ؟.. بل حتى مع حلول يوم النحر قد لا يتوجب عليه الانتقال إلى الصوم لأن أيام التشريق كلها أيام نحر ، فلربما قدر على الهدي آخر يوم العيد ، وما بقي من أيام الحج يكفي لصيام الثلاثة المذكورة في النص .

وثمة إشكال آخر في إيجاب الصوم أيام الحج حال فقدان الهدي كما جاء في نص الآية إزاء نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الصوم خلال هذه الأيام ، ذلك لأن وجوب الصوم في أيام الحج إنما نزلت الآية فيه في السنة السادسة من الهجرة والنهي عن الصوم فيها إنما جاء في خبر الأحاد في حجة الوداع . ولا يرتفع هذا التعارض إلا بحمله على معنى تخصيص عموم نهى الرسول عليه الصلاة والسلام بنص الآية في حق من لم يجد الهدي . ولكن هذا التخريج لا يصح إلا عند القائلين بجواز ورود الخاص قبل العام كما هو الحال في هذه المسألة ، وهذا على خلاف الأصل عند الجمهور ، وهم أصحاب القول الأول فيها .

(١) البابر في شرح الهداية في " فتح القدير " لابن الهمام ، ج ٢ ، ص ٥٢٩

المطلب الثالث : في نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين .

الخارج من غير السبيلين منه ما هو ظاهر كالريق مثلاً ،
فهذا لا ينقض الوضوء قولاً واحداً عند الجميع . ومنه ما هو نجس كالبول
والدم والقيء ، وهذا هو الذي فيه الخلاف .

وقد اختلف العلماء رحمهم الله في هذه المسألة على

قولين :

القول الأول : أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء .

وهو قول الشافعية ومن وافقهم من المالكية . وحجتهم في
ذلك الاستصحاب في أن هذا خارج من غير السبيلين وهما الوارد فيهما النص ،
فلا يتعلق به نقض . كما أن القياس على محل النص لا يجوز لأنه غير معقول
المعنى فيبقى الحكم على أصله وهو عدم النقض (١) .

وقال النووي في المجموع : " ... وأحسن ما اعتقده
في المسألة أن الأصل أنه لا نقض حتى يثبت بالشرع ، ولم يثبت ، والقياس
ممتنع في هذا الباب ، لأن علة النقض غير معقولة . " (٢) اهـ .

وقال جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع أن
: " الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا ، استصحاباً لما
قبل الخروج مع بقائه المجمع عليه " (٣) اهـ .

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ١ ، ص ١٨٤

(٢) النووي ، " المجموع " ، ج ٢ ، ص ٥٩

(٣) جلال الدين المحلي ، " جمع الجوامع " ، ج ٢ ، ص ٣٥٠

واحتجوا أيضاً بأن الرسول عليه الصلاة والسلام سُئِلَ عن
الحدث فقال : " ما يخرج من السبيلين " ، وكلمة " ما " من ألفاظ العموم
فتتناول المعتاد وغير المعتاد (١) . ولما روي أنه عليه الصلاة والسلام قاء فلم
يتوضأ (٢) . واحتجم - في حديث أنس - فصلى ولم يتوضأ ، ولم يزد على
غسل محاجمه (٣) . ولأن عباد بن بشر رضي الله عنه أصيب بسهام وهو
يصلي فاستمر في صلاته (٤) . ولحديث أبي هريرة رضي الله عنه : " لا
وضوء إلا من صوت أو ريح " (٥) . ونقل الشوكاتي في نيل الأوطار قول
البيهقي في هذا الحديث : " هذا حديث ثابت وقد اتفق الشيخان على إخراج
معناه " (٦)

القول الثاني : أن الخارج النجس من غير السبيلين ينقض الوضوء ..

وهو قول الحنفية والحنابلة ، مع تفصيل في أن القليل منه
عند الحنابلة لا ينقض وأن الدم عند الحنفية إن لم يكن سائلاً لا ينقض أيضاً .

وحجتهم في ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام " قاء
فتوضأ .. " في حديث أبي الدرداء ، رواه الأثرم والترمذي (٧) . ولقوله عليه
الصلاة والسلام : " إذا قلس أحدكم فليتوضأ " في حديث ابن جريج رواه

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ١ ، ص ٣٧

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٩

(٣) الشوكاتي ، " نيل الأوطار " ، ج ١ ، ص ١٨٩

(٤) الشوكاتي ، " نيل الأوطار " ، ج ١ ، ص ١٨٩

(٥) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٨٨

(٦) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٨٨

(٧) ذكره ابن قدامة في " المغني " ، ج ١ ، ص ١٨٤

الخلال (١) . ولقوله عليه الصلاة والسلام : " من قاء أو رعف في صلاته
فليتوضأ " . ولقوله عليه الصلاة والسلام : " الوضوء من كل دم سائل " (٢)
وبالقياس على الأصل في أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة ، وهذا
القدر في الأصل معقول فيصح القياس عليه (٣) .

أما الاستصحاب الذي احتج به الشافعية فرده الحنفية بأن
الإجماع القائم على صحة الوضوء قبل خروج الناقض من غير السبيلين إنما
كان ذلك الإجماع حجة قبل الخروج ولا يجوز استصحابه لما بعده لوجود
النجاسة بعد أن لم تكن .

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٨٤

(٢) نقله ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ١ ، ص ٤٠-٤٤

(٣) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ١ ، ص ٤٢

المطلب الرابع : في الصلح مع الإنكار

المقدمة :

الصلح في اللغة هو التوفيق ، أي قطع المنازعة ، وفي الشرع هو : " معاهدة يتوصل بها إلى موافقة بين مختلفين " (١) ، وهو جائز بالإجماع لقوله تعالى : " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما " (٢) الآية ، وقوله تعالى : " والصلح خير " (٣) الآية . ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث أبي هريرة : " الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً " (٤) الحديث . وهو أنواع يخص هذا المطلب منها الصلح في الأموال فقط . وهذا النوع من الصلح ينقسم إلى قسمين : صلح مع الإقرار و صلح مع الإنكار . وهذا الأخير هو موضع البحث في هذا المطلب .

والمراد بالصلح مع الإنكار : أي " أن يكون للمدعي حق لا يعلمه المدعى عليه فيصطلحان على بعضه " (٥) .

واختلف الفقهاء في الصلح مع الإنكار على قولين :

القول الأول : أن هذا النوع من الصلح غير جائز .

(١) كشف القناع ، ج ٣ ، ص ٣٩٠ ؛ المغني ، ج ٤ ، ص ٥٢٧

(٢) سورة الحجرات ، آية رقم ٩

(٣) سورة النساء ، آية رقم ١٢٨

(٤) رواه أبو داود والترمذي وصححه الحاكم .

(٥) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٥٢٧

وهو ما ذهب إليه عامة الشافعية . وحجتهم في ذلك - من جملة ما احتجوا به - أن الأصل براءة الذمة وهي مستصحية إلى وقت الخصومة وثابتة - أي البراءة - حتى يثبت بالبينة أو ما في حكمها خلاف ذلك . والحكم فيها - أي في هذه المسألة - بالبطلان مرده إلى أن الاستصحاب عندهم حجة في الاستحقاق والدفع .

قال الشافعي رحمه الله : " إذا ادعى الرجل على الرجل الدعوى في العبد أو غيره أو ادعى عليه جنابة عمداً أو خطأ فصالحه مما ادعى من هذا كله أو بعضه على شيء قبضه منه فإن كان الصلح والمدعى عليه يقر - فالصلح - جائز بما يجوز به البيع ، كان الصلح نقداً أو نسيئة . وإذا كان المدعى عليه ينكر فالصلح باطل ، وهما على أصل حقهما ويرجع المدعى عليه على دعواه والمعطي بما أعطى " (١) اهـ .

ومما احتج به الشافعية أيضاً على بطلان الصلح مع الإنكار - إضافة إلى حجية الاستصحاب في الدفع والاستحقاق - أن هذا الصلح فيه معاوضة على ما لم يثبت على المدعى عليه فتكون معاوضة على غير مقابل كما لو باع مال غيره (٢) . وأن هذا عقد معاوضة خلا أحد طرفيه عن العوض ، وهو باطل مثله مثل المصالحة على حد القذف . ولأن في هذه المصالحة إباحة مال المدعى عليه وهو محرم على المدعي وهو داخل في قوله عليه الصلاة والسلام : " والصلح بين المسلمين جائز إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً " ، وهذا الصلح قد أحل مال المدعى عليه بغير حق ، فهو غير جائز من هذه الجهة .

ولكن الجمهور - وهم أصحاب القول الثنائي في هذه المسألة - ردوا هذه الحجج بأن عقد البيع فيه نفس المعنى الذي احتج به

(١) الإمام الشافعي ، " الأم " ، ج ٣ ، ص ١٩٦

(٢) نقلاً عن " المغني " لابن قدامة ، ج ٤ ، ص ٥٢٧

الشافعية في بطلان هذا العقد ^(١) ، فإنه يحل لكل من الطرفين ما كان محرماً قبله ؛ وبأن الصلح لو أحل محرماً فهو الصلح الصحيح الجائز لأن الصلح الفاسد لا يحل محرماً " وإنما معناه ما يتوصل به إلى تناول المحرم مع بقاءه على تحريمه كما لو تصالحا على إحلال بضع محررم أو صالحه بخمر أو خنزير " ^(٢) ، وليس هذا من الصلح ، فلا يكون مما احتج به الشافعية في موضع النزاع .

القول الثاني : أنه جائز ، لما ذكر من أدلة في مقدمة هذا المطلب .

وهو قول الجمهور . جاء في المدونة الكبرى أن المصالحة مع الإنكار مثلها مثل المصالحة مع الإقرار ، وكلاهما جائز عند الإمام مالك ^(٣) . وهو أيضاً جائز عند الحنفية كما جاء في الهداية : " الصلح على ثلاثة أضرب : صلح مع إقرار و صلح مع سكوت - وهو ألا يقر المدعى عليه ولا ينكر - و صلح مع إنكار ، وكل ذلك جائز " ^(٤) اهـ . وكذا الحكم أيضاً عند الحنابلة . قال ابن قدامة في المغني : " وجملة ذلك أن الصلح على ^(٥) الإنكار جائز " ^(٦) .

ولكن الجمهور اشترطوا لصحة عقد الصلح مع الإنكار أن يكون المدعى عليه يعتقد أنه لا حق للمدعي فيما يطلبه ، وأن المدعي يعتقد أن له حقاً عنده ، فيكون إقدام المدعى عليه للصلح معه لدفع الضرر الذي قد يلحق به من جراء استدعائه للقضاء والمثول أمام القاضي أو لأن وقته ثمين جداً

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٥٢٨

(٢) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٥٢٨

(٣) سخنون ، " المدونة الكبرى " ، ج ٤ ، ص ٣٦٤

(٤) المرغيناتي في الهداية ضمن " فتح القدير " لأبن الهمام ، ٨ / ٤٠٥

(٥) وردت عبارة " الصلح على الإنكار في كتب الحنابلة وعبارة " الصلح مع الإنكار " في كتب

الحنفية ، ولعل الأقرب إلى الصواب هو الأخيرة لأن هذا هو أقرب إلى الحقيقة إذ أن المدعى عليه غير مقر .

(٦) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٥٢٩

ويتضرر بضياعه في المحاكمات ونحو ذلك فيكون ما يدفعه للمدعي من مال
لوقاية نفسه من هذه الأضرار ، والشرع لا يمنعه من ذلك .

وأما إذا كان أحد المتداعيين كاذباً - أي أنه يعلم أن
للمدعي حق أو يعلم المدعي أنه يطلب باطلاً - فالصلح باطل باطنا وصحيح في
الظاهر ، ولذلك قال الخرقي : " ... وإن كان يعلم ما عليه فجده فالصلح
باطل " (١) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٥٢٩

المطلب الخامس : في نكول المدعى عليه عن اليمين

المقدمة :

ذكر الترمذي في باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه^(١) في حديث عمر بن شعيب قول الرسول عليه الصلاة والسلام في خطبته " البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه " ، وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما^(٢) أن الرسول عليه الصلاة والسلام قضى أن اليمين على المدعى عليه . وذكر البخاري رحمه الله أيضاً في باب " اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود " ^(٣) نحواً من ذلك ، أورده في حديث الأشعث بن قيس في مخاصمته رجل من اليهود في أرض لهما عند الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يكن للأشعث بينة ، فطلب الرسول عليه الصلاة والسلام اليمين من اليهودي . وذكر ابن حجر أيضاً في رواية لابن عباس - ليست في الصحيحين^(٤) - قوله عليه الصلاة والسلام : " لو يعطي الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودمائهم ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر " ، وذكر أن إسناده حسن .

وخلاصة القول الذي عليه أهل العلم في هذه المسألة أن البينة في الدعاوي على المدعي واليمين على من أنكر ، وهي قاعدة تجري في الأموال دون الحدود عند فريق من أهل العلم ، كما قال ابن عابدين في حاشيته : " .. والحاصل أن المفتي به - في المذهب عند الحنفية - التحليف في الكل إلا في الحدود ومنها حد قذف ولعان " ^(٥) اهـ . وتجري في الأموال والحدود على

(١) المباركفوري ، " تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي " ، ٩٠٦ / ١٣٤٠

(٢) المرجع السابق ، ٩٠٦ / ١٣٤٠

(٣) متن الصحيح في " فتح الباري " ، ١٦٦٥

(٤) ابن حجر العسقلاني ، " فتح الباري " ، ١٦٦٥

(٥) ابن عابدين ، " حاشية رد المحتار " ، ج ٧ ، ص ٤٤١

العموم عند فريق آخر من أهل العلم ، " واستثنى مالك النكاح والطلاق والعنق والفدية " ، قاله ابن حجر في فتح الباري (١) ، أي لا تنطبق عليها هذه القاعدة كما قال الإمام مالك : " لا يجب في شيء منها اليمين حتى يقيم المدعي البينة ولو شاهداً واحداً " (٢) اهـ.

والمدعي هو من لا يجبر على الخصومة إذا تركها والمدعي عليه من يجبر على الخصومة (٣) . وقيل المدعي هو من يتمسك بغير الظاهر والمدعي عليه من يتمسك بالظاهر . وقيل أن المدعي عليه هو أقرب المتداعيين سبباً إلى العين ، وقيل غير ذلك .

وقد اختلف العلماء رحمهم الله في الحكم على المدعي عليه إذا نكل عن اليمين على أقوال :

القول الأول : إذا نكل المدعي عليه عن اليمين حكم عليه للمدعي .

وهو قول الحنفية والحنابلة . قال ابن الهمام في فتح القدير : " ثم إن حلف بريء وإن نكل ، والدعوى في المال ، ثبت به " (٤) اهـ . أي ثبت الحق على المدعي عليه - بنكوله - للمدعي ويقضى عليه بذلك . ولكن لا يستحلف المدعي عليه إلا إذا عجز المدعي عن البينة . قال ابن عابدين في حاشيته على رد المحتار أن : " .. اليمين إنما تجب عند عجز المدعي عن البينة " (٥) اهـ .

(١) ابن حجر الصقلاني ، " فتح الباري " ، ١٦٦٥ ،

(٢) المرجع السابق ، ١٦٦٥ ،

(٣) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٨ ، ص ١٥٣ ،

(٤) المرجع السابق ، ج ١٠ ، ص ٣٧٩ ،

(٥) ابن عابدين ، " حاشية رد المحتار " ، ج ٨ ، ص ٤

وقال الحنابلة مثل ذلك كما نقله عنهم ابن قدامة في المغني
حيث قال : " ... فإن كان مالاً أو المقصود منه المال فُضي عليه بنكوله ولم
ترد اليمين على المدعي نص عليه أحمد " (١) اهـ.

وحجة أصحاب هذا القول قول الرسول عليه الصلاة
والسلام : " ... البينة على المدعي واليمين على من أنكر " ، " فجعل
جنس اليمين في جنبة المدعي عليه كما جعل جنس البينة في جنبة المدعي " .
(٢)

واحتجوا أيضاً بأن الرسول عليه الصلاة والسلام في رواية
سعيد بن المسيب بدأ - في حكم القسامة - باليهود وجعل اليمين عليهم (٣) .
ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق ، وهو مذهب الحنفية في حجية
الاستصحاب ؛ وأن حاجة الولي إلى الاستحقاق ولهذا لا يستحق بيمينه المال
المبتذل (٤)

القول الثاني : أنه لا يُقضى على المدعي عليه بالنكول عن اليمين ...
وإنما ترد اليمين على المدعي .

وهو قول الشافعية والمالكية . قال الماوردي في الحاوي
: " إذا نكل المنكر عن اليمين لم يحكم عليه بالنكول حتى يحلف المدعي
فيستحق الدعوى بيمينه لا بنكول خصمه " (٥) اهـ . ونقل عن الشافعي رحمه

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٩ ، ص ٢٣٥

(٢) المرجع السابق ، ج ٩ ، ص ٢٣٦

(٣) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ١٠ ، ص ٣٧٥

(٤) المرجع السابق ، ج ١٠ ، ص ٣٧٤

(٥) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١٧ ، ص ١٤٠

الله قوله : " ليس النكول إقراراً من بالحق ولا بينة للمدعي فلا أقضي عليه به " (١) اهـ.

وقال القرافي في الذخيرة : " ... إذا استُحلف المطلوب - أي المدعى عليه - فنكل لم يُقضى للطالب - أي المدعي - حتى يرد اليمين عليه ... فإن نكل الطالب فلا شيء له " (٢) اهـ.

وحجتهم في ذلك أن الأصل براءة الذمة وهي مستصحية إلى وقت الخصومة ولا يحكم بشغلها إلا بإقرار أو بينة ، والنكول ليس منها . قال الماوردي في الحاوي أن الحقوق " تثبت بالإقرار أو البينة وليس النكول واحداً منها " (٣) اهـ.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى : " .. أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم " (٤) الآية ، أي بعد الامتناع من الإيمان الواجبة ، فدل على نقل الأيمان من جهة إلى جهة .

ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " المطلوب أولى باليمين من الطالب " (٥) الحديث . ووجه الدليل كما قاله الماوردي أن لفظ " أولى " مستعمل حقيقة في الإشتراك فيما يترجح أحدهما على الآخر ... فلو لم يكن للطالب حق في اليمين لما جعل المطلوب أولى منه ، فيكون أولى في الابتداء وينقل عند امتناعه في الانتهاء " (٦) اهـ.

(١) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٤٠

(٢) القرافي ، " الذخيرة " ، ج ١١ ، ص ٧٦

(٣) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١٧ ، ص ١٤٠

(٤) سورة المائدة ، آية رقم ١٠٨

(٥) الماوردي ، " الحاوي " ، ج ١٧ ، ص ١٤١

(٦) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٤١

ولأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ردت عليه اليمين
فحلف واستحق ؛ وعلى زيد بن ثابت فحلف .

وبأن عمر بن الخطاب رد اليمين على عثمان بن عفان في
نزاعه مع المقداد على مال . ولأن الرسول عليه الصلاة والسلام رد اليمين على
الأنصار في دعواهم على اليهود بقوله : " تحلفون وتستحقون دم صاحبكم " .
(١)

ولما روي عن نافع عن ابن عمر " أن النبي صلى الله
عليه وسلم رد اليمين على طالب الحق " . " وكل هذا " - يقول الشافعي رحمه
الله - " تحويل يمين من موضع قد نذبت فيه إلى الموضع الذي يخالفه " (٢)
اهـ . قال الماوردي : " وكل هذا مستفيض في الصحابة ولم يظهر فيهم
مخالف فثبت أنه إجماع " (٣) اهـ .

واحتجوا أيضاً من المعقول بأن " إثبات الحق لا يكون
بنفيه لأنه ضد موجبه ... كالإقرار لا يوجب إنكاراً كذلك الإنكار لا يوجب إقراراً
" (٤)

ولأن المدعى عليه إذا نكل عن اليمين ظهر صدق المدعى
وقوي جانبه فتشرع اليمين في حقه كالمدعى عليه قبل نكوله (٥)

ولأن المدعى عليه قد يلجأ إلى النكول لجهله بالحال أو
لورع فيه عن الحلف على ما لم يتحقق منه أو لمجرد الترفع عن اليمين وإن

(١) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٣٩

(٢) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٣٩

(٣) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٤٢

(٤) المرجع السابق ، ج ١٧ ، ص ١٤٢

(٥) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٩ ، ص ٢٣٥

كان عالماً بصدقه في إنكاره ، ولا يتعين بنكوله صدق المدعي ، فلا يجوز
الحكم عليه من غير دليل (١) .

(١) المرجع السابق ، ج ٩ ، ص ٢٣٥

المطلب السادس : في صيد الكلب المعلم

المقدمة :

الأصل في هذه المسألة هو قوله تعالى : " يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلموهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم .. " (١) الآية .

فاشترط العلماء رحمهم الله لحل أكل صيد الكلب - أو الجارحة أياً كانت كالبازي والصقر ونحوهما - أن يكون معلماً ، وفق ما جاء في نص الآية في قوله تعالى : " .. وما علمتم .. " . ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث عدي بن حاتم : " إذا أرسلت كلبك فاذا ذكر الله فإن أدركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه ، وإن أدركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك ، وإن وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئاً فإتماً أمسك على نفسه " (٢) الحديث . ووجه الاستدلال قوله عليه الصلاة والسلام : " .. ولم يأكل .. " ، إذ أن الكلب المعلم لا يأكل مما اصطاده ، وهو شرط من الشروط المجمع عليها في إباحة أكل صيد الجارحة .

في موضع النزاع :

وقد اختلف العلماء رحمهم الله - على قولين - فيما لو ثبت أنه معلم وقد اصطاد صيوداً لمالكة فيما مضى من الزمان ، ثم طرأ عليه أن أكل من آخر صيد له ، فهل يجوز أكل ما صاده من صيوده السابقة ..؟

(١) سورة المائدة ، آية رقم ٤

(٢) رواه البخاري ومسلم في باب الصيد

وفرض المسألة هنا أن ما صاده من قبل يكون مدخراً ومحفوظاً لم يؤكل بعد إلى حين موضع النزاع هذا وهو الصيد الحالي الأخير .

القول الأول : أنه لا يجوز أكل صيد الجارحة - وما قبلها من الصيد - إن أكل من صيده الحال ، حتى لو لم يأكل من صيوده السابقة .

وهو قول أبي حنيفة ، وقد خالفه فيه الصحابان . قال ابن الهمام في فتح القدير : " ولو أنه صاد صيوداً ولم يأكل منها ثم أكل من صيد ، لا يؤكل هذا الصيد .. لأنه علامة الجهل . وأما الصيد التي أخذها من قبل فتحرم عند أبي حنيفة ، وخالفه الصحابان " (١) اهـ .

القول الثاني : أن ما سبق وأن صاده من غير أكل منه فهو مباح ، ولا يجوز أكل الصيد الذي أكل منه فقط .

وهو قول الشافعية والحنابلة والمالكية .

في الأدلة والمناقشة :

احتج الحنفية بأن مجرد أكل الكلب مما صاده دليل على أنه غير معلم ابتداءً ، إذ لو كان معلماً لما أكل ، فإن ما يتعلمه المخلوق من مهن وعمل لا ينساه ، فثبت أنه غير معلم ، ولا يجوز أكل صيد جارحة جاهل . قال ابن الهمام : : " وله - أي عند أبي حنيفة - أنه - أي الأكل من الصيد -

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ١٠ ، ص ١١٨

أية جهله من الابتداء ، لأن الحرفة لا ينسى أصلها ، فإذا أكل تبين أنه كان ترك الأكل للشبع لا للعلم . " (١) اهـ.

واحتجوا أيضاً - الحنفية - بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عدي بن حاتم : " إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت الله تعالى فكل مما أمسك عليك إلا أن يأكل الكلب فإن أكل فلا تأكل منه فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه " (٢) الحديث ، متفق عليه . ووجه الإستشهاد قوله عليه الصلاة والسلام : " إنما أمسك على نفسه " ، وليس هذا من صفة الكلب المعلم ، فيحرم كل صيد صاده حالاً أو سابقاً .

واحتج الشافعية على إباحة أكل ما صاده من صيود سابقة بالاستصحاب حيث أن صيوده تلك لم يأكل منها ، وهو دليل على أنه معلم فأبيح الأكل منها وبقي حكم الإباحة مستصحباً إلى وقت آخر ما صاده وأكل منه فيحرم ما أكل منه دون ما لم يأكل منه . قال ابن قدامة رحمه الله : " ولنا عموم الآية - وهي قوله تعالى : " فكلوا مما أمسكن عليكم " ، ولأن اجتماع شروط التعليم حاصلة - فيما مضى من الصيود - فوجب الحكم به ولهذا حكمنا بحل صيده . فإذا وجد الأكل احتمال أن يكون لنسيان أو فرط جوع أو نسي التعليم فلا يترك ما ثبت يقيناً بالاحتمال " (٣) اهـ. وقال الزنجاني مثل ذلك في تخريج الفروع على الأصول (٤) .

(١) المرجع السابق ، ج ١٠ ، ص ١١٨

(٢) نقله ابن قدامة في " المغني " ، ج ٨ ، ص ٥٤٤

(٣) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٨ ، ص ٥٤٤

(٤) الزنجاني ، " تخريج الفروع على الأصول " ، ص ٨٠

المطلب السابع : في وقوع الطلاق بالإيلاء

المقدمة :

موضع الخلاف في هذه المسألة هو هل يقع هذا الطلاق رجعي أم بائن .؟ والإيلاء هو : " أن يحلف الزوج على ترك وطء زوجته أربعة أشهر فصاعداً " ، كما جاء تعريفه في فتح القدير^(١) ، لقوله تعالى : " للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر .. " الآية . فإن انقضت هذه المدة ولم يظأ وقع الطلاق من غير تلفظ من الزوج ولا حكم من القاضي عند الحنفية . وعند الشافعي بتفريق القاضي ، وليس هذا هو موضع الخلاف المطلوب بحثه هنا ، وإنما الخلاف المطلوب هو هل هذا الطلاق يقع بائناً أم رجعي ؟ وقد اختلفوا على قولين .

القول الأول : أن هذا الطلاق يقع بائناً - وهو قول الحنفية .

القول الثاني : أنه يقع رجعي ، وهو قول الشافعية .

في الأدلة :

استدل الحنفية على وقوع الطلاق في نهاية مدة الإيلاء بائناً بما ورد في الأثر أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت كانا يقولان في الإيلاء : " إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة واحدة وهي أحق بنفسها وتعتد عدة المطلقة " ^(٢) اهـ . قال ابن الهمام : " ولنا أنه ظلمها بمنع حقها فجازاه

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٤ ، ص ١٨٩

(٢) المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ١٩٣ - نقله ابن الهمام رواية عبد الرزاق عن معمر عن عطاء

الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة ، وهو المأثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم أجمعين " (١) اهـ.

واحتجوا أيضاً - الحنفية - بأن الإيلاء قد كان طلاقاً منجزاً في الجاهلية فجاء الشرع بتأجيله إلى انقضاء هذه المدة . وبأن القصد من إيقاع الطلاق هو رفع الظلم عن المرأة ، فإذا كان هذا الطلاق رجعي لم تملك نفسها بوقوعه وله أن يراجعها ، ويستمر الظلم ، وهو خلاف القصد من إيقاع الطلاق بالإيلاء .

واحتج الشافعية على وقوع هذا الطلاق رجعي بأن الأصل في الطلاق أن يكون رجعياً ، إلا ما ثبت بالنص على خلافه ، وليس في وقوعه بالإيلاء بئناً ثمة نص فبقي الحكم على ما هو عليه .

واحتجوا أيضاً بما رواه الدارقطني عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول : " إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة وهو أملك بردها ما دامت في عدتها " . قال ابن رشد في بداية المجتهد في ترجيح وقوع هذا الطلاق رجعياً : " لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشرع أن يحمل على أنه رجعي إلى أن يدل الدليل على أنه بائن " (٢) اهـ. وقال ابن قدامة في المغني : " أنه طلاق صادف مدخولاً بها من غير عوض ولا استيفاء عدد فكان رجعياً كالطلاق في غير الإيلاء " (٣) اهـ.

الخراساني . وروى أيضاً عبد الرزاق نحواً من ذلك عن علي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٤ ، ص ١٩٣

(٢) ابن رشد ، " بداية المجتهد " ، ج ٢ ، ص ١٠١

(٣) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٧ ، ص ٢٣١

الترجيح :

لعل الراجح هو ما ذهب إليه الحنفية إذ أن إيقاع هذا
الطلاق بآئنا يحقق المقصد منه ، وأما لو كان رجعيّاً فلا تملك المرأة نفسها
فببقي الظلم واقعاً عليها ولم يتحقق المقصد من الطلاق والله أعلم .

المطلب الثامن : في ميراث المفقود

المقدمة :

المفقود المراد به في هذه المسألة هو من غاب عن أهله وانقطعت عنه أخباره سواء كانت غيبته في سفر يغلب عليه السلامة أو المهلكة . قال ابن حزم رحمه الله في المحلى : " ... فأما من المفقود ..؟ فإن كل من روي عنه في هذا شيء لم يفرق بين أحوال الفقد ، وهم : عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر . ومن التابعين الحسن والنخعي وعطاء والزهري ومكحول والشعبي وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وقتادة والثوري والأوزاعي والليث وأبو حنيفة والشافعي واصحابهم " (١) اهـ .

ولكن ابن قدامة رحمه الله ذكر في المعني أن من العلماء من فرق في الحكم في حق المفقود فيما إذا كانت غيبته يغلب عليها السلامة " كسفر للتجارة في غير مهلكة وطلب العلم والسياسة أو أن تكون غيبته ظاهرها الهلاك ... كأن ينكسر بهم مركب فيغرق بعض رفقه " (٢) . وبسبب هذا الإختلاف في تعريف المفقود اختلفت أحكام ميراثه وتوريثه وأحكام زوجيته من البقاء أو الإنتها . وأوجه الخلاف التي تحت البحث هنا مختصة بميراثه وتوريثه فقط .

(١) ابن حزم ، " المحلى " ، ج ٩ ، ص ٣٢٤

(٢) ابن قدامة ، " المعني " ، ج ٧ ، ص ٤٨٨

الوجه الأول : في توزيع تركته

أولاً : عند الجمهور :

لقد ذهب الحنفية والشافعية والمالكية إلى أن مال المفقود لا يوزع على ورثته حتى يتبين موته ببينة أو يحكم القاضي به بعد مضي تسعون عاماً من مولده ، وقيل أكثر وقيل أقل وقيل بموت أقرانه من بلده .

قال ابن الهمام في فتح القدير : " إذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم أحي هو أم ميت نصب القاضي من يحفظ ماله ... وإذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته ويقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت . ومن مات قبل ذلك لم يرث منه . " (١) اهـ.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله في الأم أن المرء " لا يكون موروثاً أبداً حتى يموت ... ولا يقسم ماله حتى يعلم يقين وفاته " (٢) اهـ. وقال المالكية مثل قول الحنفية والشافعية (٣) .

ثانياً : عند الحنابلة :

وقال الحنابلة إن كانت غيبته في مهلكة فينظر أربعة أعوام ثم توزع تركته . وإن كانت الغيبة ظاهرها السلامة فالقول ما ذهب إليه الجمهور (٤) . قال البهوتي (٥) في كشاف القناع : " من انقطع خبره لغيبة

(١) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٦ ، ص ١٤١-١٤٩

(٢) الإمام الشافعي ، " الأم " ، ج ٤ ، ص ٤-٥

(٣) الدسوقي ، " حاشية الدسوقي " ، ج ٤ ، ص ٤٧٧

(٤) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٧ ، ص ٤٩٨

(٥) هو منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن الشهير بالبهوتي نسبة إلى بهوت إحدى قرى مصر ، كان شيخ الحنابلة في عصره بمصر . ولد سنة ١٠٠٠ هـ . بمصر وتوفي بها سنة ١٠٥١ هـ .

ظاهاها السلامة ... انتظر به تمامة تسعين سنة منذ ولد ... وإن كان غالبها الهلاك ... انتظر تمام أربع سنين منذ فقد ، فإن لم يعلم خبره قسم ماله " (١)أهـ.

وقال ابن قدامة في المغني أن من كانت غيبته ظاهاها السلامة فلا تزول زوجيته حتى يثبت موته . وإن كانت ظاهاها الهلاك فتتربص زوجته أكثر مدة الحمل أربع سنين ثم تعتد للوفاة ، " ويقسم مال المفقود في الوقت الذي تؤمر زوجته بعدة الوفاة فيه " (٢)

في الأدلة والمناقشة :

حجة الجمهور في الإبقاء على ماله دون توزيع هي استصحاب الحال في حياته قبل فقده وهو اليقين الذي لا يزول بالشك ، ولأن الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه حتى يرد ما يغيره . ومظنه الهلاك التي استند إليها الحنابلة في تعجيل توزيع التركة لا تزال يقين حياته ، وليست هي مما يعتبره الجمهور مغيراً لهذا الحكم . وإن كانت الزوجية تزول عند الجمهور بعد مضي أربعة أعوام - كما هو الحال عند الحنابلة - ولكن هذا دليله اجماع الصحابة ، ولما يلحق المرأة من ضرر في الإنتظار وفقد النكاح ، بخلاف التركة إذ ليس في حبس توزيعها من الضرر على الورثة ما يلحق المرأة من غياب الزوج .

وحجة الحنابلة في تعجيل التوزيع هي : " أن من اعتدت زوجته للوفاة قسم ماله كمن قامت البينة بموته . وما أجمع عليه الصحابة

من أشهر مصنفاة كشف القناع شرح الإفتاح وشرح منتهى الإرادات وشرح راد المستنقع

للحجاوي وهو الروض المربع . الأعلام (٢٦/٨) .

(١) البهوتي ، " كشف القناع " ، ج ٤ ، ص ٦٥

(٢) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٧ ، ص ٩٨

يقاس عليه ما كان في معناه . وتأخير القسمة ضرر بالورثة وتعطيل لمنافع المال وربما تلف أو قلت قيمته فهو في معنى الضرر بتأخير التزويج " (١) اهـ .
الوجه الثاني : في توريثه من غيره

في هذا الشق من المسألة انفرد الحنفية بعدم توريثه من غيره ، وذلك لأن " بقاءه حياً في ذلك الوقت - إنما يكون - باستصحاب الحال ، وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق - بل في دفع الاستحقاق عليه " (٢) ، كما قال ابن الهمام في فتح القدير . " ولذا - يقول البابر في شرح الهداية - جعلناه حياً في حق نفسه فلا يورث ماله في حال فقده - وجعلناه - ميتاً في حق غيره فلا يرث هو من غيره " (٣) اهـ .

وذهب الجمهور من الحنابلة (٤) والشافعية (٥) والمالكية (٦) إلى أنه يرث من غيره حال فقده ، ويفترض في حسابات التوزيع استصحاب حياته فيكون لباقي الورثة أقل الحظين بين حياة المفقود وموته . قال البهوتي في كشف القناع : " وإن مات مورثه - أي من يرثه المفقود - في مدة التربص - في حالتي السلامة أو الهلاك - أخذ كل وارث - من تركه المتوفى - اليقين ووقف الباقي حتى يتبين أمره أو تمضي مدة الانتظار " (٧) اهـ .

وحجة الشافعية ومن معهم في ذلك أن الاستصحاب يصلح أن يكون حجة في الاستحقاق له والاستحقاق عليه (٨) .

(١) المرجع السابق ، ج ٧ ، ص ٩٨ ؛

(٢) ابن الهمام ، " فتح القدير " ، ج ٦ ، ص ١٤٩ ؛

(٣) البابر في شرح الهداية " فتح القدير " ، ج ٦ ، ص ١٤٩ ؛

(٤) البهوتي ، " كشف القناع " ، ج ٤ ، ص ٦٦ ؛

(٥) الإمام الشافعي ، " الأم " ، ج ٤ ، ص ٥ ؛

(٦) الدسوقي ، " حاشية الدسوقي " ، ج ٤ ، ص ٧٧ ؛

(٧) البهوتي ، " كشف القناع " ، ج ٤ ، ص ٦٦ ؛ انظر أيضاً مختصر ابن الحاجب ٢١٧ ؛ مفتاح

الوصول للتمساتي ١٨٤ ؛ الإبهاج للسبكي ١١١/٣ ؛ والمحل على جمع الجوامع ٢٨٥/٢

(٨) الإبهاج للسبكي ١١١/٣ ؛ المحل على جمع الجوامع ٢٨٥/٢

المبحث الثالث

في المسكوت عنه من المعاملات ، وتحتة مقدمة و ثلاثة مطالب

المطلب الأول : في عقد بيع الوفاء

المطلب الثاني : في عقد التأجير المنتهي بالتمليك

المطلب الثالث : في عقد تأجير البترول

المقدمة :

علاقة هذا المبحث بموضوع الرسالة أنه يتناول ما استجد في حياة الناس من صيغ للعقود والمعاملات التي لم تكن معروفة في عهد التشريع وسكت عنها المشرع واحتاج الناس اليها لما استجد في حياتهم من متطلبات ومصالح ، وفي هذا موطن للتفريع على ما تقرر عند الجمهور من الأصوليين أن الأصل في المعاملات بين الناس الإباحة وأنه لا يحظر منها إلا ما حظره الشرع . وقد ذكر ابن تيمية في هذا الموضوع أن الأصل في عادات الناس - وهي ما جانب العبادة - الأصل فيها عدم الحظر " فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى " (١) اهـ.

(١) ابن تيمية ، " مجموع الفتاوى " ، ج ٢٩ ، ص ١٦-١٧

المطلب الأول : في عقد بيع الوفاء

المقدمة :

عقد بيع الوفاء ليس هو من العقود المعروفة في عهد التشريع ولا ما بعده من العصور إلى القرن الخامس الهجري حيث ظهرت حاجة الناس إليه في أرض الري وبلخ وخوارزم وسمرقند وغيرها من هذه البلدان ، فتكلم فيه الفقهاء (١)

وصورته كما ذكرها الحصكفي (٢) في رد المحتار هي : " أن يبيعه العين بألف - مثلاً - على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين " (٣) اهـ.

وقد سمي الشافعية هذا العقد " بالرهن المعاد " ، ويسمى في مصر " بيع الأمانة " ، وفي الشام " بيع الإطاعة " (٤) . وتماثل صورته بالتمثيل لما يحدث أحياناً في مناطق الحرمين الشريفين كأن يبتاع الدار بجوار الحرم بيع وفاء فيقبض البائع الثمن ويقبض المشتري المبيع ، ثم يعمل صاحب الدار باستثمارها خلال الموسم - أو المواسم حسب ما اتفقا عليه من الأجل - ويعمل البائع في استثمار الثمن في التجارة ونحوها . فهذا يحقق أرباحاً من تجارته بالثمن وذاك يحقق أرباحاً من تأجير المبنى خلال المواسم ، ثم بعد انقضاء الأجل يعيد الثمن للمشتري ويسترجع المبيع .

(١) ابن عابدين ، " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٨٠ ؛ الطحطاوي ، " حاشية الطحطاوي " ، ج ٣ ، ص ١٤٣١٤٣

(٢) هو محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي ، مفتي الحنفية في الشام حيث ولد سنة ١٠٢٥هـ . بدمشق وتوفي بها سنة ١٠٨٨هـ . من أشهر مؤلفاته الدر المختار في شرح تنوير الأبصار في فقه الحنفية والدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر . عن الأعلام للزركلي (١٨٨/٧) ؛ الفتح المبين (١٠٣/٣) .

(٣) الحصكفي ، متن رد المحتار في " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٦

(٤) ابن عابدين ، " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٦

وبموجب هذا العقد يجوز التصرف في المبيع بالاستثمار واستيفاء المنافع منه وتملك غلاته والانتفاع به بكل وجه دون البيع أو ما في معناه من الهبة ونحوها . ثم يكون إرجاع المبيع لازماً عند استرداده للثمن . كما يجوز للبائع التصرف بالثمن في التجارة أو قضاء حوائجه ونحو ذلك ، ويكون نماء هذا المال ملكاً له وينتفع بالمال وعوائده بكل وجه حتى انقضاء المدة وحلول الأجل المتفق عليه بينهما في رفع العقد .

والخيار بموجب هذا العقد على ما وصفه الحصكفي لا يكون إلا للبائع ، ولا خيار للمشتري ، ذلك لأن أغلب ما كانت تجري عليه هذه العقود بين الناس أن يكون الثمن أقل من قيمة المبيع الحقيقية بكثير ، فيكون الحظ أوفر للمشتري فيرغب في مضي العقد على البتات إذا جاوز المدة . ولكن هذه الحالة خاضعة لما يتفقا عليه من الشروط وهي إحدى صور بيع الوفاء ، فلو لم يشترطاً لكان هذا العقد لازماً من الطرفين ، عند من أجازاه كما سيأتي بيانه .

في أقوال العلماء :

اختلف العلماء في حكم هذا العقد من المتقدمين منذ نشوء صورته في القرن الخامس الهجري ومن المتأخرين ، حتى أنه قد نوقش واختلف فيه من قبل مجمع الفقه الإسلامي المعاصر . وأكثر ما وقع فيه الخلاف في اعتبار صورته وفي علل إلحاقه بما هو معروف لدى العلماء من العقود التقليدية مثل الرهن والبيع الفاسد أو نحو ذلك من العقود التي تتصف بما في هذا العقد من صفات .

فألحقه البعض بالرهن لأنه أقرب إليه من البيع إذا ما نُظر إلى المقاصد منه وهو التوثيق لسداد الدين ، إذا اعتبر الثمن أنما المراد منه أن يكون ديناً . ولكنه يخالف الرهن من جهة أن الرهن عقد جائز من أحد الطرفين لأزم من الآخر ، بينما عقد الوفاء على صورته التي ذكرها الفقهاء يكون عقداً لازماً من الطرفين ويجوز التقاضي فيه لدى المحاكم من جهة رفع العقد أو الإقالة . كما أن الرهن لا يجوز الانتفاع به بالتأجير ولا تملك غلاته - إلا فيما ذكر من المحلوب والمركوب (١) - بخلاف هذا العقد فإنه يجوز فيه كل ذلك .

ثم إن المرتهن غير ضامن للرهن إذا تلف بخلاف هذا العقد فإن كل طرف ضامن لما في يده .

وألحقه البعض الآخر بعقد البيع الفاسد ، أو قضى فيه بصحة العقد وبطلان الشرط ، إذ أن أكبر آفته هو الشرط المخالف لمقتضى عقد البيع الصحيح وهو تمام ملك التصرف في المبيع بالبيع أو الهبة ونحو ذلك . وهذا من حجج القائلين بعدم جواز هذا العقد .

وأجازته آخرون إذا تواطء الطرفان فيه على الإقالة أو الفسخ قبل العقد ولم يذكره فيه (٢) ، فلا يكون في هذه الحالة لازماً ولا يجوز التقاضي فيه لكونه عرياً عن الشرط المخالف لمقتضى العقد في صلبه . وما دام كذلك فليس له فائدة لأي من الطرفين إلا من الارتفاق والتراضي .

وأجازته البعض الآخر إذا تواعدا على الفسخ بعد مضي العقد ، فيكون خارجاً عنه ، ولكنه يكون في هذه الحالة في موضع خلاف من جهة أن الوفاء بالعهد أو الوعد هل هو أمر لازم قضاءً أو هو من باب الارتفاق والاحسان والديانة ..؟

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٤٢٦

(٢) الطحطاوي ، " حاشية الطحطاوي " ، ج ٣ ، ص ١٤٣

قال ابن قودر في تكملة فتح القدير أن من الحق هذا العقد بالبيع الفاسد " يجعله كبيع المكره حتى ينقض بيع المشتري من غيره ، لأن الفساد لفوات الرضا ؛ ومنهم من جعله رهناً لقصد المتعاقدين ؛ ومنهم من جعله بيعاً باطلاً اعتباراً بالهازل - لأنهما تكلمتا بلفظ البيع وليس قصدهما ومشايخ سمرقند رحمهم الله جعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض الأحكام على ما هو المعتاد للحاجة إليه " (١) اهـ.

والخلاصة أن عقد بيع الوفاء عقد مركب من عقود شتى ، حتى قال عنه ابن عابدين أنه مثل الزرافة أخذت أوصافاً من الإبل - في قصر الآذان - والنمور - في تماوج اللون - ومن البقر - في سعة العيون (٢)

وقول ابن قودر في التكملة هنا أن مشايخ سمرقند جعلوه " بيعاً جائزاً مفيداً بعض الأحكام " (٣) فيه تصريح بجواز هذا العقد لدى المتأخرين من فقهاء سمرقند . كما صرح الحصكفي بذلك أيضاً في رد المحتار حيث قال : " ثم إن ذكرنا الفسخ فيه - أي في العقد - أو قبله أو زعماء فيه لازم كان بيعاً فاسداً ؛ ولو بعده - أي لو ذكرنا الفسخ بعد العقد - على وجه الميعاد جاز ولزم الوفاء به ، لأن المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس ، وهو الصحيح " (٤) اهـ.

وهذا القول بالجواز على هذه الهيئة إنما هو عند متأخري الحنفية من علماء سمرقند كما تقدم ، ولكنه يخالف الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الشرط عنده لو ذكر بعد العقد ألحق به (٥) ، كما ورد ذكره في الظهيرية .

(١) ابن قودر في تكملة " فتح القدير " ، ج ٩ ، ص ٢٣٦

(٢) ابن عابدين ، " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٧

(٣) ابن قودر ، تكملة " فتح القدير " ، ج ٩ ، ص ٢٣٦

(٤) الحصكفي ، متن رد المحتار في " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٦

(٥) ابن عابدين ، " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٧

في الأدلة ومناقشتها :

إذا ما نظر إلى هذا العقد على أنه عقد جديد لا مثيل له فيما مضى قبل استحداثه بين الناس من العقود التي جرت فيها أحكام الشارع فإنه لا يتوقع الظفر بكثير من الأدلة المعتادة من نصوص الكتاب أو السنة أو القياس عليها لأي من الفرق المختلفة فيه . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن فرض المسألة هنا أن هذا العقد يندرج تحت العقود التي سكت عنها الشارع . وغاية ما يمكن الحصول عليه من الاستدلالات هو ربما شيء من الدلالة العقلية من الحاقه بهذا أو ذاك من الأشباه والنظائر أو الوصول إلى الحكم من باب الاستحسان أو العرف العام أو الخاص أو حكم الأصل مع عدم المعارض الشرعي واستصحابه إلى زمن هذا العقد .

في أدلة القائلين بالجواز :

أولاً : أن الأصل في المعاملات الإباحة .

وقد تناول ابن تيمية رحمه الله طرفاً من هذا الدليل في معرض الاستدلال على أن الأصل في عادات الناس ومعاملاتهم التي لا تحمل معنى القربة إلى الله أنه على الإباحة " فلا يحظر منها إلا ما حرمه - الله - " (1) كما قال في مجموع الفتاوى ، وأن العهود يجب الوفاء بها إذا لم تكن محرمة ؛ وأن الأصل في العقود رضى المتعاقدين ويوجبه ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد ، لقوله تعالى " ... إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم " الآية ؛ وأن الفقهاء عامتهم قد صححوا العقود التي لا يُعلم تحليلها ولا

(1) ابن تيمية ، " مجموع الفتاوى الكبرى " ، ج ٢٩ ، ص ١٦-١٧

تحریمها ؛ وأن الأصل في العقود الإباحة (١) . وقد كان هذا الاستدلال من باب أن الأصل في معاملات الناس على الإجمال الإباحة وليس في معرض الاستشهاد على جواز هذا العقد مدار البحث .

ثانياً : دليل العرف

قال الزيلي رحمه الله في تبیین الحقائق أن مشايخ سمرقند جعلوا هذا البيع مفيداً بعض أحكامه " وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع لحاجة الناس اليه ولتعامله فيه ، والقواعد قد تترك بالتعامل " (٢) اهـ . ونسب الزيلي هذا القول إلى بعض أئمة سمرقند ذكر منهم النسفي والماتريدي ؛ ونسبه البابر تي إلى ابن قودر في تكملة فتح القدير (٣)

وعرض هذا الاستدلال بأن العرف الذي جرى به هذا التعامل إنما هو عرف خاص ببلاد خوارزم وبلخ ، والعرف المصطلح عليه للتحكيم إنما هو العرف العام . غير أن هذا الاعتراض مدفوع بعموم لفظ العرف الوارد في قوله تعالى : " واحكم بالعرف " الآية .

ثالثاً : بعمومات الشريعة في لزوم الوفاء بالعهود

ومثاله قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود .. " الآية . وقول الرسول عليه الصلاة والسلام " العدة دين " ، الحديث .

(١) المرجع السابق ، ج ٢٩ ، ص ١٣٤-١٥٠

(٢) الزيلي ، " تبیین الحقائق " ، ج ٥ ، ص ١٨٤

(٣) البابر تي في شرحه على الهداية في " فتح القدير " ، ج ٩ ، ص ٢٣٦

قال الزيلعي أن المتعاقدين " ... إذا ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط - أي شرط عدم التصرف في المبيع وشرط الإقالة بعد الأمد المتفق عليه - على الوجه المعتاد جاز البيع ويلزمه الوفاء بالميعاد لأن المواعيد قد تكون لازمة . قال عليه الصلاة والسلام : " العدة دين " . فيجعل هذا الميعاد لازماً لحاجة الناس إليه " (١) اهـ .

وقال الحصكفي في رد المحتار أن هذا العقد إن كان " بلفظ البيع لم يكن رهناً ثم إن ذكراً فسحاً فيه - أي في العقد - أو قبله ... كان بيعاً فاسداً ، ولو بعده على وجه الميعاد جاز ولزم الوفاء به ... لأن المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس ، وهو الصحيح " (٢) اهـ . وقال ابن عابدين أيضاً نحواً من ذلك في حاشيته على المتن (٣) .

وخلاصة حجج القائلين بجواز هذا العقد العرف - مع عدم المانع الشرعي - وعمومات الشريعة في وجوب الوفاء بالعهود . وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله في هذا الباب أيضاً ما ورد من أحاديث في ذم الذي إذا وعد أخلف (٤)

ولكن الذي يعارض به هذا الإستدلال على وجوب الوفاء بالوعود من الآيات والأحاديث أن عدم الوفاء قد يلحق بالمخلف نماً عند الله وعند الناس ، ولكن لا يدخل هذا في التقاضي والخصومة بين الناس في هذه الدنيا ، فإن البائع إذا باع وقبض الثمن لا يوجب العهد والوعد من المشتري رد المبيع عند التقاضي . وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا " ، وهو نص في موضع النزاع .

(١) الزيلعي ، " تبیین الحقائق " ، ج ٥ ، ص ١٨٤

(٢) الحصكفي ، رد المحتار في " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٦

(٣) ابن عابدين ، " حاشية ابن عابدين " ، ج ٥ ، ص ٢٧٧

(٤) ابن تيمية ، " مجموع الفتاوى الكبرى " ، ج ٢٩ ، ص ١٣٥

رابعاً : من الأثر

ذكر ابن تيمية رحمه الله في فتاواه (١) عدداً من الأدلة على جواز اشتراط ما ينافي مقتضى العقد - مما فيه مصلحة للمبيع ذاته - ولزوم الوفاء بذلك ، وهو مما توسع فيه الإمام أحمد رحمه الله أكثر من غيره من الأئمة . فذكر منها ما ورد في حديث أم سلمة رضي الله عنها أنها اعتقت سفينة (٢) واشترطت عليه أن يخدم الرسول عليه الصلاة والسلام ما عاش . ومنها ما اشترطته زينب زوجة عبد الله بن مسعود وقد باعته أمة لها على الا يبيعهما وله أن يردها على زينب بنفس الثمن (٣) . ومنها أن عثمان بن عفان رضي الله عنه اشترى داراً من صهيب رضي الله عنه وشرط عليه صهيب أن يجعلها وقفاً عليه وعلى ابنائه من بعده (٤) .

ووجه الاستدلال من هذه الوقائع التي سردها ابن تيمية رحمه الله أنه يجوز استثناء بعض التصرفات بالشروط مما هو معتبر مخالف لمقتضى العقد ويكون العقد صحيحاً والشروط صحيح . وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله أن الإمام أحمد رحمه الله يصحح هذه الشروط وهذه العقود استناداً إلى حديث بريرة في اشتراط عائشة رضي الله عنها الولاء .

ولعل الاستدلال بالوقائع المذكورة على العقد مدار البحث أقوى من حديث بريرة لكون هذه الأحداث أقرب في الهيئة والصفة لبيع الوفاء من قصة بريرة ، لاسيما وأن قصة زينب زوجة عبدالله بن مسعود قد أقرها عمر بن الخطاب من غير معارض من الصحابة فكان اشبه بالإجماع .

(١) ابن تيمية ، " مجموع الفتاوى الكبرى " ، ج ٢٩ ، ص ١٦-١٧

(٢) المرجع السابق ، ج ٢٩ ، ص ١٣٤

(٣) المرجع السابق ، ج ٢٩ ، ص ١٣٦

(٤) المرجع السابق ، ج ٢٩ ، ص ١٣٧

غير أن هذا الدليل يعوزه الجمع بما هو معارض له وأقوى منه من الأدلة المشهورة على بنات البيع الصحيح إذا استوفى شروطه ، لاسيما وأن قصة الدار التي ابتاعها عثمان من صهيب وقصة جارية زينب لا يلزم فيهما أن يعود الشرط على المبيع بالنفع ، كما شرط الإمام أحمد لتصحيح الشرط والعقد .

خامساً : بالتخريج على خيار الشرط

ذكر ابن تيمية رحمه الله أن خيار الشرط عند الإمام أحمد جائز مطلقاً لأكثر من ثلاثة أيام ^(١) ، وذكر ابن القيم أيضاً مثل ذلك في اعلام الموقعين ^(٢) ، كما جاء في مختصر الخرقى : " والخيار يجوز أكثر من ثلاث " ، وقال ابن قدامة في الشرح : " ويجوز اشتراط الخيار ما يتفقان عليه من المدة المعلومة قلت مدته أو كثرت " ^(٣) اهـ.

فإذا جاز اشتراط الخيار لأكثر من ثلاثة أيام جاز جعل المدة إلى سنة أو نحو ذلك ، فيكون العقد في مثال بيع الوفاء في هذه الحالة تحت قاعدة الخراج بالضمان ؛ فإن مالك العمارة في هذا المثال في هذا العقد يكون له خراجها وعليه ضماناتها لو تلفت . وكذا قابض الثمن يكون نماؤه له وضمان رده على البائع عليه ، وهذا يجوز فيه التقاضي .

غير أن الإمام أحمد رحمه الله أبطل هذا العقد إذا بيت المتعاقدان النية على هذا الترتيب لاختلاف المقاصد ، فيورث هذا عند الحنابلة إشكالاً . وعند غيره من المذاهب الأخرى لا يصح خيار الشرط لأكثر من ثلاثة

(١) ابن تيمية ، " مجموع الفتاوى الكبرى " ، ج ٢٩ ، ص ١٣٣

(٢) ابن القيم ، " إعلام الموقعين " ، ج ٤ ، ص ٢٢

(٣) ابن قدامة ، " المقني " ، ج ٣ ، ص ٥٨٥

أيام ، فيمتنع هذا العقد عن الجواز بالمنظور الفقهي في القدر المتعلق بالإلزام .
أما من حيث الإجازة في حدود التراضي فيما بينهما والوفاء من باب حسن
المعاملة والاحسان فيبقى هذا على قاعدة أن الأصل في العقود الإباحة .

ثانياً : في أدلة القائلين بعدم الجواز

أولاً : مخالفة الشرط لمقتضى العقد

احتج القائلون ببطان هذا العقد بأن اشتراط عدم التصرف
في المبيع بالبيع ونحوه من الهبة والمعاوضة مخالف لمقتضى العقد ، فهو
باطل من هذه الجهة ، أو هو صحيح - على قول - والشرط باطل ، فلا يكون
لازماً ولا عبرة له عند التقاضي والخصومة ، إذ أن اللزوم الأصل فيه أن يكون
من جهة الشرع .

وأجيب عن هذا بأن الشروط عند فريق من أهل العلم لا
تبطل العقود ما لم تكن محرمة لذاتها ، لقوله عليه الصلاة والسلام " المسلمون
عند شروطهم " الحديث ؛ ولحديث أم سلمة المتقدم في اعتاقها سفينة ؛ ولحديث
عبد الله بن مسعود في شراء أمة زينب زوجته واشتراتها ألا يبيعهها ، وغير
ذلك .

ثانياً : إن هذا العقد أشبه باللغو والهزل .

فهو باطل من هذه الجهة أيضاً ، ذلك لأن المتعاقدين
يتعاقدان بلفظ البيع وهو خلاف مقصدهما .

وأجيب عن هذا بأن العبرة - في قول الجمهور من العلماء

- في العقود بالألفاظ والمباني .

ثالثاً : أن فيه تحايل على الربا

وذلك من جهة أن الثمن في هذا العقد إذا كان حقيقة قرضاً

بالمنظور الفقهي فإن المنافع التي يجنيها المقرض - وهو المشتري هنا - من

المبيع بتأجيريه مثلاً ونحو ذلك تكون من باب الربا على قاعدة كل قرض جر

نفعاً فهو ربا . وهذا ما اعترض به المانعون من جواز هذا العقد عند ظهوره

في القرن الخامس الهجري ، وهو أيضاً ما اعترض به المعاصرون من الفقهاء

كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بتاريخ ٧-١٢/١١/١٤١٢هـ.

المطلب الثاني : عقد الإيجار المنتهي بالتمليك

المقدمة :

هذه الصيغة الواردة هنا في عنوان هذا المطلب وهي " عقد الإيجار المنتهي بالتمليك " إنما سيقّت - تجاوزاً - على ما هي عليه في التداول بها بين الناس للدلالة على ما اصطّلحوا عليه من معاني خلاصتها أن هذا التعامل يبدأ بين الطرفين بعقد إيجار للعين - وهي غالباً ما تكون في مجال السيارات - ثم بعد انتهاءه يليه عقد آخر يبرم ابتداءً بين الطرفين لنقل الملكية ، وهو عقد البيع .

ولا تكاد العبارة تستقيم على حال إذا ما نظر إليها بالمنظور الفقهي لبعث تصور اندماج عقدين في عقد واحد أحدهما منجزاً وهو عقد الإيجار والآخر معلقاً على وعد مشروط بتمام الأول وهو التأجير ؛ لاسيما وأن عقد البيع شرط الصحة في صيغته أن تكون في الماضي ، فيقول البائع بعتك ويقول المشتري اشتريت . ولا تستقيم مثل هذه العبارات فيما يستقبل من الزمان عند نهاية العقد المنجز وهو عقد الإيجار . ولذلك أُطلق عليه عدة مسميات توحى بالمعنى المقصود من هذا التعامل مثل " عقد الإيجار الساتر للبيع " ، و " عقد البيع الإيجاري " ، و " عقد الإيجار المملك " ، إلى غير ذلك من المسميات .

والمقصد الحقيقي في استحداث هذا العقد ليس هو التأجير وإنما هو البيع بالتقسيط . ولكن لما كان كثير من المشترين - بعد نقل ملكية العين إليهم - لا يوفون بسداد ما عليهم من أقساط ، مما تسبب في ضياع كثير من حقوق البائعين ، لجأ هؤلاء البائعون إلى إبقاء الملك في أيديهم ليتسنى لهم استعادة العين في حال التخلف عن السداد .

في صور هذا العقد :

الصورة الأولى :

وهي أبسط الصور ، ومثالها أن يقول المؤجر - أو البائع حقيقة - : أجرتك هذه السيارة بإيجار شهري قدره ١٢٠٠ ريال لمدة ٤٢ شهراً ، وإذا أتممت سدادها بانتظام أملكك السيارة لقاء ما دفعته من إيجارات خلال هذه الفترة بلا زيادة عليها . فيقبل المسأجر - أو المشتري حقيقة - هذا العقد ، والمفهوم لدى الطرفين أن مدة العقد ليست شهراً وإنما هي ٤٢ شهراً ، والسداد على أقساط شهرية ، ولذلك لو تخلف المستأجر عن المضي في العقد إلى نهايته فإنه يترتب على هذا التخلف شرط جزائي مالي في ذمته ، بالإضافة إلى إعادة العين إلى المالك .

الصورة الثانية :

ومثالها أن يقول المؤجر للمستأجر : أجرتك هذه السيارة بإيجار شهري قدره ١٠٠٠ ريال لمدة ٤٢ شهراً ، وإذا أتممت سدادها بانتظام أبيعك السيارة بثمن قدره ١٠٠٠٠ ريال .

وفي هذه الصورة يكون القسط الشهري عادة أقل من مثيله في الصورة الأولى ، ذلك لأن القسط الشهري هنا لا يدخل فيه كامل الجزء من الثمن الحقيقي للسيارة ، وتتجمع هذه الأجزاء لتكوّن تمام ثمن العين - مؤجلاً - في عقد البيع .

الصورة الثالثة :

وهي مثل الصورة الثانية غير أن المستأجر يكون له الخيار في نهاية العقد في تمديد فترة الإيجار أو إعادة العين إلى صاحبها أو شرائها بسعر السوق .

ويكتنف هذين العقدین مسائل فقهية ، منها :

مسألة إيقاع عقدین صفقة واحدة :

مما تقدم من صور العقد يبدو أنه يشبه ما تكلم عنه الفقهاء من إيقاع عقدین صفقة واحدة ، كأن يشتري الثوب من الخياط بشرط أن يخيطه له لقاء مبلغ إجمالي معلوم يدخل فيه قيمه القماش وأجرة الخياط ، وهو مما أجازته الحنابلة والمالكية^(١) ، غير أن هذا المثال يختلف عما نحن فيه من العقد مدار البحث لأن في مسألة العقدین صفقة واحدة يكون عقد البيع فيها مقدماً في الزمن عن التأجير ومنجزاً وبتاً وليس معلقاً على وعد بشرط ، وكل هذا خلاف عقد التأجير المنتهي بالتمليك ، فلا يصح القياس عليه للفارق .

وصورة أخرى من صور اجتماع عقدین في صفقة واحدة مما أجازها الفقهاء ما ذكره الشربيني في معنى المحتاج كأن يقول : " ... أجرتك داري شهراً ، وبعثك ثوبي هذا بدينار .. " . قال الشربيني في هذين العقدین : " .. صحا في الأظهر ويوزع المسمى على قيمتهما .. " ^(٢) اهـ . وهذه الصورة أيضاً تختلف عن العقد مدار البحث لأن في هذه المسألة عقدین

(١) الدسوقي ، " الشرح الكبير " ، ج ٤ ، ص ٥

(٢) الشربيني ، " معنى المحتاج " ، ج ٢ ، ص ٤١

صفقة واحدة ولكن في محلين مختلفين بينما في صور عقد التأجير المملك يكون العقدان في محل واحد ، فلا يصح القياس هنا أيضاً للفارق .
مسألة إلزام ما لا يلزم من الشرع :

ويتلخص هذا فيما يرد في عقد التأجير من الوعد بالبيع ، هل هذا الوعد لازم من الشرع قضاءً ..؟ أو هو من باب مكارم الأخلاق في الوفاء بالوعد ..؟ والذي عليه الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة أن الوعد غير لازم قضاءً مطلقاً لقوله تعالى : " ما على المحسنين من سبيل " الآية . وهذا الوعد بالبيع - لاسيما إذا كانت قيمة العين الحقيقية في نهاية المدة تزيد عما هو منصوص عليه في العقد - إنما هو من باب مكارم الأخلاق فلا يلزم قضاءً عند الجمهور . ونقل الشاذلي عن المالكية أنهم أجازوا - في قول لهم من أربعة - لزوم الوعد إذا كان الموعد دخل بسبب هذه العدة في شيء من الالتزامات أو النفقات ، وقيل أن هذا هو القول المشهور عند الإمام مالك وابن القاسم^(١) وسحنون^(٢) . فلو كان الوعد لازماً كما قيل هنا لكان لهذا العقد مخرجا من جهة الصحة ، غير أن ما سبق لهذا القول من أدلة مثل قوله تعالى : " .. كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون " ، ووصف الرسول عليه الصلاة والسلام المنافق بأنه " ... إذا وعد أخلف .. " هذه الأدلة إنما جاءت في معرض الذم والمؤاخذه ديانة لا قضاء ، فليست هي في موضع النزاع .

(١) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي المصري من أئمة الفقه المالكي وهو من تلاميذ الإمام مالك ، ولد سنة ١٣٢هـ . بمصر وتوفي بها سنة ١٩١هـ . الأعلام للزركلي (٩٧/٤) ؛ الفتح المبين (١٢٦/١) .

(٢) د . الشاذلي ، " مجلة مجمع الفقه الإسلامي " ، العدد ٥ ، ج ٤ ، ص ٢٦٤٩

الخلاصة :

لقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي قراره رقم ٦ بشأن عقد التأجير المنتهي بالتمليك^(١) وخلصته أنه رد كل عقد من عقدي التأجير والتمليك على أصوله بلا رابط لآزم شرعي بينهما ، فيؤول هذا إلى كونه عقد جائز بالتراضي من غير لزوم شرعي .

(١) مجمع الفقه الإسلامي ، " مجلة المجمع " ، العدد ٥ ، ج ٤ ، ص ٢٧٦٣

المطلب الثالث : في عقد تأجير البترول

المقدمة :

دأبت بعض الدول المصدرة للبترول - أوبك - التي لديها طاقات انتاجية كبيرة تزيد عن حاجتها للتصدير بموجب ما هو مصرح لها ببيعه وفق اتفاقيات هذه المنظمة - على تأجير البترول بدلاً من بيعه ، وذلك للخروج من حاجز سقف الإنتاج أو الحد الأعلى المسموح به لها في بيعه ، ولتحقيق المزيد من موارد الدخل للدولة .

وصورة هذا العقد تتلخص في أن تقوم الدولة المؤجرة بتسليم هذا الخام بموجب مواصفات محددة ومعروفة لدى الطرفين لقاء ثلاثة دولارات - بواقع ١٥٪ من قيمته الحقيقية في السوق - تزيد وتنقص وفقاً لأوضاع السوق عن كل برميل تأخذه الشركة المستأجرة عن مدة الإيجار المتفق عليها وهي أربعة أشهر في الغالب . ويتم دفع قيمة الإيجار عن كامل الكمية المسلمة للشركة مقدماً عند استلامها للبترول . ثم عند انقضاء مدة الإيجار تعيد الشركة للدولة المؤجرة كمية البترول التي أخذتها بموجب المواصفات المتفق عليها .

في حقيقة هذا العقد :

الظاهر من صورة هذا العقد أنه قرض ، لكونه منعقد على مال ويثبت به الملك للمقترض بالقبض وكونه لازم في حق المقرض جائز في حق المقرض - مع فارق هنا فيما يتحقق من خسارة للمقترض في حال إعادة

المال قبل محله - ولأنه يجب فيه رد المثل لا العين ولكون المقترض ضامن
ولكون العقد قابل للتأجيل وقابل للرد بالقيمة في حال تعذر المثل (١) .

غير أن شرط المنفعة فيه ، وهي العوض المسمى قيمة
الإيجار في العقد ، تجعل هذا التعامل من باب الربا الصريح . فهو حقيقة قرض
بفائدة ، إذا ما نظر اليه بالمنظور الفقهي من هذه الزاوية وبصرف النظر عن
المسمى والصيغ المستعملة .

في تفریع هذا العقد على أصول أخرى :

أولاً : بالقياس على الرضاع

عقد الإجارة كما عرفه الفقهاء هو " عقد معاوضة على
تمليك منفعة بعوض " (٢) . وقد ذكر أبو البركات في المحرر ثلاثة أنواع
للإجارة ، الثاني منها هو " إجارة عين موصوفة في الذمة فيعتبر لها صفات
السلم ، ومتى سلمها فتلفت أو غصبت وجب ابدالها " (٣) . فلعل هذه الصورة
أقرب للعقد مدار البحث إذ أن فيه يتم تسليم العين المؤجرة ثم تتلف - قصدا لا
بفعل جائحة أو قضاءً وقدرًا - فيرد المستأجر المثل ، فهو بهذا القدر إذا رفع
عنه شرط المنفعة وهو قيمة الإيجار قد يتحقق فيه الجواز على أصول الحنفية .
غير أنه يصطدم بكونه عقداً على عين ، والمشروط في التعريفات لعقد الإيجار
كونه عقد على منفعة .

(١) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٤ ، ص ٣٥٣

(٢) كشف الحقائق ١٥١/٢ ؛ المبسوط ٧٤/١٥ ؛

(٣) أبو البركات ، " التحرير " ، ج ١ ، ص ٣٥٥

غير أن للشافعية والحنابلة^(١) توسع في معاني محل العقد بحيث يمكن لديهم أن يدخل فيها استهلاك العين مثل لبن الظئر في الرضاع وماء الفحل في الضراب . فعلى هذا التوسع في معاني محل العقد لو تحقق الجواز في هذا العقد بهذا القدر من التعامل وهو تحصيل المنفعة بإتلاف العين المؤجرة فإنه يبقى فيه أن في مثال لبن الظئر وماء الفحل لا يرجع للمؤجر مثيل للعين المتلفة ، إذ تدخل قيمتها في قيمة الإجارة ، فلا تصح هذا الأمثلة للقياس عليها للفارق .

ثانياً : بالقياس على تأجير الحلي

قال ابن قدامة في المغني : " وتجوز إجارة الحلي ، نص عليه أحمد في رواية ابنه عبد الله ... قال القاضي : هو محمول على إجارته بأجرة من جنسه " (٢) اهـ. وجاء في الإصناف في متن المقتع : " ويجوز إجارة الحلي بأجرة من جنسه " . قال المرادوي : " هذا المذهب . نص عليه في رواية عبد الله وجزم به في الوجيز وقدمه في المغني والشرح والنظم والفائق " (٣) اهـ. كما أجاز ابن قدامة في المقتع تأجير الدراهم والدنانير للحلي^(٤)، وقال في المغني : " لأنه - أي النقد من الذهب والفضة - عين ينتفع بها منفعة مباحة مقصودة مع بقاء عينها ... والزينة من المقاصد الأصلية " (٥) اهـ.

فإذا كانت الدنانير لا تتعين ويجوز رد مثلها بعد استيفاء المنفعة منها بالتحلي - وهو قيد - أو الاتفاق فإن جاز قياس العقد مدار البحث

(١) حاشية الدسوقي ١٦/٤ ؛ المحرر ٣٥٦/١ ؛ المغني ٤/٥

(٢) ابن قدامة ، " المغني " ن ج ٦ ، ص ١٢٩

(٣) المرادوي ، " الإصناف " ، ج ٦ ، ص ١٧

(٤) المرادوي ، " الإصناف " ، ج ٦ ، ص ٢٦

(٥) ابن قدامة ، " المغني " ، ج ٦ ، ص ١٣٠

على هذه الدناير بجامع استيفاء المنفعة ورد المثل عورض هذا بقيد الإستنفاع
بالدناير للتحلي دون الإنفاق فلا يصح القياس للفارق .

ثالثاً : بالقياس على إجارة الشمع للإضاءة

هذه الإجارة غير صحيحة على الصحيح من المذهب عند
الحنابلة (١) ، لأن فيها اتلاف للعين بالاستعمال وهو على خلاف الأصل في عقد
الإجارة . ولكن ابن مفلح ذكر في الفروع أن الشيخ تقي الدين أجاز تأجير
الشمع للإضاءة على مثل : " كل شهر بدرهم " . قال في الفروع : " فمثله
في الأعيان نظير هذه المسألة في المنافع .. وهو إذن في الانتفاع بعوض ،
واختار جوازه .. " (٢) اهـ .

فإذا جاز - على قول عند الحنابلة - تأجير ما يتلف
باستيفاء المنفعة منه باتلافه فإن قياس عقد تأجير البترول عليه معارض بأن
الشمع يفنى ولا يرد مثله للمؤجر بخلاف عقد تأجير البترول حيث يرد المثل ،
فلا يصح هذا القياس أيضاً للفارق .

رابعاً : بالتخريج على عدم جريان الربا في دار الحرب

المستأجرون في عقود تأجير البترول هذه غالباً ما يكونون
أصحاب الشركات البترولية الكبرى في العالم مثل شل وموبيل وكالتكس وغيرها
وعددها سبعة شركات وهي المسيطرة على شئون البترول في العلم كله .
وتعود ملكيتها إلى أفراد وجماعات في دول أوروبا وأمريكا . وعقود التأجير

(١) الكافي ١٧١/٢ ؛ المحرر ١ / ٣٥٦ ؛ المغني ٦ / ١٣٢

(٢) الإنصاف ٦ / ٢٩

هذه تتم عادةً في تلك الدول حيث يمثل ملاك البترول مكاتب تمثيل قانونية تجارية هي التي تتولى إبرام العقود بتفويض من الدول المالكة للبترول ، ويتم ايداع المبالغ المستحقة من التأجير في حسابات الدول المؤجرة لدى البنوك في تلك الدول أيضاً .

فإذا جاز اعتبار دول أوروبا وأمريكا دار حرب لعدم قيام شرع الله فيها فعله - والله أعلم - يكون في هذا السبيل تخريج لجواز عقد التأجير بصورته المذكوره هنا واعتباره قرضاً على حقيقته والنفع العائد عليه يعتبر من باب أخذ مال الحربي برضاه ، وهو جائز - عند الحنفية - إذ قد جاز أخذ ماله قسراً ، وتخریباً على حديث مكحول لا ربا في دار الحرب بين المسلم والحربي ، ولأنه مال غير معصوم فلا ينعقد فيه الربا أصلاً مثل الاستيلاء على الماء والكلاء في البراري .

والذي ينبغي النظر فيه إزاء هذه التخریجات لهذا العقد على هذه السبل المذكورة هو أن المستأجر للبترول في هذا العقد - أي المقترض حقيقة - لا يأخذ البترول لقضاء حاجة من حوائجه كما يقع للمقترض في سد حاجة من حاجاته كالانفاق على أهله أو نحو ذلك ، وإنما تأخذ الشركات هذا البترول لأجل الاستثمار والائتماء لأموالها إذ يتحقق لديها خلال فترة التأجير وهي أربعة أشهر أربعة أضعاف قيمة البرميل زيادة على قيمة الإيجار . فلو كانت قيمة البرميل والواحد ١٥ دولار مثلاً فإن الشركات هذه تحقق في نهاية عقد الإيجار ٦٣ دولار ، ذلك لأن تكلفة البرميل على مضخات رأس تنوره تبدأ بخمسة عشر دولار على الشركات ثم تنتهي بسعر البيع على مضخات محطات البنزين في دول أوروبا بسعر مائتي دولار للبرميل الواحد - حيث يبلغ متوسط سعر اللتر الواحد ثلاثة ريالات ونصف . فإذا استخرجت الشركة المستثمرة الضرائب الحكومية وتكاليف التشغيل والنقل يصفى الدخل على ٦٣ دولار . ثم إذا أعادت الشركة البترول للدولة المالكة وقيمتها ١٥ دولار مضافاً إليها قيمة الإيجار وهي ٣ دولارات فإنه يصفى لديها ٤٥ دولار ارباح صافية لقاء ثلاثة

دولارات للدولة المالكة للعين المؤجرة ، وهذا عين فاحش . ومن هذا الباب لزم
تخريج هذا العقد على أصول تتضمن كل هذه الاعترافات .

الخاتمة

الجزء الأكبر من هذه الرسالة متعلق بالعقائد ، لاسيما مسائل الإيمان بالله سبحانه وتعالى ووجوبه من عدم الوجوب قبل الرسل ومسائل النظر والاستدلال لتحصيله إلى غير ذلك من هذه المسائل التي تقدم ذكرها . وقد اتضح من خلال مداولتها ودراستها أنه يمكن بلورتها إلى ثلاثة مدارس عقدية ، وهي مدرسة الأشاعرة ومدرسة المعتزلة ومدرسة أهل السنة والجماعة . وأن هذه المدارس جميعها تلتقي أحياناً في بعض القضايا ، مثل الحسن والقبح بالمعنى العرفي ، مثل حسن إنقاذ الغريق وقبح اتهام البريء . وتفترق في أخرى . وأنه قد يقع الاختلاف في الآراء داخل المدرسة الواحدة ، كما هو حاصل في مسألة وجوب النظر لتحصيل المعرفة عند الأشاعرة . وأقرب هذه المدارس إلى الصواب وأوضحها في البيان وأقواها في الاستدلال مدرسة أهل السنة والجماعة ، وتمثلت أقوالها في أقوال ابن تيمية وابن النجار وابن السمعاني والأئمة الأربعة وغيرهم ممن تقدم ذكرهم في هذه الرسالة .

وإن كان هناك ثمة توصية في هذه الخاتمة فلعلها توجد فيما اطلعت عليه خلال الرسالة من وقوع اختلاف في المنقول من الأقوال والمعاني عما هو عليه الأصل لدى المنقول عنهم في مصادرهم . وقد ذكر ابن الهمام في التحرير^(١) طرفاً من هذه الملاحظة فيما ينقله أهل العلم بعضهم عن بعض . فإذا كان هذا الأمر موجوداً في أيام ابن الهمام ونبيه عليه أهل العلم فهو أخرى بزيادة التأكيد عليه اليوم مع ازدياد المصادر والمراجع وكثرة الكتب وتناولها لدى الناس ، وأكد في التوصية تحري الدقة والصحة والمقاصد في النقل . وفيما يلي ملخص لما تم ترجيحه من المسائل الخلافية في هذه الرسالة:

١ - الواجب عند الأصوليين هو الذي يُذم تاركه شرعاً .

(١) يُنظر متن التحرير لابن الهمام ضمن " تيسير التحرير " لأمير بادشاه ، ١٥١/٢

- ٢ - التكليف هو إلزام مقتضى خطاب الشرع .
- ٣ - الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان .
- ٤ - العقل هو آلة التمييز والإدراك .
- ٥ - النظر هو الفكر في حال المنظور إليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب .
- ٦ - العلم قسمان : ضروري وهو كل علم محدث لا يجوز ورود الشك عليه ؛ ومكتسب وهو كل علم يجوز ورود الشك عليه .
- ٧ - الشك هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر .
- ٨ - الظن هو تجويز أحد الأمرين لمزية فيه على الآخر .
- ٩ - الجهل قسمان : مركب وهو تصور الشيء على غير هيئته ؛ وبسيط وهو انتفاء إدراك الشيء .
- ١٠ - الحسن هو ما استحق فاعله المدح والثواب .
- ١١ - القبح هو ما استحق فاعله الذم والعقاب .
- ١٢ - الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير .
- ١٣ - معرفة الله سبحانه وتعالى تحصل بالتفكر والتدبر والنظر كما تحصل بالفطرة .
- ١٤ - النظر لتحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى غير واجب .
- ١٥ - أول واجب على المكلف هو ما صادف اكتمال الأهلية للتكليف من العبادات واجبة الأداء على الفور .
- ١٦ - الإيمان بالله سبحانه وتعالى واجب بالعقل قبل ورود الشرع .
- ١٧ - العقل يدرك صفات الحسن والقبح في أفعال العباد استقلالاً عن الشرع .
- ١٨ - شكر المنعم واجب بالعقل قبل ورود الشرع .
- ١٩ - أفعال العباد الاختيارية على الإباحة قبل ورود الشرع .
- ٢٠ - الاستصحاب هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني بناء على ثبوته في الزمن الأول ، وهو حجة في الدفع دون الاستحقاق .
- ٢١ - ليس على النافي دليل .
- ٢٢ - يجوز تفويض النبي إلى اختيار الحكم .

- ٢٣ - يجوز نكاح الأمة الكتابية عند عدم القدرة على الحرية المسلمة .
- ٢٤ - النفقة للبائن الحائل غير واجبة .
- ٢٥ - ثمرة النخيل المباع ملك للبائع قبل التأبير وبعده .
- ٢٦ - صلاة المتيمم إذا رأى الماء في صلاته لا تبطل .
- ٢٧ - المتمتع في الحج إذا لم يقدر على الهدى ثم شرع في الصيام لا يلزمه الخروج منه إلى الهدى إذا قدر عليه .
- ٢٨ - الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء .
- ٢٩ - الصلح مع الإنكار جائز .
- ٣٠ - إذا نكل المدعى عليه عن اليمين حكم عليه للمدعى في المال .
- ٣١ - لا يجوز أكل صيد الجارحة الحال وما قبله إن أكل من صيده .
- ٣٢ - الطلاق بالإيلاء يقع بائناً .
- ٣٣ - المفقود يحفظ له ماله حتى تثبت وفاته .
- ٣٤ - عقد بيع الوفاء جائز .
- ٣٥ - عقد الإيجار المنتهي بالتمليك جائز .
- ٣٦ - عقد تأجير البترول جائز .

فهرس الآيات القرآنية

البقرة

رقم الصفحة	الآية / رقمها
١٤٨.....	هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً / ٢٩
٤٣.....	إن في خلق السموات والأرض / ١٦٤ ..
١٤٣.....	كلوا من طيبات ما رزقناكم / ١٧٢

آل عمران

١٩٧.....	ليس لك من الأمر شيء / ١٢٨
٦٥.....	إن في خلق السموات والأرض / ١٩٠

النساء

٢٠٢.....	فاتكحوا ما طاب لكم من النساء / ٣
٢٠٢.....	ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات / ٢٥
٢٢٦.....	والصلح خير / ١٢٨
١٤٤.....	ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم / ١٤٧
١٣٦،٩٥،٨٥.....	لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل / ١٦٥

المائدة

٢٣٦،١٥٠.....	وما علمتم من الجوارح مكلبين / ٤
٢١٣.....	فلم تجدوا ماءً / ٦
٢٣٣.....	أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم / ١٠٨

الأنعام

١٠٣.....	إني أراك وقومك في ضلال مبين / ٧٤
----------	----------------------------------

وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه / ٨٣ ١٠٤
ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم / ١٣١ ٩٥
حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما / ١٤٦ ١٩٤

الأعراف

قل من حرم زينة الله / ٣٢ ١٤٨
واتبعوه / ١٥٨ ٦٣
وإذ أخذ ربك من بني آدم / ١٧٢ ٦٦، ٥٠، ٤٩، ٤٧، ٣٧

الأنفال

ما كان لنبي أن يكون له أسرى / ٦٧ ١٩٧

التوبة

عفا الله عنك / ٤٣ ١٩٧
ولا تصل على أحد منهم مات أبداً / ٨٤ ١٩٧

يوسف

وما أنت بمؤمن لنا / ١٧ ١٦

إبراهيم

فاطر السموات والأرض / ١٠ ٤٩، ٣٩

النحل

وقلبه مطمئن بالإيمان / ١٠٦ ١٥

الإسراء

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا / ١٥ ١٣٥، ١٠١، ٩٤، ٨٥
لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا / ٧٤ ١٩٧

طه

ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا / ١٣٤ ٩٣

الأنبياء

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا / ٢٢ ١٧٨

الحج

فإذا وجبت جنوبها / ٣٦ ٣

النمل

وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم / ١٤ ١٠٦، ١٠٢

الروم

فطرة الله التي فطر الناس عليها / ٣٠ ٥٧، ٤٩، ٤٧، ٣٩، ٣٨

لقمان

ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض / ٢٥ ٤٩، ٤٦
ليريكمن من آياته / ٣١ ٨٢

غافر

ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم / ١٢ ١٦

فصلت

سنريهم آياتنا في الآفاق / ٥٣ ١٣٩،١٠٤

الشورى

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً / ١٣ ٣١

الزخرف

ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض / ٩ ٣٧

ولئن سألتهم من خلقهم / ٨٧ ٤٩،٣٩

الجاثية

وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه / ١٣ ١٤٨

محمد

فاعلم أنه لا إله إلا الله / ١٩ ٧١،٦٢

الحجرات

وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما / ٩ ٢٢٦

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا / ١٤ ١٢

الطور

أم تأمرهم أحلامهم بهذا / ٥٢ ٩٩

الحديد

انظرونا نقتبس من نوركم / ١٣ ٢٥

الحشر

وما آتاكم الرسول فخذوه / ٧ ١٥٠

التغابن

هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن / ٢ ٥٠

الطلاق

وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن / ٦ ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦

التحريم

يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك / ١ ١٩٧

عبس

عبس وتولى / ١ ١٩٦

الزلزلة

ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره / ٧ ٩٩

فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	الحديث
٩.....	إنما الأعمال بالنيات
٣٩.....	كل مولود يولد على الفطرة
٥٣.....	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
٦٦.....	ويل لمن لأكها بين لحييه ولم يتفكر بها
١٠٠.....	أسلمت على ما أسلفت من خير
١٩٢.....	أكل عام يا رسول الله ؟
١٩٣.....	لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة
١٩٣.....	إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض
٢٠٥.....	لا نفقة لك إلا أن تكوني حاملاً
٢٢٤.....	الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلال أو حل حرام
٢٢٧.....	البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه
٢٣٢.....	إذا أرسلت كلبك فاذا ذكر الله

فهرس تراجم الأعلام

رقم الصفحة	الإسم
٧١.....	أحمد بن أبي العلاء = القرافي
٣٨.....	أحمد بن علي = ابن حجر العسقلاني
٢٠.....	أحمد بن غنيم = النفراوي
١٤.....	أحمد بن محمد = الطحاوي
٧.....	أيوب بن موسى = الكفوي
٢٦.....	إبراهيم بن علي = أبو إسحاق الشيرازي
٣٠.....	إبراهيم بن محمد = البيجوري
١٦٤.....	إسماعيل بن يحيى = المزني
١١٠.....	زين بن إبراهيم = ابن نجيم الحنفي
٥.....	عبد الجبار الهمداني = القاضي عبد الجبار
٥٠.....	عبد الرحمن السعدي
٣٤.....	عبد الرحمن بن أحمد = ابن رجب الحنبلي
١٠.....	عبد الرحمن بن أحمد = عضد الدين الإيجي
٢٦٢.....	عبد الرحمن بن القاسم
٧١.....	عبد الرحمن بن محمد = جلال الدين السيوطي
٤.....	عبد الرحيم بن الحسن = الإسنوي
٦٤.....	عبد السلام بن محمد = أبو هاشم الجبائي
٧.....	عبد العزيز بن أحمد = علاء الدين البخاري
٣٦.....	عبد القاهر بن طاهر = أبو منصور البغدادي
٢١٤.....	عبد الله بن أحمد = ابن قدامة
٢٠.....	عبد الله بن عبد الرحمن = أبو زيد القيرواني
٤.....	عبد الله بن عمر = البيضاوي
١٦.....	عبد الله بن مسعود = صدر الشريعة

- عبد الملك بن يوسف = إمام الحرمين الجويني ٩
- عثمان بن عمر = ابن الحاجب ١٤
- علي بن أحمد = ابن حزم ١٩
- علي بن أحمد = ابن سيده ٨
- علي بن اسماعيل = أبو الحسن الأشعري ٦٥
- علي بن عبد الكافي = السبكي ١١
- علي بن علي = ابن أبي العز ١٥
- علي بن محمد = الآمدي ٤
- علي بن محمد = البزدوي ٧
- علي بن محمد = الشريف الجرجاني ٧
- علي بن محمد = الكيا أبو الحسن الطبري ٥١
- علي بن محمد = الماوردي ٢١٣
- محب الله بن عبد الشكور ٧
- محفوظ بن أحمد = أبو الخطاب الكلوزاني ٣٤
- محمد بن أحمد = ابن النجار ٨
- محمد بن أحمد = ابن رشد ٢١٦
- محمد بن أحمد = السرخسي ٢١٥
- محمد بن أحمد = القرطبي ٣٣
- محمد بن احمد = جلال الدين المحلي ٦
- محمد بن الحسن = ابن فورك ١٨٤
- محمد بن الحسين = القاضي أبو يعلى ٢٣
- محمد بن الطيب = الباقلائي ١٥
- محمد بن بخيت المطيعي ٧
- محمد بن بهادر = بدر الدين الزركشي ٣٥
- محمد بن عبد الرحيم = صفي الدين الهندي ٦٥
- محمد بن عبد الكريم = الشهرستاني ٣٧
- محمد بن عبد الله = أبو بكر الصيرفي ١٦٣

- ١٣..... محمد بن عبد الواحد = ابن الهمام
- ٣٢..... محمد بن علي = أبو الحسين البصري
- ٢٦..... محمد بن علي = الشوكاتي
- ٢٤٨..... محمد بن علي = الحصكفي
- ٤..... محمد بن عمر = الرازي
- ٨٨..... محمد بن محمد = ابن أمير الحاج
- ٢٠٣..... محمد بن محمد = البايروتي
- ٤..... محمد بن محمد = الغزالي
- ١٥..... محمد بن محمد = الماتريدي
- ٣..... محمد بن مكرم = ابن منظور
- ٢١٨..... محمود بن أحمد = الزنجاني
- ١٦..... مسعود بن عمر = التفتازاني
- ١٣..... منصور بن محمد = ابن السمعاني
- ٢٤٣..... منصور بن يونس = البهوتي
- ٥٢..... يحيى بن شرف = النووي
- ١٨..... يوسف بن عبد الله = ابن عبد البر

المصادر والمراجع

- ١ - الأشباه والنظائر
زين الدين ابن نجيم الحنفي ، تحقيق محمد مطيع الحافظ ، دار
الفكر - دمشق - ، ١٤٠٣هـ. ط١
- ٢ - أصول الدين
عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، دار الكتب العلمية - بيروت -
١٤٠١هـ. ط١
- ٣ - الأصول والفروع
ابن حزم ، دار الكتب العلمية - بيروت - ، ١٤٠٤هـ. ط١
- ٤ - الأعلام
خير الدين الزركلي ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٦م
- ٥ - الإبهاج في شرح المنهاج
علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل ،
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ، ١٤٠١هـ. ط١
- ٦ - الإحكام في أصول الأحكام
علي بن أحمد بن حزم ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ. ، ط ١
- ٧ - الإحكام في أصول الأحكام
سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي ، دار الكتب
العلمية - بيروت - ١٤٠٣هـ.
- ٨ - إحياء علوم الدين
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الجيل - بيروت - ،
١٤١٢هـ. ط ١
- ٩ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
عبد الملك بن عبد الله الجويني ، تحقيق د. محمد يوسف موسى و
علي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخاتجي - القاهرة - ،
١٣٦٩هـ.
- ١٠ - إرشاد الفحول

محمد بن علي الشوكاتي ، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل ،
مطبعة ، المدني - القاهرة - ١٤١٤ هـ. ، ط ١

١١ - الإنصاف

أبو بكر بن الطيب الباقلاني ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ،
مكتبة الخاتجي - القاهرة - ١٤١٣ هـ. ط ٣

١٢ - الإيمان

ابن تيمية ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٤٠١ هـ. ط ٣

١٣ - البحر المحيط في أصول الفقه

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ، تحرير د. عبد
الستار أبو غدة ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية -
الكويت - ١٤١٣ هـ. ، ط ١

١٤ - بذل النظر في الأصول

محمد بن عبد الحميد الأسمندي ، تحقيق د. محمد زكي
عبد البر ، مكتبة دار التراث - القاهرة

١٥ - البرهان في أصول الفقه

إمام الحرمين عبد الملك الجويني ، تحقيق د. عبد العظيم الديب ،
دار الوفاء - القاهرة - ١٤١٢ هـ. ط ٣

١٦ - تاج العروس من جواهر القاموس

محمد مرتضى الزبيدي ، المطبعة الخيرية بجمالية مصر ،
١٣٠٦ هـ.

١٧ - تبين الحقائق

عثمان بن علي الزيلعي ، دار الكتاب الإسلامي ، ط ٢

١٨ - التعريفات

الشريف علي بن محمد الجرجاني ، دار الكتب العلمية
بيروت - ١٤٠٨ هـ. ط ٣

١٩ - تفسير البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي ، دار
الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٨ هـ. ط ١

٢٠ - التفسير الكبير

محمد بن عمر فخر الدين الرازي ، دار إحياء التراث العربي -

بيروت

٢١ - التقرير والتحرير

ابن أمير الحاج ، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣هـ. ط ٣

٢٢ - التلخيص في أصول الفقه

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني ، تحقيق د. عبد الله النيبالي وشبير أحمد العمري ، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤١٧هـ.

٢٣ - التمهيد في أصول الفقه

أبو الخطاب الكلوثاني ، تحقيق د. مفيد أبو عمشة ، دار المدني للطباعة والنشر ، جدة ، ١٤٠٦هـ.، ط ١

٢٤ - التمهيد لقواعد التوحيد

أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي ، تحقيق د. عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي - بيروت - ، ١٤٠٠هـ. ط ١

٢٥ - التوحيد

الماتريدي ، تحقيق د.فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠م .

٢٦ - تيسير التحرير

محمد أمين الشهير بأمرير بادشاه ، دار الفكر

٢٧ - جامع البيان في تأويل آي القرآن

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٨هـ.

٢٨ - الجامع الصغير

عبد الرحمن بن جلال الدين السيوطي ، دار الفكر - بيروت -

٢٩ - الجامع لأحكام القرآن

أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي ، طبعة عام ١٣٧٢هـ. ،
تصحيح أحمد عبد العليم البردوني

٣٠ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية

عبد القادر بن محمد القرشي المتوفى سنة ٧٧٥هـ. طبعة حيدر آباد

الدكن - الهند - سنة ١٣٣٢هـ.

٣١ - حاشية البناتي على جمع الجوامع

عبد الرحمن بن جاد الله البناتي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي -
القاهرة - ، طبعة سنة ١٣٤٩هـ.

٣٢ - حاشية التفتازاني والجرجاني على مختصر المنتهى الأصولي

سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني ، دار الكتب العلمية -
بيروت - ١٤٠٣هـ. ط ٢

٣٣ - حاشية الطحطاوي على الدر المختار

أحمد الطحطاوي الحنفي ، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٥هـ.

٣٤ - حاشية العطار على جمع الجوامع

حسن بن محمد بن محمود العطار ، دار الكتب العلمية - بيروت

٣٥ - حاشية النفحات على شرح الورقات

أحمد بن عبد اللطيف الخطيب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي -
القاهرة - ١٣٥٧هـ.

٣٦ - حاشية رد المحتار

محمد أمين الشهير بابن عابدين ، دار الفكر ، ١٣٩٩هـ. ط ٢

٣٧ - درء تعارض العقل والنقل

تقي الدين أحمد بن تيمية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، دار
الكنوز الأدبية

٣٨ - الدرّة فيما يجب اعتقاده

ابن حزم ، تحقيق د. أحمد بن ناصر بن محمد الحمد ، د. سعيد بن
عبد الرحمن القرني ، مكتبة التراث ، مكة المكرمة ، ١٤٠٨هـ.
ط ١

٣٩ - سلاسل الذهب

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ، تحقيق محمد الأمين
الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية - القاهرة - ، ١٤١١هـ. ط ١

٤٠ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب

عبد الحي بن محمد بن عماد الحنبلي ، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ.
طبعة القدسي بالقاهرة ، ١٣٥٠هـ.

٤١ - شرح الأصول الخمسة

القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة - القاهرة - ، ١٤١٦هـ.

٤٢ - شرح التلويح على التوضيح

التفتازاني ، ضبط الشيخ/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦هـ. ط ١

٤٣ - شرح العقيدة الأصفهانية

ابن تيمية ، تقديم حسنين محمد مخلوف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

٤٤ - شرح الكوكب المنير

محمد بن أحمد الفتوحى الشهير بابن النجار ، تحقيق د.محمد الزحيلي ، ١٤٠٨هـ. ، ط ١

٤٥ - شرح اللمع في أصول الفقه

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ، تحقيق د.علي بن عبد العزيز العمريني ، مكتبة التوبة - الرياض - ، ١٤١٣هـ ، ط ١

٤٦ - شرح المقاصد

التفتازاني ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٩هـ. ط ١

٤٧ - شرح تنقيح الفصول

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة -

٤٨ - شرح جوهرة التوحيد - تحفة المرید

إبراهيم بن محمد البيجوري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣هـ. ط ١

٤٩ - شرح مختصر ابن الحاجب

شمس الدين أبو الثناء محمود الاصفهاني ، تحقيق د. محمد مظفر بقا ، مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى - ١٤٠٦هـ. ط ١

٥٠ - شفاء الغليل

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق د.أحمد الكبيسي ،

- ٥١ - صحيح مسلم بشرح النووي
الإمام النووي ، دار الكتاب العربي - بيروت -
- ٥٢ - طبقات الشافعية الكبرى
تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، دار إحياء الكتب العربية ،
طبعة سنة ١٣٩٦هـ.
- ٥٣ - العدة في أصول الفقه
القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، تحقيق د. أحمد بن
علي المبارك ، ١٤١٠هـ. ط ١
- ٥٤ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري
بدر الدين محمود بن أحمد العيني ، دار الفكر، طباعة سنة
١٣٤٨هـ.
- ٥٥ - غاية الوصول شرح لب الأصول
أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي ، مكتبة أحمد بن سعد بن
نبهان - سوريا - اندونيسيا
- ٥٦ - الفائق في أصول الفقه
صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي ، تحقيق د. علي
العمري ، ١٤١٥هـ.
- ٥٧ - الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمكيرية
الشيخ نظام ، دار إحياء التراث العربي ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ.
- ٥٨ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري
أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، تحقيق الشيخ / عبد العزيز بن
باز ، دار الفكر - بيروت - ١٤١٦هـ.
- ٥٩ - فتح الباري شرح صحيح البخاري
زين الدين أبو الفرج ابن رجب الحنبلي ، تحقيق ثمانية من العلماء
، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة - ١٤١٧هـ. ط ١
- ٦٠ - فتح الغفار بشرح المنار
زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي .
- ٦١ - فتح القدير
كمال الدين بن الهمام ، دار الفكر - بيروت - ط ٢

٦٢ - فتح القدير

محمد بن علي الشوكاتي ، مكتبة أم القرى

٦٣ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين

عبد الله مصطفى المراغي . طبعة القاهرة .

٦٤ - الفرق بين الفرق

عبدالقاهر بن محمد البغدادي ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد

، دار المعرفة - بيروت -

٦٥ - الفصل في الملل والأهواء والنحل

علي بن أحمد بن حزم الظاهري ، دار المعرفة ، - بيروت -

٦٦ - الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني

النفراوي ، دار الفكر ، بيروت .

٦٧ - القاموس المحيط

الفيروز أبادي ، طباعة نصر الهوريني

٦٨ - قواطع الأدلة في الأصول

منصور بن محمد السمعاتي ، تحقيق محمد حسن إسماعيل ، دار

الكتب ، العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ . ط ١

٦٩ - الكافية في الجدل

إمام الحرمين عبدالملك الجويني ، تحقيق د. فوقية محمود ،

مطبعة عيسى ، الحلبي - القاهرة - ١٣٩٩ هـ .

٧٠ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي

علاء الدين بن عبد العزيز البخاري ، تحقيق محمد المعتصم بالله

البغدادي ، دار الكتاب العربي - بيروت - ، ١٤١٤ هـ . ط ٢

٧١ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس

إسماعيل بن محمد العجلوني ، دار الكتب العلمية - بيروت -

١٤٠٨ هـ . ط ٣

٧٢ - الكليات

أيوب بن موسى الكفوي ، أعده للطبع د. عدنان درويش و محمد

المصري ، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣ هـ . ط

٧٣ - لسان العرب

جمال الدين بن مكرم ابن منظور ، دار صادر - بيروت -

٧٤ - المبسوط

شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي ، دار المعرفة - بيروت -

١٤٠٩هـ.

٧٥ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي

مجمع الفقه الإسلامي ، رابطة العالم الإسلامي

٧٦ - مجموع فتاوى ابن تيمية

جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي، ١٣٩٨هـ. ط ٢

٧٧ - مجموعة الرسائل والمسائل

تقي الدين أحمد بن تيمية ، دار الباز للنشر - مكة المكرمة ،

٧٨ - المحصل

محمد بن عمر فخر الدين الرازي ، تحقيق د. حسين أتابي ،

مكتبة دار التراث - القاهرة - ، ١٤١١هـ. ط ١

٧٩ - المحيط بالتكليف

القاضي عبد الجبار الهمداني ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مكتبة

الكلية الأزهرية - القاهرة - ١٤٠٠هـ.

٨٠ - المستصفى في أصول الفقه

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، دار العلوم الحديثة - بيروت -

٨١ - المسودة في أصول الفقه

مجد الدين أبو البركات وشهاب الدين عبد الحلیم وشيخ الإسلام تقي

الدين آل تيمية ، جمع شهاب الدين أبو العباس الحنبلي ، تحقيق

محمد عبد الحميد ، دار الكتاب العربي - بيروت -

٨٢ - المصباح المنير

أحمد بن محمد المقرئ الفيومي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،

١٣٩٨هـ.

٨٣ - المعتمد في أصول الفقه

أبو الحسين محمد بن علي البصري ، تحقيق محمد حميد الله ،

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق - ١٣٨٥هـ.

٨٤ - معجم الأصوليين

د. محمد مظهر بقا ، معهد البحوث العلمية - جامعة أم القرى -

١٤١٤هـ.

٨٥ - معجم المؤلفين

عمر رضا كحالة ، طبعة دمشق ، سنة ١٩٥٧م

٨٦ - المغرب

المطرزي ، دار الكتاب العربي .

٨٧ - المغني في أبواب التوحيد والعدل

عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ،

مطبعة دار الكتب - القاهرة - ، ١٣٨٠هـ . ط ١

٨٨ - مفتاح دار السعادة

محمد بن أبي بكر الشهير بابن القيم ، مكتبة الرياض الحديثة -

الرياض -

٨٩ - المقاصد الحسنة

محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،

١٤٠٧هـ . ط ١

٩٠ - الملل والنحل

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق عبد العزيز محمد

الوكيل ، دار الفكر - بيروت -

٩١ - المواقف في علم الكلام

عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ، عالم الكتب - بيروت -

٩٢ - الموسوعة الفقهية

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - مطابع دار الصفوة

٩٣ - النبوات

تقي الدين أحمد بن تيمية ، دار الكتب العلمية - بيروت - ،

١٤٠٢هـ .

٩٤ - نفائس الأصول في شرح المحصول

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، تحقيق عادل أحمد

عبد الجواد وعلي محمد معوض ، مكتبة نزار مصطفى الباز ،

١٤١٦هـ . ، ط ١

٩٥ - نهاية السؤل

جمال الدين الإسنوي ، عالم الكتب - بيروت -

٩٦ - الوصول إلى الأصول

أحمد بن برهان البغدادي ، تحقيق د. عبدالحميد أبو زنيد ، مكتبة

المعارف ، الرياض ، ١٤٠٤هـ. ، ط ١

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الأول : الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع	١.....
المبحث الأول : في الأقوال في أول ما يجب على المكلف	٢.....
المطلب الأول : في التعريفات لمصطلحات ذات علاقة بالموضوع	٣.....
الواجب	٣.....
التكليف	٨.....
الإيمان	١٢.....
العقل	٢٢.....
النظر	٢٥.....
العلم	٢٦.....
المعرفة	٢٨.....
الشك والظن	٢٩.....
الجهل	٢٩.....
الحسن والقبح	٣٠.....
الشرع	٣١.....
الحكم الشرعي	٣٢.....

المطلب الثاني : في الطريق الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى

القول الأول : في أن الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى إنما هو النظر	٣٣.....
القول الثاني : في أن الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى إنما هو الفطرة	٣٥.....

القول الثالث : في أن الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى

- الخبر المتواتر..... ٤٠
- في الأدلة والمناقشة ٤١
- في أدلة القول الأول ٤١
- في أدلة القول الثاني ٤٨
- في أدلة القول الثالث ٥٣
- الترجيح ٥٧

المطلب الثالث : هل يجب النظر لمعرفة الله سبحانه وتعالى ؟ ٥٩

- القول الأول : في أن النظر واجب ٦١
- القول الثاني : في أن النظر غير واجب ٦٥
- القول الثالث : الوقف ٦٨
- في الأدلة والمناقشة ٦٩
- الترجيح ٧٧

المطلب الرابع : هل النظر أول واجب ؟ ٧٨

- القول الأول : في أن النظر أول واجب ٧٨
- القول الثاني : في أن النظر ليس أول واجب ٧٩
- في الأدلة والمناقشة ٨١
- في الترجيح ٨٢

المبحث الثاني : في القول بأن الإيمان بالله سبحانه وتعالى

- واجب بالعقل قبل ورود الشرع ٨٤

- المطلب الأول : عند الأشاعرة : ٨٥
- المطلب الثاني : عند الحنفية ٨٧
- المطلب الثالث : عند المعتزلة ٩٠
- المطلب الرابع : في الأدلة والمناقشة ٩٢
- في الترجيح ١٠٦

المبحث الثالث : في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح ١٠٧

- المطلب الأول : عند الأشاعرة ١١٠
- المطلب الثاني : عند الحنفية ١١٨
- المطلب الثالث : عند المعتزلة ١٢١
- المطلب الرابع : في اختيار ابن تيمية ١٢٣

المبحث الرابع : في بيان الخلاف في استلزام حسن الأفعال

أو قبحها الثواب أو العقاب ١٢٦

المطلب الأول : في مسألة وجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع ١٢٩

القول الأول : عند الأشاعرة ١٣١

القول الثاني : عند المعتزلة ١٣٢

في الأدلة والمناقشة ١٣٥

المطلب الثاني : في مسألة أفعال العباد الاختيارية ١٤٦

القول الأول : الإباحة ١٤٧

القول الثاني : الحظر ١٤٩

القول الثالث : الوقف ١٥٠.....

الترجيح ١٥٢.....

الفصل الثاني : في بيان الأصل في الأفعال بعد ورود الشرع ١٥٣.....

المبحث الأول : في طرق معرفة الأحكام الشرعية ١٥٤.....

المطلب الأول : فيما يستقل وما لا يستقل العقل بإدراكه ١٥٥.....

المطلب الثاني : في الطريق السمعي ١٥٦.....

المبحث الثاني : في الاستصحاب ١٥٧.....

المطلب الأول : في التعريفات ١٥٨.....

المطلب الثاني : في بيان موضع النزاع ١٦٠.....

المطلب الثالث : في الأقوال في حجية الاستصحاب ١٦٣.....

القول الأول : أنه حجة مطلقاً ١٦٣.....

القول الثاني : أنه ليس حجة مطلقاً ١٦٤.....

القول الثالث : أنه حجة في الدفع دون الاستحقاق ١٦٤.....

المطلب الرابع : في الأدلة والمناقشة ١٦٥.....

المطلب الخامس : هل الخلاف في الاستصحاب حقيقي ؟ ١٧٢.....

المبحث الثالث : هل على النافي دليل ؟ ١٧٤.....

- المطلب الأول : أنه ليس على النافي دليل ١٧٧
- المطلب الثاني : أنه يجب على النافي دليل ١٨٢
- المطلب الثالث : أنه لا دليل على النافي في الشرعيات ويجب
في العقليات ١٨٤
- المبحث الرابع : هل يجوز تفويض النبي إلى اختيار الحكم ؟ ١٨٧
- المطلب الأول : في أقوال العلماء ١٨٨
- القول الأول : أنه لا يجوز ١٨٨
- القول الثاني : الجواز ١٨٨
- القول الثالث : الوقف ١٨٩
- المطلب الثاني : في الأدلة والمناقشة ١٩٠
- الترجيح ١٩٨
- الفصل الثالث : في التطبيقات على الفروع الفقهية ١٩٩
- المبحث الأول : في مسائل مفهوم المخالفة ٢٠٠
- المطلب الأول : في نكاح الأمة الكتابية عند عدم القدرة على
الحرمة المسلمة ٢٠٢
- المطلب الثاني : في وجوب النفقة للبائن الحائل ٢٠٤
- المطلب الثالث : في بيع النخيل قبل التأبير ٢٠٧
- المبحث الثاني : في مسائل الاستصحاب ٢١٠

- المطلب الأول : في حكم صلاة المتيمم إذا رأى الماء في صلاته ٢١٣
- المطلب الثاني : في المتمتع في الحج إذا لم يقدر على الهدى ٢٢٠
- المطلب الثالث : في نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين ٢٢٣
- المطلب الرابع : في الصلح مع الإنكار ٢٢٦
- المطلب الخامس : في نكول المدعى عليه عن اليمين ٢٣٠
- المطلب السادس : في صيد الكلب المعتم ٢٣٦
- المطلب السابع : في وقوع الطلاق بالإبلاء ٢٣٩
- المطلب الثامن : في ميراث المفقود ٢٤٢
- المبحث الثالث : في المسكوت عنه من المعاملات ٢٤٦
- المطلب الأول : في عقد بيع الوفاء ٢٤٨
- المطلب الثاني : عقد الإيجار المنتهي بالتمليك ٢٥٩
- المطلب الثالث : في عقد تأجير البترول ٢٦٤