



المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية الشريعة بالرياض

قسم أصول الفقه

الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية

في تفسير الفخر الرازي

من أول سورة يونس إلى نهاية سورة الناس

— جمعاً ودراسة وتقويماً —

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب :

فهد بن عبدالله المنيع

إشراف فضيلة الشيخ الدكتور :

مدحت بن مصطفى أحمد

الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة

١٤٢٩ / ١٤٣٠ هـ

الفصل

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله علينا أن شرع لنا ديناً قويمًا وهدانا إليه صراطاً مستقيماً، وجعل أمتنا خير أمة أخرجت للناس، وأرسل إلينا خير رسله ﷺ بالقرآن الكريم فيه النور، والهدى، وشفاء الصدور، وهداية العباد، وفلاحهم في الدنيا والمعاد.

فمن قرأه، وتعلمه، وعمل بما فيه، فقد نجح، وحاز فضل الدنيا وحسن العاقبة في الآخرة.

ولما كان الأمر كذلك فقد عُنى علماء الأمة قديماً وحديثاً بدراسة كتاب الله واستنباط ما فيه من الفوائد في شتى العلوم.

ومن هؤلاء علماء أصول الفقه الذين استنبطوا مسائله، وقواعده من نصوص الوحيين، فكان اعتمادهم واستنادهم في التأصيل والتفصيل على كتاب الله - عز وجل - في المقام الأول.

ولما كان بعض الزملاء قد سبقني في جمع الاستدلالات بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة التوبة، فقد رأيت أن أكمل هذا المشروع.

فاخترت أن يكون عنوان أطروحتي لنيل درجة الماجستير هو: «الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي .. من أول سورة يونس إلى نهاية سورة الناس .. جمعاً ودراسة وتقويماً»

أولاً: أهمية الموضوع، وأهدافه، وأسباب اختياره:

١- أهمية الموضوع:

تبرز أهمية الموضوع فيما يلي:

- أ - علاقته بكتاب الله عز وجل ففيه الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية.
- ب - يبين مكانة الفخر الرازي باعتباره مفسراً أصولياً قادراً على استنباط أدلة المسائل الأصولية من القرآن الكريم بكل دقة وتمكن.
- ج - يبرز أهمية تفسير الفخر الرازي وكونه اشتمل على دراسات ومباحث مختلفة منها علم أصول الفقه.
- د - ويبين أيضاً المسائل الأصولية التي استدلل لها الفخر الرازي بالقرآن مما لا يوجد في كتابه المحصول وفي هذا إثراء وإفادة لمن يهتم بالرازي واختياراته وأرائه الأصولية.

٢- أسباب اختيار الموضوع:

تبرز أسباب اختياري للموضوع فيما يلي:

- أ: إكمال المشروع العلمي الذي بدأه الأخ/ عبدالرحمن المشاري مع ما وجدته من الاستدلالات في الأجزاء المتبقية من القرآن الكريم مما يحتاج إلى جمع ودراسة.
- ب: ما بينته من أهمية هذا الموضوع وعلاقته بكتاب الله عز وجل.
- ج: وجود عدد كبير من الاستدلالات بالقرآن على المسائل الأصولية في الأجزاء المتبقية وصلت ما يقارب (١٢٠) استدلالاً تفرد هذا الكتاب عن كتاب المحصول للرازي بما يقرب من ثمانين استدلالاً، وتفرد عن بقية الكتب العشرة التي التزمت بالمقارنة معها بما يقرب من خمسين استدلالاً.
- د: هذا الموضوع يمكن الباحث من الاطلاع على مجموعة من مراجع علم الأصول والتفسير ويبين مدى الارتباط بين هذين العلمين، ويمثل إضافة مهمة للباحث تثري معرفته بهذا العلم، وتقدم إضافة إلى مكتبة علم الأصول.

٣- أهداف الموضوع:

- أ: إبراز عناية الأصوليين بالاستدلال بالقرآن على المسائل الأصولية.
- ب: جمع استدلالات الفخر الرازي على المسائل الأصولية في تفسيره مع دراستها ومناقشتها سواء كانت استدلالاً لما يرححه الفخر الرازي أو لما يخالفه.
- ج: المقارنة بين استدلالات الفخر الرازي في تفسيره مع استدلالاته في كتبه الأخرى.

ثانياً: الدراسات السابقة:

لقد تحدث بعض الباحثين عن الاستدلال بالقرآن على المسائل الأصولية فكان من الدراسات ما يلي:

أولاً: «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية»^(١) للشيخ: عياض بن نامي السلمي، ويلاحظ في هذا الكتاب عناية المؤلف بالتأصيل لاستدلال الأصوليين بالقرآن والسنة دون أن يحد في كتاب معين، ولهذا يكتفي بالتمثيل دون الاستقصاء والتتبع. وأما هذه الدراسة فهي تعني بحدود استدلال الرازي في كتابه مفاتيح الغيب.

ثانياً: استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية من خلال كتابه الإشارات الإلهية، وقد سجل في هذا الموضوع رسالتنا ماجستير في قسم أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الأولى: للباحث: علي بن خضران العمري وقد جمع الاستدلالات الموجودة في باب دلالات الألفاظ^(٢).

الثانية: للباحث: يحيى بن حسين الظلمي وقد جمع الاستدلالات في أبواب الحكم

(١) صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤١٨ هـ.

(٢) نوقشت في ١٨/٥/١٤٢٧ هـ.

الشرعي والأدلة والاجتهاد والتقليد^(١).

ويلاحظ أن هاتين الدراستين تتعلقان باستدلالات الطوفي، وأما هذه الدراسة فهي تتعلق باستدلالات الرازي.

ثالثاً: الاستدلال بالقرآن على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة التوبة للباحث: عبدالرحمن المشاري- وهي رسالة ماجستير مسجلة في قسم أصول الفقه في جامعة الإمام^(٢).

وهذه الدراسة كما هو واضح من عنوانها تجمع الاستدلالات من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة التوبة، وما أريد القيام به في هذه الدراسة هو جمع الاستدلالات من أول سورة يونس إلى نهاية سورة الناس، فهذا البحث يعتبر إكمالاً للمشروع الذي بدأه الباحث. كما أن هناك دراسات سابقة حول كتاب التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب وهي كما يلي:

أولاً: الرازي أصولياً من خلال التفسير الكبير، وهي رسالة ماجستير للباحث: لخضر زحوط ونوقشت عام ١٤١٦هـ في كلية الآداب جامعة محمد الخامس في المغرب، وقد عني الباحث في هذه الدراسة بجمع المسائل الأصولية التي ذكرها الرازي في تفسيره سواء كانت هذه المسائل مما استدلل لها الرازي بالقرآن أو مما لم يستدل له. والبحث الذي أقوم به إنما يعتني باستدلال الرازي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية وتقويم الاستدلالات مع مقارنته بكتب أصولية أخرى ذكرتها في منهج البحث الخاص.

ثانياً: منهج فخر الدين الرازي في تفسير الكبير، وهي رسالة ماجستير للباحث: رمزي نعاة ونوقشت عام ١٩٦٥م في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

ثالثاً: اتجاهات فخر الدين الرازي في التفسير، وهي رسالة دكتوراه للباحث: فؤاد محمود

(١) نوقشت في ١١/٧/١٤٢٥هـ.

(٢) نوقشت في ٢/١٦/١٤٣٠هـ.

نوقشت عام ١٩٦٤م في كلية الآداب جامعة الإسكندرية.
رابعاً: مفاتيح الغيب ومنهج الرازي في تفسير هذا الكتاب، للباحث عبدالرحمن الطحان،
ونوقشت عام ١٩٧٨م في كلية أصول الدين جامعة الأزهر.
ويتضح من خلال هذه الدراسات السابقة أنها تختلف عما أود دراسته إذ هي تتناول
منهج الرازي في تفسيره، ودراستي تتناول الاستدلال بالقرآن على المسائل الأصولية.

ثالثاً: منهج البحث:

أولاً: المنهج الخاص:

سيكون المنهج الخاص في البحث على النحو الآتي:

- ١ - استقراء الاستدلالات بالقرآن على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي في الأجزاء
الداخلية تحت عنوان البحث، وترتيبها على أبواب أصول الفقه مع الاستئناس بكتاب
المحصل.
- ٢ - صياغة عناوين القواعد الأصولية في الخطة بناءً على ما يراه الفخر الرازي فهو الذي
ذكر الاستدلال، ولكن في حالة ذكره للاستدلال بدون أن يفهم منه ترجيحٌ لصحة
الاستدلال من عدمه فتذكر بصيغة لا توحى بالترجيح لأحد الطرفين.
- ٣ - الإشارة إلى محل النزاع في المسألة إن وجد مع ذكر أقوال العلماء فيها بإيجاز، وسيكون
المرجع الأصل في كل ما يخدم المسألة هو الكتاب نفسه ومن ثم كتاب المحصول؛ نظراً
لأن مؤلفهما هو الفخر الرازي.
- ٤ - جمع الأدلة التي ذكرها الفخر الرازي على المسألة وأوجه الاستدلال، ثم يضاف إليها
ما يوضحها من كلام غيره - إن وجد -، مع بيان موقفه من هذا الاستدلال.
- ٥ - عندما يذكر الفخر الرازي أكثر من دليلٍ للمسألة فتذكر على حسب ترتيبها في
القرآن.
- ٦ - ذكر من وافق في الاستدلال بالأدلة التي ذكرها عند كل مسألة - إن وجد - من

أصحاب الكتب العشرة التالية:

أصول السرخسي، الفصول للحصاص، إحكام الفصول للباجي، شرح تنقيح الفصول للقرافي، المحصول للرازي، الإحكام للآمدي، العدة للقاضي أبي يعلى، روضة الناظر لابن قدامه، الإحكام لابن حزم الظاهري، الإشارات الإلهية للطوفي.

٧ - ذكر من خالفه من أصحاب الكتب العشرة في الاستدلال بالأدلة التي ذكرها عند كل مسألة - إن وجد - كما مر في الاتفاق.

٨ - تقويم الاستدلال الذي ذكره الفخر الرازي .

ثانياً - المنهج العام:

سيكون المنهج العام في هذا البحث على النحو الآتي:

أ - **منهج الكتابة في الموضوع ذاته:** وسأتبع فيه المنهج التالي:

١ - الاستقراء لمصادر المسألة، ومراجعتها المتقدمة والمتأخرة.

٢ - الاعتماد عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل مسألة.

٣ - التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام إلى ذلك، فمثلاً سيتم تعريف المصطلحات الواردة في خطة البحث ضمن تمهيد يجعل في بداية كل فصلٍ أو مبحثٍ أو مطلب.

٤ - تضمين التعريف اللغوي للكلام عن الجانب الصرفي، وجانب الاشتقاق، والمعنى اللغوي.

٥ - ذكر التعريف الاصطلاحي الذي أراه مناسباً، مع بيان وجه اختياره، وشرحه، ثم بيان المناسبة بينه وبين التعريف اللغوي.

٦ - ستكون كتابة معلومات البحث بأسلوبي ما لم يكن المقام يتطلب ذكر الكلام بنصه، مع الاعتراف بالسبق لأهله في تقرير فكرة، أو نصب دليل، أو مناقشة، أو ضرب مثال، أو ترجيح رأي... الخ، وذلك بذكره في صلب البحث أو الإحالة على

مصدره في الهامش.

ب - منهج التعليق والتهميش: وسأتبع فيه المنهج التالي:

١ - بيان أرقام الآيات وعزوها لسورها، فإن كانت آية كاملة قلت: الآية رقم (...).

من سورة (كذا) وإن كانت جزءاً من آية قلت: من الآية رقم (...). من سورة (كذا).

٢ - عند تخريج الأحاديث أو الآثار سأتابع المنهج الآتي:

أ - بيان من أخرج الحديث، أو الأثر بلفظه الوارد في البحث، فإن لم أجده بلفظه بينت من أخرجه بنحو اللفظ الوارد في البحث، فإن لم أجده بلفظه أو بنحوه ذكرت ما ورد في معناه.

ب - الإحالة على مصدر الحديث، أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ثم بذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث أو الأثر، إن كان مذكوراً في المصدر.

ج - إن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخرجه منهما، وإن لم يكن في أي منهما خرجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه إن كان لهم كلامٌ حوله.

٣ - عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة، ولا ألجأ إلى العزو بالواسطة إلا عند تعذر الحصول على الأصل.

٤ - توثيق نسبة الأقوال إلى المذهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

٥ - توثيق المعاني من معجمات اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة عليها بالمادة والجزء والصفحة.

٦ - توثيق المعاني الاصطلاحية من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه المصطلح.

٧ - بيان المعنى اللغوي لما يرد في البحث من ألفاظ غريبة، والمعنى الاصطلاحي لما يرد فيه من اصطلاحات تحتاج إلى بيان وسأراعي في ذلك ما ورد في الفقرتين السابقتين.

٨ - الترجمة لجميع الأعلام الذين ترد أسماؤهم في صلب البحث ما عدا الأنبياء والمعاصرين الأحياء، مع الاختصار قدر الاستطاعة، وتضمين الترجمة اسم العلم، ونسبه - مع ضبط ما يشكل من ذلك - وتاريخ مولده، ووفاته، وشهرته، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته التي سأجعلها متناسبة في نوعها مع الجانب الذي برز فيه العالم ما أمكن ذلك.

٩ - عند الإحالة على المرجع في الهامش ستكون حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة مباشرة، وفي حالة النقل بالمعنى يذكر ذلك مسبقاً بكلمة (ينظر)، فإن كان اسم المرجع موافقاً تماماً لمرجع آخر ورد في البحث فيذكر اسم المؤلف مختصراً، وسيكون وضع رقم الإحالة على آخر النص دائماً.

١٠ - عند عزو الأشعار - إن وجدت - إلى مصادرهما سأتابع المنهج الآتي: إن كان لصاحب الشعر ديوانٌ وثقت شعره من ديوانه، وإن لم يكن له ديوانٌ وثقت شعره مما تيسر من دواوين الأدب واللغة.

١١ - الاكتفاء بذكر المعلومات المتعلقة بالمراجع كالناشر ورقم الطبعة ومكانها وتاريخها في قائمة المراجع.

ج- ما يتعلق بالناحية الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة: وسأراعي فيه الأمور الآتية:

١ - الاعتناء في البحث بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيءٌ من الغموض أو إحداث اللبس.

٢- الاعتناء بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية والإملائية والنحوية.

٣ - الاعتناء بعلامات الترقيم ووضعها في مواضعها الصحيحة.

٤ - الاعتناء بانتقاء حرف الطباعة في العناوين وصلب البحث والهوامش وبداية الأسطر حسب الإطار الشامل.

٥ - عند إثبات النصوص سأتابع الآتي:

أ - وضع الآيات القرآنية على هذا الشكل ﴿.....﴾ .

ب - وضع الأحاديث والآثار على هذا الشكل (...).

ج - وضع النصوص التي أنقلها بالنص على هذا الشكل «.....».

رابعاً: تقسيمات البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة وتمهيد وخمسة فصول وخاتمة وفهارس على النحو

التالي:

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وتقاسيم البحث والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: التعريف بالإمام الرازي، وكتابه مفاتيح الغيب بإيجاز ويشمل مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي.

المبحث الثاني: في التعريف بكتاب مفاتيح الغيب.

الفصل الأول: الاستدلال بالقرآن على مسائل التكليف والحكم الشرعي ويشمل مبحثين:

المبحث الأول: مسائل التكليف ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: جواز التكليف بما لا يطاق.

المطلب الثاني: الكفار مخاطبون بفروع الشريعة.

المطلب الثالث: تكليف الجن.

المبحث الثاني: مسائل الحكم الشرعي ويشمل أربعة مطالب:

المطلب الأول: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

المطلب الثاني: وجود الرخص في الشريعة.

المطلب الثالث: اعتبار العلل في الأحكام.

المطلب الرابع: الأصل في المضار الحرمه.

الفصل الثاني: الاستدلال بالقرآن على مسائل الأدلة الشرعية ويشمل خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن على مسائل السنة ويشمل أربعة مطالب:

المطلب الأول: وجوب اتباع الرسول ﷺ.

المطلب الثاني: دلالة فعل الرسول ﷺ.

المطلب الثالث: خبر الواحد حجة.

المطلب الرابع: الأصل في المسلم العدالة.

المبحث الثاني: الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع.

المبحث الثالث: الاستدلال بالقرآن على مسائل القياس ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: حجية القياس.

المطلب الثاني: وجود القياس الجلي.

المبحث الرابع: الاستدلال بالقرآن على حجية شرع من قبلنا.

المبحث الخامس: الاستدلال بالقرآن على أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول.

الفصل الثالث: الاستدلال بالقرآن على مسائل النسخ ويشمل خمسة مباحث:

المبحث الأول: النسخ جائز عقلاً.

المبحث الثاني: جواز النسخ في القرآن ووقوعه.

المبحث الثالث: البداء في حق الله عز وجل محال.

المبحث الرابع: نسخ القرآن بالسنة.

المبحث الخامس: نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال.

الفصل الرابع: الاستدلال بالقرآن على دلالات الألفاظ ويشمل خمسة مباحث:

المبحث الأول: اللغات وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مبدأ اللغات.

المطلب الثاني: الأسماء الشرعية.

المطلب الثالث: الواو لا تفيد الترتيب.

المطلب الرابع: كلمة إنما تفيد الحصر.

- المبحث الثاني:** الجمل والمبين وفيه أربعة مطالب:
- المطلب الأول: ورود الجمل في كلام الله عز وجل.
- المطلب الثاني: البيان للرسول دون غيره.
- المطلب الثالث: تأخير البيان عن وقت الحاجة.
- المطلب الرابع: تأخير البيان عن وقت الخطاب.
- المبحث الثالث:** الأمر وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: إرادة الأمر المأمور به.
- المطلب الثاني: مقتضى الأمر المطلق الوجوب.
- المطلب الثالث: الأمر لا يقتضي الفورية.
- المبحث الرابع:** العموم والخصوص وفيه أربعة مطالب:
- المطلب الأول: استعمال لفظ كل في الخصوص لقرينة.
- المطلب الثاني: أقل الجمع.
- المطلب الثالث: الخطاب للنبي خطاب للأمة.
- المطلب الرابع: لا يجوز تخصيص النص بالقياس.
- المبحث الخامس:** المفهوم ، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: مفهوم الشرط.
- المطلب الثاني: تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد.

الفصل الخامس: الاستدلال بالقرآن على مسائل الاجتهاد والتقليد والتعارض ويشمل

ثلاث مباحث:

- المبحث الأول:** الاجتهاد ويشمل مطلبين:
- المطلب الأول: جواز الاجتهاد من النبي ﷺ ووقوعه.
- المطلب الثاني: هل كل مجتهد مصيب.
- المبحث الثاني:** التقليد وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: حكم التقليد.

المطلب الثاني: تقليد العامي للمجتهد.

المطلب الثالث: تقليد المجتهد للمجتهد.

المبحث الثالث: التعارض بين القرآن والخبر.

الخاتمة: وتشمل أهم نتائج البحث والمقترحات.

فهارس البحث: ويشمل فهارس متنوعة.

- فهرس الآيات القرآنية.

- فهرس الأحاديث النبوية.

- فهرس المصطلحات الأصولية.

- فهرس المراجع.

- فهرس الموضوعات.

وبعد... فهذا جهد المقل، لا أدعي فيه مقاربة الكمال والسداد، ولكنه جهدي بذلته وحسبي ذلك، فما كان فيه من صواب فمرده إلى توفيق الله وتسهيله، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي.

والشكر لله - سبحانه وتعالى - الذي جاد وأنعم فله الحمد ملء السموات وملء الأرض.

ثم الشكر لوالدي الكريمين والأبوين الرحيمين لتربيتهما وبذلتهما ونصحهما جزاهما الله عني خير الجزاء ورحمهما كما ربياني صغيراً .

والشكر للشيخ الدكتور الجليل، والأستاذ الكريم صاحب الفضيلة الدكتور/مدحت بن مصطفى أحمد. والذي نهلت من علمه، وخلقه، وحسن توجيهه، أسأل الله - تعالى - أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن يبارك له في عمله وعمره وأولاده.

ثم الشكر موصول لكل من كان له فضل عليّ بعد الله من أصحاب الفضيلة والمشايخ والزملاء والذين أفدت منهم رأياً أو مشورة أو توجيهاً، فلهم مني الدعاء والشكر .

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين ..

التصميم

التمهيد:

التعريف بالرازي، وكتابه: مفاتيح الغيب

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب: مفاتيح الغيب.

المبحث الأول:

التعريف بالإمام الفخر الرازي

١- اسمه ونسبه، وكنيته ولقبه:

اسمه: محمد بن عمر بن الحسين^(١) ^(٢) بن الحسن بن علي القرشي^(٣) التيمي^(٤) البكري^(٥).

رازي المولد، طبرستاني الأصل^(٦).

كنيته: أبو عبدالله ويكنى - أيضاً - بأبي المعالي، وأبي الفضل^(٧) وبابن الخطيب وبابن خطيب الري^(٨).

لقبه: للرازي أكثر من لقب، فهو فخر الدين، ويعرف - أيضاً - بالفخر الرازي.

(١) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٦٢/١، وفيات الأعيان ٢٤٨/٤، الكامل في التاريخ ٣٥٠/١٠، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية ١٠٣/١، سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١، العبر في خبر من غير ٢٨٥/٤، المعين في طبقات المحدثين ١٨٧/١، الوافي بالوفيات ١٧٥/٤، مرآة الجنان ٧/٤، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي ٨١/٨، البداية والنهاية ٥٥/١٣، النجوم الزاهرة ١٩٩/٦، طبقات المفسرين للداودي ٢١٣/١، شذرات الذهب ٢١/٥.

(٢) اختلف المترجمون في اسم جده فذكر بعضهم أن اسمه الحسن، وذكر بعضهم أن اسمه الحسين، وقد جاء في التفسير الكبير في موضعين ما يؤيد أن اسم الجد هو: الحسين، ولا شك أن الرازي أعلم ممن ترجم له. ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٥/١٣، ١١٧/٢٠. وينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٣) نص بعض المترجمين على ذلك. ينظر: الوافي بالوفيات ١٧٥/٤، شذرات الذهب ٢١/٥.

(٤) نسبة إلى «تيم» عشيرة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - . ينظر: وفيات لأعيان ٢٤٨/٤، البداية والنهاية ٥٥/١٣.

(٥) نسبة إلى الخليفة الراشد: أبي بكر الصديق. ينظر: وفيات الأعيان ٢٤٨/٤.

(٦) ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٦٥/٢، الوافي بالوفيات ١٧٥/٤.

(٧) ينظر: الكامل ٣٥٠/١٠، وفيات الأعيان ٢٤٨/٤، النجوم الزاهرة ١٩٧/٦، ١٩٩/٦.

(٨) ينظر: الكامل ٣٥٠/١٠، البداية والنهاية ٥٥/١٣.

ويلقب بالإمام، والرازي^(١)، وإن كان لقب الرازي لا يستعمل في الغالب عند المترجمين له إلا مقروناً بالإمام، أو بفخر الدين^(٢).

ولا شك أن تعدد الكنى والألقاب للإمام الرازي يدل على علو مكانته بين العلماء.

٢- مولده:

ولد الرازي في السنة الرابعة والأربعين وخمسمائة من الهجرة^(٣).

وقيل إنه ولد في السنة الثالثة والأربعين وخمسمائة من الهجرة^(٤).

غير أن الأرجح من هذين الرأيين: أن يكون مولده سنة أربع وأربعين وخمسمائة هجرية، استنتاجاً من قول الرازي نفسه. فقد ذكر الرازي في تفسير سورة (يوسف)، أنه بلغ السابعة والخمسين^(٥)، ثم ذكر في آخر السورة أنه أمم تفسيرها في شعبان سنة إحدى وستمائة^(٦)، وهذا يدل على أن مولده يرجع إلى عام ٥٤٤هـ.

٣- نشأته، وطلبه للعلم:

نشأ الرازي في كنف والده، في بيت علم، وفضل، وصلاح^(٧)، إذ كان والده من كبار علماء الشافعية، وأحد الأدباء الفصحاء، وكان خطيب الري، وعالمها، وله مؤلفات في الفقه، والكلام^(٨).

(١) ينظر: الكامل ٣٥٠/١٠، البداية والنهاية ٥٥/١٣

(٢) ينظر: الكامل ٣٥٠/١٠، البداية والنهاية ٥٥/١٣

(٣) ينظر: الوافي ١٧٥/٤، شذرات الذهب ٢١/٥.

(٤) ينظر: الكامل ٣٥٠/١٠، البداية والنهاية ٥٦/١٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٦/١٨.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ١٨٢/١٨.

(٧) ينظر: العبر ١٨/٥، الوافي بالوفيات ١٧٥/٤، شذرات الذهب ٢١/٥.

(٨) ينظر: : العبر ١٨/٥، الوافي بالوفيات ١٧٥/٤، شذرات الذهب ٢١/٥

فتربى الفخر الرازي على يد والده، الذي أولاه كل رعاية، وعناية فلازمه، وتعلم منه، وتلمذ على يديه حتى توفي والده.

ومع السنوات القليلة التي عاشها الفخر الرازي مع والده؛ إلا أن أثر الوالد ظهر جلياً في كتابات الرازي ومؤلفاته، فكثيراً ما يذكره ويثني عليه، ويدعو له.

فقال عند تفسيره لقوله - تعالى - : ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، «سمعت الشيخ - الإمام الزاهد الوالد - يقول: لولا الأسباب، لما ارتاب مراتب»^(٢).

ونقل عنه معنى الرضا عند تفسيره لقوله - تعالى - ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٣)، فقال: «كان الشيخ الوالد - رحمه الله - يقول: الرضا عبارة عن ترك اللوم، والاعتراض، وليس عبارة عن الإرادة»^(٤).

إلى غير ذلك مما يدل على الأثر الكبير لوالده في نشأته، وطلبه للعلم.

وبعد وفاة والده التحق الرازي ببعض علماء عصره، فدرس الفقه، ومذاهب المتكلمين والفلاسفة^(٥).

وكان شغوفاً بالعلم والتحصيل، وحريصاً على أن لا يضيع وقته في غير العلم، وكان

(١) من الآية (١٠٢) من سورة الأنعام.

(٢) مفاتيح الغيب ١٠١/١٣.

(٣) من الآية (٧) من سورة الزمر.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٦/٢١٥. وينظر مواضع أخرى نقل فيها الإمام الفخر الرازي بعض الفوائد عن والده: مفاتيح الغيب ٢٠/١، ٩٠/١، ٣٥/١٣، ١٦٥/١٣.

(٥) لا يظهر بوضوح في سيرة الرازي ما يدل على تتلمذه على يد مشايخ كثيرين ويقتصر بعض من ترجم للفخر الرازي على ذكر قلة من المشايخ ممن تتلمذ عليهم الرازي كالمجد الجيلي، والسمناني. ينظر: عيون الأنبياء ٤٦٢/١، وفيات الأعيان ٤/٢٥٠، الوافي بالوفيات ٤/١٧٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٦٥/٢.

يتمنى أن لو استطاع الاستغناء عن كثير من متاع الدنيا ومشاغها ليتفرغ للعلم وتعليمه^(١).
فيقول: «والله إنني لأتأسف في الفوات عن الاشتغال في طلب العلم في وقت الأكل،
فإن الوقت، والزمان عزيز»^(٢).

ولم يقتصر الرازي في طلبه للعلم على فن من الفنون، بل كان متمكناً في كثير منها،
وكان رأيه أن تعلم العلوم - جميعها - من الفرائض الشرعية، أو مما لا يتم الواجب إلا به،
إما لتحقيق مصلحة دينية أو دنيوية، أو لتجنب ما فيه ضرر وخطر^(٣).
فتبحر في العلوم فكان أصولياً، متكلماً، مفسراً، فقيهاً، وفيلسوفاً، وتمهر في علوم اللغة
العربية، بل وجدت في تفسيره ما يدل على أنه يتقن اللغة الفارسية^(٤).

٤- شيوخه وتلاميذه:

لم أجد في سيرة الرازي ما يدل على تحصيله للعلم على يد مشايخ كثيرين، ولعله كان
يكتفي باطلاعه الواسع، وذهنه الوقاد، وقابليته للفهم والاستيعاب، وقدرته على الجدل
والحوار والمناقشة وتقدم معنا أن الرازي تتلمذ أول عمره على يد والده الذي استفاد منه
كثيراً، فهو شيخه الأول.

ووالده هو: عمر بن الحسين بن الحسن، ضياء الدين، أبو القاسم الرازي، خطيب الري
وعالمها، كان مقدماً في علم الكلام فصيح اللسان، فقيهاً أصولياً، متكلماً، صوفياً، خطيباً،
محدثاً، واشتهر في الخطابة بالري، فصار يسمى خطيب الري، له كتاب: غاية المرام في علم

(١) ينظر: عيون الأنباء ١/٤٦٢.

(٢) ينظر: عيون الأنباء ١/٤٦٢.

(٣) بين الرازي في وصيته التي كتبها قبيل وفاته نظرته للعلوم، ووجه لتعلمها، مهما اختلفت أغراضها. ينظر: وصية
الرازي في عيون الأنباء ١/٤٦٧. وينظر - أيضاً - في نظرة الرازي للعلوم المختلفة، المنطلقات الفكرية لمحمد
العربي ص ٣٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١/١١١، عيون الأنباء ١/٤٦٢.

الكلام، وكانت وفاته سنة تسع وخمسين وخمسمائة^(١).

وأما تلاميذه فقد كان للرازي تلاميذ كثير.

وقد ذكر صاحب شذرات الذهب أنه كان: «إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشغل على اختلاف مطالبهم في التفسير، والفقه، والكلام، والأصول، والطب، وغير ذلك»^(٢).

وسأترجم لثلاثة من أكبر تلاميذه، وهم:

١- القطب المصري:

هو: قطب الدين إبراهيم بن علي بن محمد السلمي، كان أصله مغربياً، ثم انتقل لمصر، وأقام بها مدة، ثم سافر إلى خراسان واشتغل على الفخر الرازي، وكان من أجل تلامذته، وأميزهم وله مؤلفات في الطب، والحكمة، وشرح الكليات، مات قتيلاً بنيسابور عندما استولى التتر عليها، وقتلوا كثيراً من أهلها، وكان ذلك سنة ثمانين عشرة وستمائة^(٣).

٢- تاج الدين الأرموي:

هو: محمد بن الحسين بن عبدالله، العلامة تاج الدين، أبو الفضائل الأرموي، كان من أكبر تلامذة فخر الدين الرازي، بارعاً في العقلية واختصر المحصول وسماه: الحاصل، كان صاحب ثروة وجاه، استوطن بغداد، ودرس فيها، عاش قريباً من ثمانين سنة، وكانت وفاته سنة ثلاث وخمسين وستمائة^(٤).

٣- شمس الدين الخويي:

هو: شمس الدين، قاضي القضاة، أحمد بن خليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى، أبو

(١) ينظر: طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي ٢٤٢/٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٥/٢.

(٢) شذرات الذهب ٢١/٥.

(٣) ينظر: عيون الأنباء ٤٧١/١، الوافي بالوفيات ٤٦/٦، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي ١٢١/٨.

(٤) ينظر: الوافي بالوفيات ٢٦١/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٢٠/٢.

العباس الخويي الشافعي، ولد سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ودخل خراسان، وقرأ بها الأصول والكلام على الإمام الرازي، وكان فقيهاً، إماماً مناظراً، خبيراً بالكلام، له مؤلفات في النحو والأصول والفلسفة، مات في شعبان سنة سبع وثلاثين وستمائة ودفن بسفح قاسيون^(١).

٥- مؤلفاته:

تقدم معنا أن الرازي كان شغوفاً بالعلم والتعليم، وكان شغوفاً - أيضاً - بالتأليف، حتى كتب في كل علم تعلمه كتاباً أو أكثر فله مؤلفات في علم الكلام، والأصول، والطب، والتفسير، وعلوم اللغة، والفراسة^(٢).

ولم يخل كتاب من الكتب التي ترجمت له من ذكر مجموعة من مؤلفاته، وقد أوصلها بعضهم إلى ما يقرب من مائتي مصنف^(٣).

وقد ذكر الرازي في تفسيره مجموعة من مؤلفاته، أكتفي بذكرها عن تعداد ما نسب إليه من المؤلفات.

١ - (المحصل في علم الأصول)^(٤).

٢ - (دلائل الإعجاز)^(٥).

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء ٦٤/٢٣، الوافي بالوفيات ٢٣٢/٦، طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي ١٦/٨.

(٢) اهتم المترجمون للرازي قديماً وحديثاً بذكر مؤلفاته في شتى العلوم. ينظر على سبيل المثال: عيون الأنباء

١/٦٥٤، وفيات الأعيان ٤/٢٤٩، طبقات المفسرين للسيوطي ١/١١٥، طبقات المفسرين للدودي ١/٢١٤،

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٢.

(٣) ينظر: البداية والنهاية ١٣/٥٥، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٦.

(٤) ذكره الرازي في ثمانية مواضع في مفاتيح الغيب. ينظر: ٢٠٧/٣، ١٣/٥، ٣٥/١١، ١٨٠/١٦، ٧٩/٢٢،

١٨٦/٣٠، ٢٤٤/٢٩، ٨٢/٢٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٠٧/٢.

٣ - (الجبر والقدر) ^(١).

٤ - (الأربعين في أصول الدين) ^(٢).

٥ - (لوامع البينات في الأسماء والصفات) ^(٣).

٦ - (الرياض المونقة) ^(٤).

٧ - (كتاب في الطب) ^(٥).

٨ - (تأسيس التقديس) ^(٦).

٦ - عقيدته ومذهبه الفقهي:

الإمام الرازي أشعري ^(٧) المعتقد، وهو ينتهج طريقة المتكلمين والفلاسفة في أصول الدين، وهذا ظاهر في تفسيره ^(٨) وكتبه الأخرى وقد اشتهر عنه أنه رجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة ولزم طريقتهم، وندم على ما فات منه ^(٩).
فروى عنه أنه قال: «يا ليتني لم اشتغل بعلم الكلام» ^(١٠).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٣/١٠٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٣/٩٣.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/١٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٨/٦١، وقد بين الرازي أن الكتاب في بيان مذاهب العالم.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/٦١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/١٥.

(٧) الأشاعرة فرقة إسلامية تنتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، وتنتهج أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد، والرد على المخالفين، ويقدمون العقل على النقل، ويؤولون جل صفات الله - عز وجل -، ويرون أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١٠٦/١، طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/٨٢.

(٨) ينظر على سبيل المثال: ١١/١٧، ٣٧/١٧، ٢٥/٢١، ٢٦/١٩٩.

(٩) ينظر: الفتاوي لابن تيمية ٤/٥٥، ١٦/٢١٣، البداية والنهاية ١٣/٥٧، سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠١.

(١٠) ينظر: شذرات الذهب ٥/٢١، سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠١.

وجاء في وصيته: «ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة، التي وجدتتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله - تعالى - ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات»^(١).

وقد ذكر ألد خصومه أنه تاب في آخر حياته ومات ميتة حميدة^(٢).

وأما مذهبه الفقهي فهو شافعي المذهب، وهذا أمر مشهور^(٣) ومن يقرأ تفسيره، يجده ينتصر لرأي الإمام الشافعي، ويتعصب له^(٤)، ولا يخالفه إلا نادراً^(٥).

٧- وفاته وثناء العلماء عليه :

١- وفاته :

استقر الرازي آخر حياته في مدينة هراة، وقد مرض في آخر سنة من حياته مرضاً شديداً^(٦)، فأملى وصيته في الحادي والعشرين من محرم سنة ست وستمائة للهجرة^(٧)، واتفق المؤرخون على وفاته في تلك السنة، وإن اختلفوا في تحديد الشهر واليوم، وما ذكره أكثر المترجمين له أنه توفي يوم الاثنين في عيد الفطر وأخفى خبر موته، ودفن سراً عملاً بوصيته^(٨).

(١) عيون الأنباء ٤٦٧/١.

(٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٥٠١/٢١.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي ٨١/٨، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٦٥/٢.

(٤) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ٨٨/١، ١٦٠/١، ١٧١/١، ١٠٤/٤، ٦٩/٥، ٦٨/٦، وقد أشار الرازي إلى اختيارات الشافعي وآرائه فيما يقرب من ٣٨١ موضعاً في التفسير.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٥٩/١٨.

(٦) ينظر: عيون الأنباء ٤٦٦/١، وفيات الأعيان ٢٥٢/٤، سير أعلام النبلاء ٥٠١/٢١، الوافي بالوفيات ١٧٦/٤، طبقات المفسرين للداودي ٢١٤/١.

(٧) تذكر بعض كتب التراجم أن الرازي أملى وصيته على تلميذه: إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني. ينظر: عيون الأنباء ٤٦٦/١، الوافي بالوفيات ١٧٧/٤.

(٨) ينظر: عيون الأنباء ٤٦٦/١، وفيات الأعيان ٢٥٢/٤، سير أعلام النبلاء ٥٠١/٢١، الوافي بالوفيات ١٧٦/٤، طبقات المفسرين للداودي ٢١٤/١.

٢- ثناء العلماء عليه:

بلغ الرازي مكانة رفيعة في عصره، ومركزاً مرموقاً بين السلاطين، وكثير من العلماء ولم يكن يذكر الرازي في أواخر حياته إلا واسمه مقترن بألقاب الإجلال، والتقدير فكان يلقب في هراة بشيخ الإسلام^(١).

وما ذكره أهل السير في سيرته والثناء عليه أكثر من أن يحصى.

فوصفه صاحب عيون الأنبياء بأنه: «أفضل المتأخرين، وسيد الحكماء المحدثين، قد شاعت سيادته، وانتشرت في الآفاق مصنفاً... جيد الفطرة، حاد الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر... اشتغل بالعلوم الحكمية وتميز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه... وكان لمجلسه جلاله عظيمة، وكان يتعاضم حتى على الملوك»^(٢).

وقال صاحب وفيات الأعيان في تعداد مناقب الرازي: «فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة... وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه، وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة»^(٣).

ثم قال: «ومناقبه أكثر من أن تعد، وفضائله لا تحصى ولا تحدد»^(٤).

ولعل مما يدل على مكانته ما ذكره أهل التراجم من التلاميذ الذين كانوا يحيطون به حتى كان عددهم يصل إلى ثلاث مائة طالب يحيطون به في حله وترحاله، وكانت حلقاته تتسع للملوك والرؤساء والوجهاء^(٥).

(١) ينظر: وفيات الأعيان ٢٥٠/٤.

(٢) ينظر: عيون الأنبياء ٤٦٢/١.

(٣) ينظر: وفيات الأعيان ٢٤٩/٤.

(٤) ينظر: المرجع السابق ٢٥٠/٤.

(٥) ينظر: وفيات الأعيان ٢٤٩/٤، عيون الأنبياء ٤٦٢/١.

البحث الثاني:

التعريف بكتاب مفاتيح الغيب^(١)

تفسير مفاتيح الغيب للإمام الرازي هو أكبر كتبه، وأعلىها منزلة وشرفاً. وهو يقع في ستة عشر مجلداً^(٢)، استغرقت سورة الفاتحة الجزء الأول بكامله^(٣). وقد ذكر الرازي في ختام تفسيره لبعض سور القرآن تاريخ الانتهاء من تفسيرها^(٤) فقد جاء في ختام تفسير سورة (آل عمران) قوله: «تم تفسير هذه السورة – بفضل الله وإحسانه – يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة»^(٥). وآخر تاريخ تم تسجيله عقب تفسيره لسورة الأحقاف، حيث قال الرازي: «تم تفسير هذه السورة يوم الأربعاء العشرين من ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة»^(٦). ويتبين من خلال التواريخ التي سجلها أن الرازي لم يراع ترتيب السور حين تفسيره، فكان يقدم بعض السور ويؤخر بعضها^(٧).

(١) لم أجد في كلام الرازي في التفسير ما يدل على اسم تفسيره، وأكثر المترجمين على أن اسم التفسير: «مفاتيح الغيب» كما في: عيون الأنباء ١/٤٧٠، شذرات الذهب ٥/٢١، طبقات المفسرين للدوادوي ١/٢١٤، وقد سماه السيوطي في طبقات المفسرين بالتفسير الكبير. ينظر: ١/١١٥، ويظهر لي أن اسم الكتاب هو: مفاتيح الغيب، وأما التفسير الكبير فهو وصف للكتاب نظراً لحجمه الكبير.

(٢) بحسب الطبعة التي اعتمدها وهي الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ من دار الكتب العلمية.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١/١٥.

(٤) لم يلتزم الرازي بذكر التواريخ في نهاية كل سورة، فأرخ نهاية تفسيره لبعض السور دون البعض الآخر. ينظر: مفاتيح الغيب ٩/١٢٧، ١٥/١٧٠، ١٨/١٨٢، ١٩/٥٦، ٢٤/١٠٢، ٢٤/١٩١، ٢٧/٢١٨.

(٥) مفاتيح الغيب ٩/١٢٧.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٨/٣١.

(٧) من ذلك أنه أحال في تفسيره لسورة يونس على تفسيره لسورة الفرقان. ينظر: مفاتيح الغيب ١٧/٧٩.

ويلاحظ - أيضاً - أن الرازي نشط أواخر حياته في العمل على تفسير بعض السور، ففي عام واحد (٦٠٣هـ) فرغ من تفسير سورة الصافات، والشورى، والزخرف، والدخان^(١)، ولم يستغرق تفسير بعض هذه السور إلا يوماً واحداً^(٢).

نسبة التفسير للرازي:

كتاب مفاتيح الغيب للإمام الرازي وقد نص على ذلك كثير ممن ترجم له فقال صاحب وفيات الأعيان وهو يتكلم عن الإمام الرازي: «... له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، منها: تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً؛ لكنه لم يكمله»^(٣)

وقال صاحب شذرات الذهب: «ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه»^(٤).
ويتبين من خلال النقول السابقة أن التفسير الكبير من مؤلفات الرازي إلا أن فيها بعض الشكوك، والشبهات حول نسبة تفسير مفاتيح الغيب كاملاً للإمام الرازي. فقد ذهب بعض المتقدمين إلى أن الفخر الرازي لم يكمل تفسيره^(٥)، وتعددت الآراء في تحديد الموضوع الذي وصل إليه الرازي في تفسيره. ف قيل: إنه فسر القرآن إلى سورة الأنبياء فقط^(٦).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/١٥١، ٢٧/١٦٤، ٢٧/٢٠١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/٢١٨.

(٣) وفيات الأعيان ٤/٢٤٩.

(٤) شذرات الذهب ٥/٢١. وينظر: الوافي بالوفيات ٤/١٧٩، فخر الدين الرازي للزركان ص ٦٥، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ص ٨٦، الإمام الحكيم - فخر الدين الرازي - من خلال تفسيره لعبد العزيز المجدوب ص ٦١، بحث حول تفسير الرازي - ضمن مجموع سلسلة الرسائل للمعلمي ص ١٠١، منهج الفخر الرازي في التفسير لمحمد إبراهيم ص ٣٣.

(٥) ينظر: وفيات الأعيان ٤/٢٤٩، شذرات الذهب ٥/٢١.

(٦) ينظر: التفسير والمفسرون للذهبي ١/٢٩٩، ٣٠٠.

وقيل: إنه فسر القرآن ماعدا سورة الواقعة^(١).

وقيل: إنه فسر القرآن عدا سوراً معينة منه^(٢).

وسبب الإشكال - عند من تقدم - في صحة نسبة مفاتيح الغيب بكليته إلى الإمام الرازي، يعود إلى بعض العبارات، التي تشعر بأن المؤلف غيره.

فقد ورد في تفسير قوله - تعالى - : ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣): «وشيء من هذا

رأيته في كلام فخر الدين الرازي - رحمه الله -»^(٤).

ونحو ذلك من العبارات الموجودة في بعض المواضع في التفسير.

وقد رجح كثير من الباحثين نسبة التفسير كاملاً للرازي^(٥).

وهو ما يظهر لي بعد قراءتي للتفسير كاملاً، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: أن القول بأن الإمام الرازي فسر القرآن إلى سورة الأنبياء فقط، ترده كثير من

الأدلة التي تثبت أن الرازي فسر كثيراً من السور بعد الأنبياء، كما فسر الأنبياء نفسها.

ومن ذلك:

١ - أنه أحال وهو يفسر سورة البقرة على الأنبياء عندما أورد قوله - تعالى - : ﴿وَدَاوُدَ

وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾^(٦). ثم قال: «وقد تكلمنا عليه في سورة الأنبياء»^(٧).

(١) ينظر: المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي لأحمد هنداي ص ٤٠.

(٢) ينظر: بحث حول تفسير الرازي للمعلمي ص ١٣٤.

(٣) الآية (٢٤) من سورة الواقعة.

(٤) مفاتيح الغيب ١٣٦/٢٩. وينظر: ٦٧/٢٩.

(٥) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٥ هامش رقم (١)، الإمام الحكيم ص ٦١، منهج

الفخر الرازي في التفسير ص ٣٤، الرازي مفسراً لمحسن عبدالحמיד ص ٥١ - ٧٨.

(٦) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٧) مفاتيح الغيب ١١/٣.

٢ - أنه أحال في تفسير سورة البقرة على الشعراء^(١).

٣ - وأحال في تفسير سورة المائدة على سورة البينة^(٢).

٤ - وأحال في تفسيره لسورة الحجر على الملك^(٣).

إلى غير ذلك من الإحالات الكثيرة جداً والصريحة في أن الرازي فسر تلك السور بكاملها.

ثانياً: أنه سجل تاريخ الانتهاء من تفسير بعض السور التي تقع بعد الأنبياء، وهذه التواريخ تتفق مع حياة الرازي^(٤).

فقال في نهاية تفسير سورة الصافات: «تم تفسير هذه السورة ضحوة يوم الجمعة السابع عشر من ذي القعدة سنة ثلاث وستمائة»^(٥)، وقال في آخر سورة الجاثية: «تم تفسير هذه السورة يوم الجمعة بعد الصلاة، الخامس عشر من ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة»^(٦)، إلى غير ذلك من التواريخ.

ثالثاً: أن الرازي نقل عن والده، وذكره باسمه في بعض المواضع من التفسير بعد سورة الأنبياء^(٧)، وهذا دليل على أنه فسر هذه المواضع.

رابعاً: اتحاد الأسلوب والطريقة في التفسير من أوله إلى آخره، ولاسيما في ذكر المسائل

(١) مفاتيح الغيب ٤٩/٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٢١/١١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٣٤/١٩.

(٤) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ١٢٧/٩، ١٧٠/١٥، ٢١٨/٢٧.

(٥) مفاتيح الغيب ١٥١/٢٦.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٣٦/٢٧.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ٢١٥/٢٦.

الأصولية كما سيتبين من خلال هذا البحث. فالمسائل الأصولية موجودة في غالب السور، وبنفس طريقة الرازي في عرضها واختياره ومناقشته للأقوال الأصولية^(١). وأما ما ذكر من وجود بعض العبارات التي تشعر بأن الرازي لم يفسر القرآن كاملاً. فهذا يعود إلى أن الرازي ابتداءً التفسير في آخر حياته، وتمكن من كتابة وتفسير الكثير من السور وإخراجه بشكله النهائي، وبقي شيء من السور لم يتمكن من تحريره وكتابته فأملاه على طلابه ثم ألحقت بالتفسير.

ويؤيد ذلك صاحب الوافي حيث يقول: «وأكمل التفسير على المنبر إملاء»^(٢). وهذا يؤيد ما ذكرته فأخر السورة التي فسرهما الرازي بنفسه كانت في أواخر سنة ٦٠٣ للهجرة. وما بعد ذلك كان إملاءً نظراً لمرضه وضعفه بعد ذلك.

أهمية الكتاب وقيمه العلمية:

مفاتيح الغيب هو من أكبر كتب الرازي، ونال شهرة واسعة، وحظي هذا الكتاب منذ القرن السادس حتى الآن بعناية كبيرة، وتناولته العلماء بالدرس، والاهتمام؛ نظراً لمكانة مؤلفه، إضافة إلى ما حواه الكتاب من علوم ومعارف متعددة فقال فيه صاحب وفيات الأعيان: «جمع فيه كل غريب وغريبة»^(٣)، وهذا ما عده بعض العلماء عيباً ومأخذاً على الرازي.

(١) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ٢٣/٢٠، ٢٣/٦٤، ٢٣/٦٥، ٢٣/٦٦، ٢٤/٣٥، ٢٤/٣٦، ٢٥/٤١،

٢٦/١٣٥، ٢٧/٤٢، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة وهي تشكل مادة هذا البحث.

(٢) الوافي بالوفيات ٤/١٧٩.

(٣) وفيات الأعيان ٤/٢٤٩.

فقال فيه ابن تيمية^(١): «فيه كل شيء إلا التفسير»^(٢).

ولعل هذا الرأي يعود إلى أن الرازي جمع فيه أشياء كثيرة لا حاجة بها في علم التفسير، وتوسع في ذلك.

ولعل سبب انتهاج الرازي لهذا الأسلوب من التطويل، والإسهاب يعود لرأيه في أن القرآن أصل العلوم كلها^(٣)، ويرى الرازي أن في إيراد مباحث العلوم المختلفة ما يثبت الإيمان في القلب، ولذلك يقول الرازي: «وربما جاء بعض الجهال والحمقى، وقال: أنت أكثر في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرت، وتقديره من وجوه...»^(٤).

ولا شك أن في التفسير استطرادات كثيرة، وتوسعاً في مسائل لا علاقة لها بالتفسير؛ إلا أن هذا لا يجرد تفسير الرازي من كل فضل، ولا يخرج عن دائرة التفاسير جملة وتفصيلاً، ولعل أقرب ما قيل في هذا التفسير: «أن فيه كل شيء مع التفسير»^(٥).

(١) هو: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، ابن تيمية، شيخ الإسلام، شهرته تغني عن الإطناب في ذكره، ولد سنة ٦٦١هـ، وتوفي سنة ٧٢٨هـ. له مؤلفات كثيرة جداً، منها: «منهاج السنة النبوية» و«درء تعارض العقل والنقل»، وغيرها كثير. ينظر: المقصد الأرشد لابن مفلح ١/١٣٣، البداية والنهاية ١٣/٢٤١، طبقات الحفاظ للسيوطي ١/٥٢٠.

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات ٤/١٧٩.

(٣) مفاتيح الغيب ٢/١٠٧، وقد اعتبر الرازي أن العلوم كلها موجودة في القرآن الكريم.

(٤) مفاتيح الغيب ١٤/٩٩. وينظر: المنقول والمعقول في التفسير الكبير لعارف المسعر ص ١٥٢، ص ١٥٣، والمنطلقات الفكرية ص ٨٨، فخر الدين الرازي لفتح الله خليف ص ٩.

(٥) ينظر: الوافي بالوفيات ٤/١٧٩.

منهج الفخر الرازي في التفسير:

يعد تفسير الفخر الرازي تفسيراً جامعاً، وخلاصة وافية لكثير من المعارف التي حصلها الرازي باعتباره عالماً موسوعياً لا يقتصر على فن من الفنون، وقد سار الرازي في تفسيره على منهج معين، وطريقة مميزة في تناول وإيراد المسائل، فمن ذلك:

١ - يتعرض الرازي إلى مسائل كثيرة وعلوم متعددة في تفسيره، فهو يتعرض لمباحث اللغة والإعراب، والقراءة، والبيان، والكلام، والأصول، والفقه، وغيرها، ويشيع في كل منها القول، ولكنه لا يذكر هذه المسائل على شكل مباحث يعنون كل منها بعنوان مناسب، بل يعقد لكل موضوع يريد بحثه مسألة^(١).

٢ - يحاول الفخر الرازي استقصاء الموضوع الذي يبحثه، ويتوسع في ذلك، ويتعمق فيه على نحو يخرج أحياناً عن كونه تفسيراً، والأمثلة على هذا كثيرة جداً^(٢).

٣ - يغيّر الرازي في طريقة ترتيبه للمسائل فنراه أحياناً يبدأ بغرض من الأغراض كالتناسب بين الآيات، لكنه في نص آخر يبدأ بالتفسير مباشرة أو يبدأ بالتفسير بمناقشة قضية لغوية أو نحوية^(٣).

٤ - السمة الغالبة في تفسير الرازي أنه كان يبدأ بذكر آية أو أكثر، ثم يبدأ أولاً بشرح موجز يحقق به ما يسمى تناسباً بين السابق من الآيات واللاحق لها بغرض تنبيه القارئ إلى الوحدة الموضوعية بين الآيات، وبعد ذلك ينتقل إلى تعداد مسائل الآية، مستخدماً عبارته الشائعة في تفسيره: واعلم أن في الآية مسائل... ثم يبدأ في تعداد المسائل^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٤/٣، ١٢٧/٣. وينظر: التفسير والمفسرون للذهبي ٣٠٢/١، الإمام الحكيم ص ٧٠، منهج الفخر الرازي ص ١٠٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٣/٣٤، ٤/٢٤.

(٣) ينظر: منهج الفخر الرازي ص ١٠٣.

(٤) ينظر: منهج الفخر الرازي ص ١٠٥.

وغالباً ما تكون المسائل التي يطرحها على النحو التالي:

- بيان أسباب النزول.
 - بيان اختلاف وجوه القراءات.
 - تحقيق النواحي اللغوية والبلاغية.
 - النظر فيما في الآية من مواضع الفقه أو الكلام أو الأصول.
- وإذا كان هذا شأنه مع الآية أو مجموع الآيات التي يعرض لها، فإن منهجه في السورة بأكملها يدور حول تناول النقاط التالية:
- تسمية السورة، وذكر أسمائها إن وجد لها أكثر من اسم.
 - موضع نزول السورة، وبيان المكى والمدني.
 - الأسرار العقلية المستنبطة من السورة.
 - الأسرار الفقهية المستنبطة من السورة^(١).
- ٥ - يهتم الرازي كثيراً بذكر المباحث الكلامية، وتعقب الفرق، والطوائف التي تتعارض مع مذهبه الأشعري، وقد امتلأ تفسيره بالرد على هذه الفرق حتى يخيل للقارئ أن تفسيره كتاب جدل، ومناظرة وكلام^(٢).
- ٦ - يهتم الرازي كثيراً بإيراد الآراء المختلفة في الآية، ويسرد الأقوال التي ذكرها المفسرون، ويعقب ويناقش - غالباً - هذه الأقوال ويبيد رأيه فيها. ولأجل هذا عد تفسيره تفسيراً بالرأي^(٣).
- ٧ - يعني الرازي بمناقشة القضايا الفقهية التي تتعلق بالنص القرآني وهو يرجح مذهبه

(١) ينظر: منهج الفخر الرازي ص ١٠٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٤/١٥٦. وينظر: المنقول والمعقول في التفسير الكبير ص ١٦٨.

(٣) ينظر: منهج الفخر الرازي ص ١٠٧.

الشافعي غالباً، وقد يرجح غيره من المذاهب^(١).

٨ - يهتم الرازي بذكر أسباب النزول ويؤخذ عليه أنه لم يتحر الدقة في نقله^(٢).

٩ - نظراً لأن الرازي من كبار علماء الأصول، فقد كان لمسائل أصول الفقه حضور كبير في تفسير مفاتيح الغيب، ولعل هذا من أبرز مميزات الكتاب بالنسبة لموضوع البحث، ولم يسر الرازي على طريقة واحدة في إيراد المسائل الأصولية؛ فقد يناقش المسألة بصورة مستفيضة، ويتوسع فيها، وأحياناً كان يحيل على كتبه الأخرى - ولاسيما المحصول -^(٣).

وقد يستدل لاختياره وما يراه في المسألة، وقد يستدل لمخالفه، إلا أنه غالباً ما يتعقب أدلة مخالفه، ويناقشها مضعفاً لها^(٤).

وقد يرجح في تفسيره قولاً يخالف رأيه واختياره في كتاب المحصول كما سيأتي في ثنايا البحث - بإذن الله -.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١/٨٨، ١/١٦٠، ١/١٧١، ٤/١٠٤، ٥/٦٩، ٦/٦٨.

(٢) ينظر: منهج الفخر الرازي ص ١٠٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧/٤٦، ١٧/٧٥، ١٧/١٣٤.

(٤) ينظر: المرجع السابق ٢٠/٣٠، ٢٢/١٢٥، وغير هذا من الأمثلة التي سيأتي بيانها في هذا البحث.

الفصل الأول:
الاستدلال بالقرآن على مسائل التكليف والحكم
الشرعي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مسائل التكليف.

المبحث الثاني: مسائل الحكم الشرعي.

المبحث الأول:

مسائل التكليف

وفيه: تمهيد، وثلاثة مطالب:

التمهيد: تعريف التكليف.

المطلب الأول: جواز التكليف بما لا يطاق.

المطلب الثاني: الكفار مخا بون بفروع الشريعة.

المطلب الثالث: تكليف الجن.

التمهيد:

تعريف التكليف

التكليف لغة: إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة، وكلفت الرجل: ألزمته بما يشق عليه. قال ابن فارس^(١): «الكاف، واللام، والفاء، أصل صحيح يدل على إيلاء بالشيء، وتعلق به... ومن الباب، الكلف: شيء يعلو الوجه فيغير بشرته»^(٢). قال في «القاموس»: «والتكليف: الأمر بما يشق عليك. وتكلفه: تجشمه»^(٣). أما التكليف في الاصطلاح، فقد اختلفت عبارات الأصوليين، وتعددت تعريفاتهم للتكليف، ولعل أقرب التعريفات في نظري، أن يقال: التكليف: الخطاب بأمر، أو نهي^(٤). قوله: «الخطاب»، جنس في التعريف، يدخل فيه كل خطاب، والمقصود بالخطاب في الشرع: توجيه كلام الله إلى المكلفين. قوله: «بأمر، أو نهي»، هذا يشمل الأحكام التكليفية، الأربعة، وهي: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه.

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، أصله من قزوين، ثم انتقل إلى الري فنسب إليها، وله تلاميذ كثيرون، منهم: بديع الزمان الهمداني، والصاحب بن عباد، وله مؤلفات ومشاركات في علم اللغة، وعلوم شتى، ومن مصنفاته: «المجمل في اللغة»، و«جامع التأويل»، و«مقاييس اللغة»، وغيرها، توفي سنة ٣٩٥هـ.

ينظر: الوافي بالوفيات ١٨١/٧، معجم الأدباء ٥٣٣/١، طبقات المفسرين للسيوطي ٢٦/١.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ص ٨٧٥، مادة: (كلف).

(٣) القاموس المحيط ص ٨٥٠، مادة (كلف).

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد ٢٣٩/١، البرهان ٨٨/١، المنحول ص ٧٨، روضة الناظر ٢٢٠/١، شرح مختصر الروضة ١٧٦/١، البحر المحيط ٣٤١/١، شرح الكوكب المنير ٤٨٣/١، المدخل ص ١٤٥.

وبقيد: الأمر، والنهي، يخرج: المباح؛ إذ المباح لا أمر فيه، ولا نهي فحقيقته: التخيير بين الفعل، وتركه، نحو: إن شئت فافعل، وإن شئت لا تفعل.

وحقيقة التخيير، غير حقيقة الأمر، والنهي^(١).

وإنما سميت الإباحة تكليفاً: إما بالنظر إلى اعتقادها، وإما من باب التغليب.

وللتكليف، تعريفات أخرى، منها:

الإلزام بما فيه كلفة^(٢).

قال الرازي: «التكليف: هو الدعاء إلى ما فيه كلفة، وينقسم إلى الأمر، والنهي»^(٣).

والعلاقة بين المعنى اللغوي، والاصطلاحي ظاهرة؛ فالتكليف في الشرع: إلزام ما فيه كلفة، والمطلوب من المكلف الامتثال للأوامر، والابتعاد عن المناهي، مع ما في ذلك من مجاهدة النفس طول العمر، ولحوق المشقة، وهذا مناسب للتعريف اللغوي الذي تدور معانيه حول: الجهد، والمشقة، ولحوق ما يستصعب بالنفس، كما قال الله - تعالى - : ﴿لَمْ تَكُونُوا

بِالْغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾^(٤).

(١) ينظر: البرهان ١/٨٨، شرح مختصر الروضة ١/١٧٨، شرح الكوكب المنير ١/٤٨٣.

(٢) ينظر: البرهان ١/٨٨، المنحول ص ٧٨، وبهذا يتبين أن من قال: التكليف: إلزام ما فيه كلفة، أخرج المندوب، والمكروه، ومن قال: الدعاء إلى ما فيه كلفة، أدخل المندوب والمكروه. وينظر: الكاشف، للرازي ص ٢٢.

(٣) الكاشف ص ٢٢. وينظر: شرح الكوكب ١/٤٨٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٤٥.

(٤) من الآية (٧) من سورة النحل.

وينظر: التقريب والإرشاد ١/٢٣٩، شرح مختصر الروضة ١/١٧٦، الفتاوى لابن تيمية ١٠/٣٤٤، ٢٥/٢٨٢، ٢٨٣. وفيه كلام نفيس عن تسمية أوامر الشرع، ونواهيها: تكاليف.

وينظر - أيضاً - : البحر المحيط ١/٣٤١، ٣٤٣، شرح الكوكب المنير ١/٤٨٣، المدخل ص ١٤٥، القاموس المبين ص ١٠٩.

المطلب الأول:

جواز التكليف بما لا يطاق

أولاً: التعريف بالمسألة:

مسألة: «التكليف بما لا يطاق»، من المسائل التي يبحثها الأصوليون ضمن شروط التكليف المتعلقة - بالفعل المكلف به - المحكوم فيه -.

فيقولون: يشترط بالفعل الذي يُكلف به - أن يكون ممكناً، وداخلاً تحت قدرة المكلف^(١).

وقد بحثها الرازي ضمن - كتاب الأوامر، والنواهي -: في المأمور به^(٢).

وتتعدد عبارات الأصوليين في التعبير عن هذه المسألة، فبعضهم يعنون لها ب: «تكليف ما لا يطاق».

وبعضهم يعنون لها ب: «التكليف بالمحال».

قال الطوفي^(٣): «الكلام في هذا الشرط، هو الكلام في المسألة المعروفة: بتكليف ما لا

يطاق، وبعضهم يسميها: تكليف المحال»^(٤).

(١) ينظر: المنحول ص ٧٨، ٧٩، المستصفى ١/١٦٢، ١٦٣، روضة الناظر ١/٢٣٣، ٢٣٤، الإحكام للآمدي ١/١١٥، نهاية السؤل ١/١٥٩، شرح مختصر الروضة ١/٢٢٤، البحر المحيط ١/٣٥٥، التحبير شرح التحرير ٣/١١٣٠، شرح الكوكب المنير ١/٤٨٤، فواتح الرحموت ١/٩٩، المسائل المشتركة ص ١٣٨.

(٢) ينظر: المحصول ٢/٢١٥، المعالم مع شرحه ١/٣٥٣، التحصيل من المحصول ١/٣١٦، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣.

(٣) هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، الطوفي، البغدادي، الحنبلي، ولد سنة ٦٧٣هـ، عالم أصولي متفنن، له مؤلفات منها: «شرح الأربعين النووية»، و«مختصر الروضة»، و«شرح مختصر الروضة»، توفي سنة ٧١٦هـ.

ينظر: الوافي بالوفيات ١٩/٤٣، طبقات المفسرين للداودي ١/٢٦٤.

(٤) شرح مختصر الروضة ١/٢٢٥.

ونجد الإمام - الرازي - يعبر عن هذه المسألة: بـ: «تكليف ما لا يطاق»، أو التكليف: «بما لا يقدر عليه المكلف».

وهذا التعبير الذي يستعمله حين يتعرض لهذه المسألة في: تفسيره الكبير^(١).

وهذه المسألة لها علاقة بعلم أصول الدين - علم الكلام - وعلم أصول الفقه.

فمنشأ الكلام - في هذه المسألة - الخوض في القضاء والقدر الذي هو من مسائل أصول الدين، والنزاع فيها ليس من مسائل الأمر، والنهي^(٢).

قال المرداوي^(٣): «أما أصول الدين:

فلأن المحققين إذا حققوا وجوب إسناد جميع الممكنات إلى الله - تعالى - خلقاً وتديراً، لزمهم التكليف بما لا يطاق، أما أصول الفقه: فلأن البحث في الحكم الشرعي يتعلق بالنظر في الحاكم - وهو: الله - تعالى - والمحكوم عليه - وهو العبد - والنظر في المحكوم به - وهو: الفعل، والترك.

وشرطه: أن يكون فعلاً ممكناً، ويستدعي ذلك:

أن الفعل الغير مقدور عليه، هل يصح التكليف به أم لا ؟

ويسمى - أيضاً - التكليف بالمحال^(٤).

ولذلك وجدت الإمام الرازي حين يتعرض لهذه المسألة في كتبه الأصولية يحيل على ما

(١) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ٩٥/٢٣، ١٦٥/٣٠، ١٥٧/٣٢.

(٢) ينظر: المسائل المشتركة ص ١٣٨.

(٣) هو: علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، يلقب بـ: علاء الدين، من أعلام الحنابلة، ولد سنة ٨١٧هـ، وأقام في دمشق، وله شيوخ كثيرون، وولي القضاء، وله مصنفات مفيدة، وإليه انتهت رئاسة مذهب الحنابلة في زمانه حتى توفي سنة ٨٨٥هـ. ينظر: شذرات الذهب ٣٤٠/٧، كشف الظنون ٣٥٧/١.

(٤) التحبير شرح التحرير ١١٣٠/٣، ١١٣١.

كتبه، وذكره في كتبه الكلامية^(١).

ولعل ذكرها ضمن مباحث - علم الكلام - أولى وأليق - من ذكرها في كتب أصول الفقه؛ لأنها مسألة كلامية المنشأ والمبحث.

قال أبو الحسين البصري^(٢): «فأما الكلام في تقدم العلم، والقدرة، والإرادة، وأقسام الآلات المتقدمة، والمقارنة، فليس مما يحتاج إليه في أصول الفقه»^(٣).

ثانياً: تحرير محل النزاع في المسألة:

هذه المسألة من المسائل التي اختلف العلماء فيها كثيراً، ونجد بعض العلماء، يذكرون أقساماً كثيرة للمحال، ويفصلون الخلاف فيها، وينصبون الخلاف في بعضها دون البعض الآخر، ويحكون الإجماع على جواز التكليف ببعض أقسام المحال دون الأقسام الأخرى^(٤).

ويتبين لي بعد التأمل، والتمعن في كلامهم: أن المحال ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول: محال لذاته «محال لنفسه»؛ كالجمع بين السواد والبياض. والحركة،

- (١) ينظر: المحصول ٢/٢٣٠، المعالم مع شرحه ١/٣٥٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٠٦.
- (٢) هو: محمد بن علي بن الطيب، أصولي، معتزلي، سكن بغداد، كان شيخاً للمعتزلة في وقته، من مؤلفاته: «المعتمد»، و«شرح العمدة»، توفي سنة ٤٣٦هـ.
- (٣) ينظر: الوافي بالوفيات ٤/٩٢، سير أعلام النبلاء ١٧/٥٨٧، وفيات الأعيان ٤/٢٧١.
- (٤) المعتمد في أصول الفقه ١/١٦٥، وينظر: المسائل المشتركة ص ١٣٨، وفيه بحث نفيس عن نشأة هذه المسألة، وعلاقتها بعلم أصول الدين، وأصول الفقه. وينظر - أيضاً - شرح المعالم ١/٣٥٣.
- (٤) ينظر: المعتمد ١/١٦٤، المنحول ص ٨٠، المستصفي ١/١٦٣، الوصول إلى الأصول ١/٨٢، ٨٣، وذكر ابن برهان ستة أقسام للمستحيلات، روضة الناظر ١/٢٣٤، الإحكام للآمدي ١/١١٥، ١١٦، شرح المعالم ١/٣٥٥، التحصيل من المحصول ١/٣١٨، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣، نفائس الأصول ٤/١٥٤٨، نهاية السؤل ١/١٦٠، شرح مختصر الروضة ١/٢٢٥، الردود والنقود ١/٤٢٧، البحر المحيط ١/٣٨٦، التجبير شرح التحرير ٣/١١٣١، ١١٣٢، تيسير التحرير ٢/١٣٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٨٤، فواتح الرحموت ١/٩٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٢٧٠.

والسكون، وهذا القسم امتناعه لذاته لا إلى أمر خارج عنه. وهذا لا تتعلق به القدرة مطلقاً^(١).

القسم الثاني: ما يكون مقدوراً لله - تعالى - فقط: كخلق الأجسام، وبعض الأعراض، فهذا لا تتعلق به قدرة المكلف؛ فهو مقدور لله - عز وجل - فقط^(٢).

القسم الثالث: ما لم تجر عادة بخلق القدرة على مثله للعبد، مع جوازه عقلاً: كالمشي على الماء، والطيران في الهواء^(٣).

القسم الرابع: ما لا قدرة للعبد عليه حال توجه الأمر، وله قدرة عليه عند الامتثال: كبعض الحركات والسكنات^(٤).

القسم الخامس: المستحيل لغيره، كإيمان من علم الله - سبحانه وتعالى - أنه لا يؤمن، كفرعون، وأبي جهل، وغيرهما من الكفار، فإيمانهم ممتنع لا لذاته، وإنما امتنع إيمانهم لغيره^(٥).

وقد حصر الطوفي - أنواع المحال - في قسمين:

حيث قال: «المحال ضربان:

«محال لنفسه»، كالجمع بين الضدين، كالسواد، والبياض، والقيام، والقعود.

(١) ينظر: الوصول إلى الأصول ٨٢/١، شرح المعالم ٣٥٥/١، نهاية السؤل ١٦٠/١، التحبير شرح التحرير ١١٣١/٣، شرح الكوكب المنير ٤٨٤/١، حاشية العطار ٢٧٠/١.

(٢) ينظر: الوصول إلى الأصول ٨٢/١، شرح المعالم ٣٥٥/١، نهاية السؤل ١٦٠/١، التحبير شرح التحرير ١١٣١/٣.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول ٨٣/١، شرح المعالم ٣٥٥/١.

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول ٨٣/١، شرح المعالم ٣٥٥/١، نهاية السؤل ١٦٠/١، حاشية العطار ٢٧٠/١.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

الضرب الثاني: «محال لغيره» كإيمان من علم الله - سبحانه وتعالى - أنه لا يؤمن، كفرعون، وأبي جهل، وغيرهما من الكفار، إيمانهم ممتنع لذاته؛ أي: لا لكونه إيماناً؛ إذ: لو امتنع إيمانهم لكونه إيماناً، لما وجد الإيمان من أحد، وإنما امتنع إيمانهم لغيره، أي: لعلّة خارجة عنه، وهو تعلق علم الله - سبحانه وتعالى - وإرادته بأنهم لا يؤمنون، وخلاف معلوم الله - تعالى - وإرادته محال لغيره، بخلاف الجمع بين الضدين، فعلة امتناعه ذاته، لا أمر خارج عنه»^(١).

وما ذكرته من تقسيمات للمحال هو ما أراه حاصراً لأنواعه، وللأصوليين تقسيمات تختلف من عالم لآخر.

قال ابن تيمية: «ما أدخلوه في هذا الاسم - أي: «التكليف بما لا يطاق» أنواع مختلفة، منها: ما ينازعون في جوازه، أو وقوعه، ومنها ما ينازعون في اسمه، وصفته، لا في وقوعه»^(٢).

وعند النظر في هذه الأقسام الخمسة، يتبين ما يلي:

أن القسم الثاني: وهو ما يكون مقدوراً لله - عز وجل - فقط فهو خارج عن محل النزاع؛ إذ هو خاص بالله - عز وجل -.

وكذلك القسم الرابع: وهو ما كان ممتنعاً لانتفاء القدرة عليه حال التكليف، مع القدرة عليه حال الامتثال.

فهذا القسم خارج عن محل النزاع.

فالمقصود بالقدرة ما كان قبل الفعل، وما لم توجد فلا تكليف^(٣).

(١) شرح مختصر الروضة ١/٢٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٤٧١.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/١٣٠.

قال ابن تيمية: «الطاقة هي: الاستطاعة، وهي: لفظ مجمل؛ فالاستطاعة الشرعية: التي هي مناط الأمر، والنهي، لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير، وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل، فجميع الأمر، والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر، والنهي باتفاق المسلمين»^(١).

وقال - أيضاً - : «فإذا أريد بالقدرة: القدرة الشرعية، التي هي مناط الأمر، والنهي، كالأستطاعة المذكورة في قوله - تعالى - : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾^(٢). فكل من أمره الله ونهاه، فهو مستطيع بهذا الاعتبار، وإن علم أنه لا يطيعه، وإن أريد بالقدرة القدريّة، التي لا تكون إلا مقارنة للمفعول، فمن علم أنه لا يفعل الفعل لم تكن هذه القدرة ثابتة له»^(٣).
وكذلك القسم الخامس: وهو ما تعذر لتعلق علم الله به، كإيمان من علم الله - سبحانه وتعالى - أنه لا يؤمن.

فهذا النوع لا خلاف بين العلماء في جوازه، ووقوعه.

قال الآمدي^(٤): «وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل»^(٥).
وقال الطوفي: «فالإجماع على صحة التكليف بالثاني، يعني: المحال لغيره»^(٦).

(١) مجموع الفتاوى ١٣٠/٨.

(٢) من الآية ١٦ من سورة التغابن.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣٠/٨.

(٤) هو: علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي، سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد، ونشأ حنبلياً ثم شافعيّاً، له مؤلفات منها: «الإحكام» و«منتهى السؤل» توفي سنة ٦٣١هـ.

ينظر: عيون الأنباء ١/٦٥٠، الوافي بالوفيات ٢١/٢٢٥، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٧٩.

(٥) الإحكام ١/١١٥.

(٦) شرح مختصر الروضة ١/٢٢٦.

وقال المرادوي: «المحال لغيره: يكلف به الإنسان إجماعاً:

كإيمان من علم الله - تعالى - أنه لا يؤمن؛ وذلك لأن الله - تعالى - أنزل الكتاب، وبعث الرسل، بطلب الإيمان، والإسلام من كل أحد، وكلفهم بذلك، وعلم أن بعضهم لا يؤمن»^(١).

وقال الشنقيطي^(٢): «التكليف بهذا النوع من المستحيل واقع شرعاً، وجائز عقلاً، وشرعاً، بإجماع المسلمين؛ لأنه جائز ذاتي، لا مستحيل ذاتي»^(٣).

وبهذا يتبين أن محل النزاع في المسألة هو: القسم الأول، وهو: المحال لذاته، وكذلك القسم الثالث، وهو: المستحيل عادة لا عقلاً.

وقد أشار القرافي^(٤) إلى محل النزاع - تعليقاً على عبارة الرازي حين أطلق القول في المسألة بأنه: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر المكلف عليه»^(٥).

فقال: «هذه العبارة لم تحرر محل النزاع؛ لأن ما لا يقدر المكلف عليه، قد يكون معجزاً عنه، متعذراً عادة لا عقلاً، كالطيران في الهواء؛ فإنه متعذر عادة، ممكن عقلاً، وقد يكون متعذراً عقلاً، ممكناً عادةً، كمن علم الله - تعالى - عدم إيمانه؛ فإنه يستحيل وقوع

(١) التحبير شرح التحرير ١١٣٢/٣.

(٢) هو: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ثم المدني، ولد بموريتانيا سنة ١٣٢٥هـ، وكان من علماء موريتانيا ثم سافر إلى مكة للحج، واستقر هناك، وله مؤلفات كثيرة، منها: «أضواء البيان»، و«منع جواز الحجاز»، توفي سنة ١٣٩٣هـ.

ينظر: الأعلام ٤٥/٦، أعلام من أرض النبوة ١٨٣/١.

(٣) مذكرة أصول الفقه ص ٣٤.

(٤) هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الصنهاجي، المصري، شهاب الدين أبو العباس القرافي، المالكي، أخذ عن العز بن عبد السلام وغيره، وانتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، له مصنفات كثيرة، من أهمها: «نفائس الأصول» و«شرح تنقيح الفصول» و«الذخيرة»، توفي سنة ٦٨٤هـ.

ينظر: الديباج المذهب ٦٢/١، الوافي بالوفيات ١٤٦/٦.

(٥) ينظر: المحصول ٢١٥/٢.

الإيمان منه عقلاً لاستحالة خلاف المعلوم، وإذا سئل أهل العادة عنه. قالوا: يمكنه الإيمان، وكذلك جميع الطاعات المقدر عدمها، وقد يكون متعذراً عقلاً وعادة، كالجمع بين السواد، والبياض.

فمحل النزاع: إنما هو حيث يتعذر الفعل عادة، كان معه التعذر العقلي أم لا؟ وهو قسمان: المتعذر عادة فقط. والمتعذر عادة وعقلاً^(١).

ويضاف إلى هذا التحرير لمحل النزاع أن العلماء اتفقوا على أن فروع الشريعة لا تكليف فيها بما لا يطيقه الإنسان^(٢).

ثالثاً: عرض الأقوال في المسألة:

أ- الجواز العقلي:

اختلف العلماء في جواز التكليف بما لا يطاق عقلاً على ثلاثة أقوال: القول الأول: جواز التكليف بالمحال مطلقاً.

وُسب هذا القول للجمهور^(٣)، وهو اختيار الرازي^(٤) والطوفي^(٥).

القول الثاني: المنع مطلقاً في المحال لذاته ولغيره باستثناء ما تعذر لتعلق علم الله به فيجوز.

(١) نفائس الأصول ٤/١٥٤٨، وقال في شرح تنقيح الفصول: «الخلاف فيما لا يطاق عادة، كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد». ص ١٤٣.

وينظر: المحصول ٢/٢٢٠، نهاية السؤل ١/١٦٠، شرح مختصر الروضة ١/٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٢٤٠، وذكر الطوفي، أن الخلاف إنما وقع في الأصول، في خلق الأفعال. وينظر: المسائل المشتركة ص ١٣٨.

(٣) ينظر: نسبة القول للجمهور في البحر المحيط للزركشي ١/٣٨٦.

(٤) ينظر: المحصول ٢/٢١٥.

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٢٢٥، ٢٢٦.

وهو اختيار بعض الشافعية كإمام الحرمين^(١) ^(٢)، ونسبه الرازي للمعتزلة^(٣).
القول الثالث: التفريق بين المحال لذاته والمحال لغيره، فيجوز التكليف في المحال لغيره دون المحال لذاته.

وإليه مال الغزالي^(٤) ^(٥) واختاره الآمدي^(٦).

ب- الوقوع الشرعي:

اختلف أهل الأصول المجيزين للتكليف بالمحال في وقوع التكليف بما لا يطاق شرعاً على قولين:

القول الأول: أن التكليف بما لا يطاق واقع في الشريعة، ونسب هذا القول: لأبي الحسن الأشعري^(٧) ^(٨)،

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله الجويني، إمام الحرمين، من كبار علماء الأصول، من تلاميذه: الغزالي، له مصنفات، منها: الشامل والبرهان، توفي سنة ٤٧٨. ينظر: العبر في خبر من غير ٢٩٣/٣، شذرات الذهب ٣/٣٥٨.

(٢) البرهان ١/٩٠.

(٣) ينظر: المحصول ٢/٢١٥.

(٤) هو: محمد بن محمد، زين الدين، أبو حامد، الطوسي، الغزالي، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، وتلمذ على إمام الحرمين، ولازمه، له مصنفات كثيرة منها: «البيسط»، و«الوسيط»، و«الوجيز» و«إحياء علوم الدين»، و«المنحول» و«المستصفي»، توفي سنة ٥٠٥هـ.

ينظر: مرآة الجنان ٣/١٨١، تاريخ دمشق ٥٥/٢٠٠، البداية والنهاية ١٢/١٧٣.

وينظر اختيار الغزالي: المنحول ص ٨٤.

(٥) ينظر: الأحكام للآمدي ١/١١٥.

(٦) ينظر: المرجع السابق ١/١١٥.

(٧) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم، ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - ولد سنة ٢٦٠هـ، إمام المتكلمين، أخذ الفقه عن ابن سريج، والكلام على شيخ المعتزلة، أبي علي الجبائي، ثم ترك الاعتزال، له مؤلفات منها: «مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، توفي سنة ٣٢٤هـ.

ينظر: تاريخ بغداد ١١/٣٤٦، العبر ٢/٢٠٨، شذرات الذهب ٢/٣٠٣.

(٨) اضطرب النقل عن حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري، فنقل عنه: أنه نفى الوقوع الشرعي، ومنهم من نقل عنه: أنه واقع، وقد غلط إمام الحرمين من نقل عنه أنه لم يقع، فقال: «وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة».

واختاره ابن العربي^{(١)(٢)}، والرازي^(٣)، والطوفي^(٤).

القول الثاني: أن التكليف بما لا يطاق، لم يقع في الشريعة، وهو قول جمهور الأصوليين^(٥)، واختاره الغزالي، والقرافي^(٦).

وقرّر الهندي ذلك من وجهين:

الأول: أن فعل العبد لا يقع عنده إلا بقدرته الله - تعالى -.

وثانيهما: أن الاستطاعة عنده مع الفعل، والتكليف به متوجه قبله.

قال: ولا يخفى أن التكليف بالفعل، حال عدم القدرة، تكليف ما لا يطاق.

وينظر هذه النقول: البرهان ٨٩/١، الإحكام للآمدي ١١٥/١، نهاية الوصول ١٠٣٠/٣، الفائق ١٠٥/٢، نهاية السؤل ١٦١/١، البحر المحيط ٣٨٩/١.

(١) هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، المالكي، ولد بأشبيلية، سنة ٤٦٨ هـ، انتقل إلى بغداد، ومصر، ثم رجع إلى الأندلس، له مؤلفات في علوم متعددة منها: «المحصل في الأصول»، و«الإنصاف في مسائل الخلاف»، توفي سنة ٥٤٣ هـ.

ينظر: الوافي ٢٦٦/٣، وفيات الأعيان ٢٩٦/٤.

(٢) ينظر: المحصول لابن العربي ٢٥/١.

(٣) ينظر: المحصول ٢١٥/٢، المعالم مع شرحه ٣٥٣/١.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢٤٠/١، ٢٤١، الإشارات الإلهية ٣٧٢/١.

(٥) ينظر: نسبة هذا القول في: المستصفى ١٦٨/١، الإحكام للآمدي ١١٥/١، نهاية الوصول ١٠٣٠/٣، الفائق ١٠٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣، نهاية السؤل ١٦١/١، شرح مختصر الروضة ٢٤٠/١، البحر المحيط ٣٨٩/١.

وقال الزركشي: «وأما الوقوع السمعي: فاختلّفوا فيه، والجمهور على عدم وقوعه».

وينظر: التحبير شرح التحرير ١١٤١/٣، وقال المرادوي: «فعلى الجواز: لم يقع، وحكي عن الأكثر»، ونسبه: للغزالي، والآمدي، وأكثر المعتزلة.

وينظر: شرح الكوكب المنير ٤٨٩/١، وقال الفتوحى: «حيث قيل: بجواز التكليف بالمحال لذاته. فعند الأكثر: أنه لم يقع. قال ابن الزاغوني والمجد: «المحال لذاته ممتنع سمعاً إجماعاً، وإنما الخلاف في الجواز العقلي، والاسم اللغوي»، وينظر: فواتح الرحموت ٩٩/١.

(٦) ينظر: المنحول ص ٨٤، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣.

رابعاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (تكليف ما لا يطاق):

استدل الفخر الرازي لمسألة التكليف بما لا يطاق بعدة أدلة، وقد ظهر اختيار الرازي للقول بوقوع التكليف بما لا يطاق في غالب الاستدلالات التي ذكرها، إلا أنه لم يغفل الاستدلال للطرف المانع في المسألة - وعلى رأسهم المعتزلة- فذكر مستندهم من القرآن الكريم في آيتين؛ إلا أن الرازي يتعقب ما ينقله من استدلالاتهم، ويناقشها مضعفاً لها. وجاءت الأدلة على النحو التالي مرتبة حسب ورودها في القرآن الكريم.

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِاخْتِيارِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَدَّرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾^(١).

قال الرازي - رحمه الله -: «قال أصحابنا: إنه - تعالى - لما حكم عليهم بالطغيان، والعمه، امتنع أن لا يكونوا كذلك، وإلا لزم أن ينقلب خبر الله الصادق كذباً، وعلمه جهلاً، وحكمه باطلاً، وكل ذلك محال.

ثم إنه مع ذلك كلفهم، وذلك يكون جارياً مجرى التكليف بالجمع بين الضدين»^(٢).

قلت: يلاحظ هنا أن الرازي استدل بالآية على وقوع تكليف ما لا يطاق، وهذا النوع من الاستدلال يمثل هذه الآية، موجود بكثرة في كتب الأصوليين^(٣).

ومجمل الاستدلال قائم على أن الله أمر الكفار بالإيمان، وأخبر أنهم لا يؤمنون، وحكم

(١) الآية (١١) من سورة يونس.

(٢) مفاتيح الغيب ٤١، ٤٠/١٧.

(٣) ينظر: المستصفى ١٦٤/١، المحصول ٢١٥/٢، الإحكام للآمدي ١١٦/١، نهاية الوصول ١٠٥٠/٣، نهاية

السؤل ١٦٤/١، الردود والنقود ٤٣٠/١.

عليهم بالطغيان، والعمه، فلا يمكنهم أن يؤمنوا؛ لئلا يلزم الكذب في خبره، فكان تكليفاً بالمتنع، كالجمع بين الضدين.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(١). على وقوع التكليف بما لا يطاق، فلم أجده عند غيره ممن التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الرازي انفرد بالاستدلال بالآية على وقوع تكليف ما لا يطاق، ولذلك لم أجد من خالف من أصحاب الكتب العشرة في الاستدلال بالآية بعينها على وقوع تكليف ما لا يطاق.

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي - بقوله - تعالى - ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ...﴾^(٢) - على وقوع التكليف بما لا يطاق، هو من أضرب الاستدلال على وقوع التكليف بالمحال لغيره، وقد تقدم معنا، حكاية الإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره^(٣)، ولذلك فلا استدلال بالآية: خارج عن محل النزاع - في نظري، كما لا يصح الاستدلال بهذه الآية وأمثالها على تكليف الإنسان بما لا يقدر عليه ويطبقه. إن أريد بذلك التكليف بالمحال لذاته.

(١) الآية (١١) من سورة يونس.

(٢) من الآية (١١) من سورة يونس.

(٣) ينظر ص ٤٣ من هذا البحث.

فألفاظ القدرة، والاستطاعة، والطاقة من الألفاظ المحملة^(١).

قال ابن تيمية: «وعلى هذا تتفرع مسألة: تكليف ما لا يطاق؛ فإن الطاقة هي الاستطاعة، وهي لفظ مجمل، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر، والنهي، لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير. وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأمر والنهي، تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر، والنهي باتفاق المسلمين»^(٢).

وبناء على هذا التفصيل في التكليف بما لا يطاق؛ فإنه لا يجوز إطلاق القول في حكم التكليف بما لا يطاق بالجواز أو المنع؛ لأن لفظ «التكليف بما لا يطاق» من الألفاظ المحملة؛ إذ هو: مشتمل على المعنيين المذكورين، أحدهما: حق ثابت، وهو المستحيل لذاته؛ بل لتعلق علم الله بأنه لا يوجد، والآخر باطل، لا يثبت في هذه الشريعة، وهو المستحيل لذاته^(٣).

وعلى هذا فإن الإرادة الشرعية: هي المشترطة، وأما الإرادة القدرية فإنها لا تشترط في التكليف^(٤).

وقد سبق تبين هذا عند تحرير محل النزاع في مسألة التكليف بما لا يطاق^(٥).

فقول الرازي: «وذلك يكون جارياً مجرى التكليف بالجمع بين الضدين»^(٦)، هو قول ضعيف، كما تبين من خلال التفريق، والتفصيل بين القدرة القدرية، والشرعية^(٧).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣٠/٨. وينظر: تيسير التحرير ١٣٩/٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣٠/٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٤/٨، وينظر: البرهان، للجويني ٩٠/١، معالم أصول الفقه ص ٣٤٤.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٩٥/٨.

(٥) ينظر: ص ٤٣ من هذا البحث.

(٦) مفاتيح الغيب ٤١/١٧.

(٧) ينظر: البرهان ٩٠/١، نهاية السؤل ١٦٤/١، وقال الأسنوي: في الجواب عن مثل هذا الدليل: «هذا من باب

التكليف بالمستحيل لغيره».

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(١).

قال الرازي: «استدلت المعتزلة - بهذه الآية في المنع من تكليف ما لا يطاق. فقالوا: لما خلق الله الكفر والمعصية في الكافر، والعاصي ثم نهاه عنهما كان ذلك من أعظم الحرج، وذلك منفي بصريح هذا النص»^(٢).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يختار القول بوقوع التكليف بما لا يطاق شرعاً، وهذا الاختيار ظاهر في كتب الرازي^(٣)، كما يظهر - أيضاً - في استدلاله بالقرآن الكريم في «مفاتيح الغيب»^(٤).
لكن الرازي - أيضاً - يستدل للقول الآخر، وهو القول بمنع التكليف بما لا يطاق - ثم يعقب بعد ذلك بمناقشة الاستدلال.

وقد ناقش الرازي - رحمه الله - الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٥)، على نفي التكليف بما لا يطاق، وكان جوابه في التفسير هو عين جوابه في المحصول عن هذه الآية، وما شابهها من الأدلة النقلية.

فقال في التفسير: «والجواب: لما أمره بترك الكفر، وترك الكفر يقتضي انقلاب علمه

(١) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٢) مفاتيح الغيب ٦٤/٢٣.

(٣) ينظر: المحصول ٢/٢٢٣، مفاتيح الغيب ٦٤/٢٣، المعالم مع شرحه ٣٥٣/١.

(٤) مفاتيح الغيب ٦٤/٢٣.

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

جهلاً، فقد أمر الله المكلف بقلب علم الله جهلاً، وذلك من أعظم الحرج، ولما استوى القدمان زال السؤال»^(١).

قلتُ: يلاحظُ هنا في جواب الرازي أنه أجاب بدليل آخر، وهو عند الرازي من القواطع العقلية، وهي لا تعارض بالظواهر النقلية، وهذا الظاهر مؤول عنده^(٢).

وقد سلك الرازي هذا المسلك في الجواب عن كل الأدلة النقلية التي استدل بها من منع التكليف بما لا يطاق، فأجاب عن الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣)، على نفي التكليف بما لا يطاق، بقوله: «إذا وقع التعارض بين القاطع العقلي، والظاهر السمعي، فإما أن يصدقهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذبهما وهو محال؛ لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد، والنبوة، والقرآن، وترجيح الدليل السمعي، يوجب القدح في الدليل العقلي، والدليل السمعي، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

نقل الرازي استدلال المعتزلة بقوله - تعالى - : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

حَرَجٍ﴾^(٥) على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق.

(١) مفاتيح الغيب ٦٤/٢٣.

(٢) ينظر: المحصول ٢٢٣/٢.

(٣) من الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٥٣/٧. ولا شك في بطلان هذا الكلام فالعقل لا يمكن أن يخالف النقل الصحيح وينظر في هذا كلام شيخ الإسلام في كتابه: درء تعارض العقل والنقل.

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

وقد وافق الآمدي على هذا الاستدلال وصححه^(١).

والآمدي وإن كان لا يرى الاستدلال بالآية على منع الجواز العقلي، إلا أنه اعتبر أن الآية تدل على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق. فقال بعد إيراد لقوله - تعالى -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، وقوله - تعالى -: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣).

«غايتهما: الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق. ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا»^(٤).

ورأي الآمدي في هذا الاستدلال موافق لاختياره في المسألة. إذ يرى الآمدي جواز التكليف بالمحال لغيره. ولا يرى جواز التكليف بالمحال لذاته. كما تقدم معنا عند ذكر الأقوال.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف الرازي نفسه في الحصول^(٥) - ولم يسلم بهذا الاستدلال الذي استدل به لغيره، واعتبر أن الآية معارضة بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٦).

قال الرازي: «القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر النقلية، بل يعلم أن تلك الظواهر

(١) ينظر: الإحكام ١/١١٨.

(٢) من الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٣) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٤) الإحكام ١/١١٨، ١١٩.

(٥) ينظر: الحصول ٢/٢٢٣.

(٦) من الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

مؤولة، ولا حاجة إلى تعيين تأويلها»^(١).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن منع التكليف بما لا يطاق بقوله - تعالى - : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، لكن الاستدلال بهذه الآية ونظائرها على نفي التكليف بما لا يطاق غير مستقيم في نظري.

فإن كان المقصود بنفي التكليف بما لا يطاق في فروع الشريعة، فهذا صحيح، وقد سبق في تحرير محل النزاع أنه لا خلاف بين العلماء في هذه المسألة، وحمل هذه الآيات على نفي التكليف بما لا يطاق في فروع الشريعة هو المتعين بدلالة السياق الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة.

وقد ذكر كثير من أهل التفسير في تأويل الآية، أن المقصود بها رفع الحرج والضيق مما يتعلق بأحكام العبادات، والمعاملات، ونحو ذلك.

قال الطبري^(٣): « قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤) يقول: ما جعل عليكم في الإسلام من ضيق، هو واسع»^(٥).

وذكر الطبري مجموعة من الروايات فيها حمل الحرج على الضيق^(٦).

(١) المحصول ٢/٢٢٣.

(٢) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٣) هو: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، شيخ المفسرين، كان شافعيًا، ثم صارت له اختياراته، ولد سنة ٢٢٤ هـ، وتوفي سنة ٣١٠ هـ. وله مؤلفات منها: «تفسير القرآن»، و«اختلاف الفقهاء».

ينظر: سير أعلام النبلاء ١٤/٢٦٧، المعين في طبقات المحدثين ١/١٠٨.

(٤) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٥) تفسير الطبري ١٧/٢٠٧.

(٦) المرجع السابق.

وقال الجصاص^(١): «وهذه الآية، ونظائرها يحتج بها على نفي الحرج والضيق، والثقل في كل أمر اختلف فيه الفقهاء، وسوغوا فيه الاجتهاد، فالموجب للثقل، والضيق، والحرج، محجوج بالآية»^(٢).

وقال الشوكاني^(٣): «اختلف العلماء في هذا الحرج الذي رفعه الله، فقيل: هو ما أحله الله من النساء: مثني، وثلاث، ورباع، وملك اليمين، وقيل: المراد، قصر الصلاة، والإفطار للمسافر، والصلاة بالإيماء على من لا يقدر على غيره، وإسقاط الجهاد عن الأعرج، والأعمى، والمريض واغتفار الخطأ في تقديم الصيام وتأخيرها لاختلاف الأهلة، وكذا في الفطر، والأضحى... وقيل: المراد بذلك أنه جعل لهم من الذنب مخرجاً بفتح باب التوبة، وقبول الاستغفار، والتكفير فيما شرع فيه الكفارة، والأرش أو القصاص في الجنایات، ورد المال، أو مثله، أو قيمته في الغصب ونحوه»^(٤).

ثم قال: «والظاهر: أن الآية أعم من هذا كله فقد حط - سبحانه - ما فيه مشقة من التكاليف على عباده، إما بإسقاطها من الأصل، وعدم التكليف بها كما كلف غيرهم، أو

(١) هو: أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، ولد سنة ٣٠٥هـ، سكن بغداد، وتفقه على أبي الحسن الكرخي، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، له مؤلفات منها: «أحكام القرآن»، و«الفصول»، توفي سنة ٣٧٠هـ ببغداد.

ينظر: الكامل ٣٩٥/٧، سير أعلام النبلاء ٣٤٠/١٦، النجوم الزاهرة ١٣٩/٤.

(٢) أحكام القرآن ٢/٢٨٠، ٥/٩٠ وينظر: معاني القرآن للنحاس ٤/٤٣٤، بحر العلوم ٢/٤٧٢، تفسير أبي السعود ١٢٢/٦.

(٣) هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني، الخولاني، ثم الصنعاني، أبو عبد الله، مفسر، محدث، فقيه، أصولي مجتهد، ولد بشوكان من بلاد خولان باليمن سنة ١١٧٣هـ. وأخذ عن والده، وله مؤلفات كثيرة نافعة، منها: «إرشاد الفحول»، «فتح القدير»، «البدر الطالع»، توفي سنة ١٢٥٠هـ، ينظر: البدر الطالع ٢/٢١٤، معجم المؤلفين ١١/٥٣.

(٤) فتح القدير ٣/٤٧١.

بالتخفيف، وتجويز العدول إلى بدل لا مشقة فيه، أو بمشروعية التخلص عن الذنب بالوجه الذي شرعه الله»^(١).

ويلاحظ مما نقلته عن المفسرين، أنهم حملوا الحرج هنا على جملة من التفاصيل المتعلقة بالفروع الشرعية^(٢).

وكذلك لا يستقيم الاستدلال بهذه الآية في نظري على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق بهذا الإطلاق، وإرادة أصول الشريعة - كما في مسألة (القدرة القدرية). وقد تقدم بيانها في الاستدلال السابق. والتفريق بين المحال لغيره، والمحال لذاته.

(١) فتح القدير ٤٧١/٣. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠٠/١٢، تفسير القرآن العظيم ٢٣٧/٣.

(٢) ينظر المزيد من كلام المفسرين في تأويل الآية، وحملها على فروع الشريعة. تفسير ابن زنين ١٩١/٣، الكشف والبيان ٣٦/٧، الوجيز للواحدي ٧٤٢/٢، تفسير البغوي ٣٠٠/٣، تفسير الكشاف ١٧٥/٣، المحرر الوجيز ١٣٥/٤، أضواء البيان ٣٠٠/٥.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿ وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «استدلت المعتزلة به في نفي تكليف ما لا يطاق.....»

فقالت المعتزلة: الظلم إما أن يكون بالزيادة في العقاب، أو بالنقصان من الثواب، أو بأن يعذب على ما لم يعلم، أو بأن يكلفهم ما لا يطيقون، فتكون الآية دالة على كون العبد موحداً لفعله، وإلا لكان تعذيبه عليه ظلماً، ودالة على أنه سبحانه لا يكلف ما لا يطاق»^(٢).

قلت: مسلك الاستدلال بهذه الآية، وأمثالها، على نفي تكليف ما لا يطاق قائم على أن التكاليف منوطة بالوسع، لا تزيد عليه^(٣)، ويعضد هذا الاحتجاج للمعتزلة بأن: التكليف يشترط فيه الإمكان، ليتبين المطيع من العاصي، وما ليس بممكن لا يكلف به، وإلا لكان ذلك جوراً^(٤).

والأصوليون حين يستدلون بهذه الآيات، لا يطيلون في بيان وجه الاستدلال بها لظهوره^(٥). فالآية نفت وقوع ما ليس في وسع الإنسان والممتنع لذاته ليس في الوسع^(٦).

(١) الآية (٦٢) من سورة المؤمنون.

(٢) مفاتيح الغيب ٩٥/٢٣.

(٣) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧١/١.

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧١/١.

(٥) ينظر: المستصفى ١٦٨/١، المحصول ٢٢٠/٢، الإحكام للآمدي ١١٨/١، نهاية الوصول ١٠٧٠/٣، نهاية

السؤل ١٦٣/١، ١٦٤، التحبير شرح التحرير ١١٣٧/٣.

(٦) ينظر: نهاية السؤل ١٦٤/١.

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن منع التكليف بما لا يطاق بقوله - تعالى - :
 ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، لكن الرازي لم يسلم بهذا الاستدلال، فاعتراض
 عليه، بعد ذكره له بقوله: «والجواب: أنه لما كلف أبا لهب أن يؤمن، والإيمان يقتضي
 تصديق الله - تعالى - في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه، أن أبا لهب لا يؤمن، فقد كلفه
 بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، فيلزمكم كل ما ذكرتموه»^(٢).

وهنا يلاحظ أنه ليس في كلام الرازي اعتراض صريح على دلالة الآية لكنه عارض
 الدليل، بدليل آخر، كما سبق في الاستدلال السابق.

وهو أنه يعارض دلالة الآية الظاهرة، في قوله: ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣).
 بدلالة العقل القاطعة على وقوعه في تكليف الكفار بأنهم لا يؤمنون - كما ذكر ذلك
 الرازي في جوابه عن الآية.

ومما يؤيد ذلك - أن الرازي - عند تفسيره - لقوله - تعالى - ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤)، قد ذكر مثل هذا الاعتراض، وأجاب عنه بقوله: «إذا وقع التعارض
 بين القاطع العقلي، والظاهر السمعي، فإما أن يصدقهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين،
 وإما أن يكذبهما وهو محال؛ لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح
 الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل
 التوحيد، والنبوة، والقرآن، وترجيح الدليل السمعي، يوجب القدح في الدليل العقلي،

(١) من الآية (٦٢) من سورة المؤمنون.

(٢) مفاتيح الغيب ٩٥/٢٣.

(٣) من الآية (٦٢) من سورة المؤمنون.

(٤) من الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

والدليل السمعي معاً، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل»^(١).

قلت: ومن التأويلات التي ذكرها - في معنى الآية - أن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢). ليس قول الله - عز وجل - بل هو قول المؤمنين، فلا يكون حجة^(٣).

وبهذا يتبين وجه الاعتراض الذي ذكره الرازي - رحمه الله - على الاستدلال بهذه الآية وأمثالها على نفي تكليف ما لا يطاق.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤)، على نفي التكليف بما لا يطاق مما انفرد به الرازي، فلم يذكرها من التزمت المقارنة بهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٥). على نفي تكليف ما لا يطاق بهذا الإطلاق، غير مستقيم في نظري. لأنه إن كان المقصود بنفي التكليف بما لا يطاق، ما كان داخلاً تحت المستحيل لغيره: كإيمان من علم الله - سبحانه وتعالى - أنه لا

(١) مفاتيح الغيب ١٥٣/٧. وله في المحصول كلام قريب من هذا حيث قال: «القواطع العقلية، لا تعارضها

الظواهر العقلية، بل تعلم أن تلك الظواهر مؤولة، ولا حاجة إلى تعيين تأويلها». ينظر: المحصول ٢٢٣/٢.

(٢) من الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٥٣/٧.

(٤) من الآية (٦٢) من سورة المؤمنون.

(٥) من الآية (٦٢) من سورة المؤمنون.

يؤمن فهذا ضعيف جداً، لأن التكليف بالمستحيل لغيره، حق ثابت ولا إشكال فيه، وهو واقع شرعاً - كما سبق بيانه في الاستدلال الأول، وهو خارج عن محل النزاع^(١).

وإن كان المقصود بالآية، عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في فروع الشريعة، فهذا ليس محل خلاف، ولا يتوجه الاعتراض عليه، لأنه محل إجماع، وقد سبق بيانه في تحرير محل النزاع. كما سبق بيانه - أيضاً - في الاستدلال السابق.

ولذلك يقال: إن كان النظر إلى هذا الدليل بهذا الاعتبار، فالاستدلال قوي، لأنه ظاهر الآية: «فالله - عز وجل - نفى أن يكون من شرعه تكليف النفس بما لا تستطيع، فإن الوسع في اللغة: الطاقة، والجهد.

وهذا استدلال قوي، بل لو قيل إنه نص صريح في الدلالة لم يبعد»^(٢).

ولذا قال الشاطبي: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف، أو سببه: القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعاً؛ وإن جاز عقلاً»^(٣).

ومما ينبه إليه في مسلك الاستدلال بالآية: أنه قائم على الأصل الثاني من أصول المعتزلة، وهو: «العدل»، فأنكروا بناء على ذلك خلق الله - تعالى - لأفعال العباد، فالعباد هم المنشئون لأفعالهم بحسب مشيئتهم، وقدرتهم، وعلمهم، فهم الموجدون لها من دون الله - تعالى -.

ولا شك أن موقف المعتزلة من الجزم بذلك، وأن العباد خالقون لأفعالهم، مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، فإن أهل السنة يعتقدون أن أفعال العباد لهم حقيقة، ولكنها مخلوقة

(١) ينظر: مذكرة أصول الفقه ص ٣٤.

(٢) استدلال الأصوليين ص ٤٩.

(٣) الموافقات ١/٤١٥، وينظر: الفتاوى ١٣٠/٨، إرشاد النقاد ١/٤٥.

والشاطبي هو: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، أصولي، حافظ، من أئمة المالكية، شارك في كثير من العلوم، له مؤلفات منها: «الموافقات»، و«الاعتصام»، توفي سنة ٧٩٠هـ.

ينظر: الأعلام ١/٧٥، معجم المؤلفين ١/١١٨.

لله - جل وعلا - وأن مشيئتهم فيما يفعلونه تابعة لمشيئة الله^(١).

فقولهم في الاستدلال: «فتكون الآية دالة على كون العبد موحداً لفعله، وإلا لكان تعذيبه عليه ظلماً»^(٢)، مبني على هذا الأصل الذي التزموا به تنزيهاً لله - تعالى - في زعمهم عن الظلم والجور.

وقد رد ابن تيمية هذا الدليل، فقال: «أما كون الفعل قبيحاً من فاعله، فلا يقتضي أن يكون قبيحاً من خالقه، كما أن كونه أكلاً وشرباً لفاعله لا يقتضي أن يكون كذلك لخالقه؛ لأن الخالق خلقه في غيره لم يقم بذاته، فالتصف به من قام به الفعل لا من خلقه في غيره، كما أنه إذا خلق لغيره لونا، وريحاً، وحركة، وقدرة، كان ذلك الغير هو المتصف بذلك اللون، والريح، والحركة، والقدرة، والعلم، فهو المتحرك بتلك الحركة، والمتلون بذلك اللون، والعالم بذلك العلم، والقادر بتلك القدرة، فكذلك إذا خلق في غيره كلاماً، أو صلاة، أو صياماً، أو طوافاً، لأن ذلك الغير هو المتكلم بذلك الكلام، وهو المصلي، وهو الصائم، وهو الطائف»^(٣).

وقال ابن القيم^(٤): «وهم - أي: أهل السنة والجماعة - متفقون على أن الفعل غير المفعول... فحركاتهم، واعتقاداتهم. أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله - سبحانه - مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب - عز وجل - علمه، وقدرته، ومشئته، وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم، وكسبهم وحركاتهم، وسكناتهم، فهم المسلمون المصلون، القائمون القاعدون حقيقة، وهو - سبحانه - هو المقدر لهم على ذلك، القادر عليه الذي شاءه منهم

(١) ينظر: شفاء العليل ٥٢/١، وينظر أيضاً: آراء المعتزلة الأصولية ص ١٠٨.

(٢) مفاتيح الغيب ٩٥/٢٣.

(٣) منهاج السنة ٢٩٤/٢، ٢٩٥.

(٤) هو: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، الشهير بـ «ابن قيم

الجوزية»، ولد سنة ٦٩١هـ، وتلمذ على يد الإسلام ابن تيمية، وناصره، له مؤلفات كثيرة منها: «زاد المعاد»، و«طريق المهجرتين»، و«الروح»، توفي سنة ٧٥١هـ.

ينظر: المقصد الأرشد ٣٨٤/٢، الوافي ١٩٥/٢.

وخلقه لهم»^(١).

وبهذا البيان يتضح أن الاستدلال بالآية قائم على أصول من أصول المعتزلة، وهو مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة.

(١) ينظر: شفاء العليل ٥٢/١، وينظر أيضاً: آراء المعتزلة الأصولية ص ١٠٨.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾^(١).
إلى قوله: ﴿ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ ﴾ (٨٤) لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ
تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾^(٢).

قال الرازي: «إن تكليف أولئك الكفار بالإيمان، يقتضي تكليفهم بالإيمان بهذه الآيات، التي هي دالة على أنهم لا يؤمنون البتة، وحينئذٍ يلزم أن يصيروا مكلفين بأن يؤمنوا، بأنهم لا يؤمنون البتة، وذلك تكليف بما لا يطاق»^(٣).

قلت: هذا الاستدلال من الرازي محصله - أن الآيات تدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين، فالله كلفهم بالإيمان به - سبحانه - وهم مكلفون - أيضاً بتصديقه فيما يخبر به، ومن ضرورة ذلك، تكليفهم بأن لا يصدقوه تصديقاً له في خبره أنهم لا يؤمنون. وهذا هو عين التكليف بما لا يطاق^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ﴾، إلى قوله: ﴿ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ ﴾^(٥) مما انفرد به الرازي عن غيره، ممن التزمت ذكرهم من أصحاب الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بما سبق ذكره من الآيات على إثبات تكليف ما لا يطاق، مما انفرد به

(١) الآية (٧١) من سورة ص.

(٢) الآيات (٨٤)، (٨٥)، من سورة ص.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/٢٠٥.

(٤) ينظر: المحصول ٢/٢٢٤، الإحكام للآمدي ١/١١٧، نهاية السؤل ١/١٦٤.

(٥) الآيات من (٧١) إلى (٨٥) من سورة ص.

الرازي، فلم أجده عند غيره من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآيات التي فيها أمر للكفار بالإيمان، مع علم الله بأنهم لا يؤمنون هو استدلال ينتظم في سياق، ومسلك واحد، ذكره الرازي في المحصول، ويندرج تحته من الآيات القرآنية، كل ما جاء فيه أمر للكفار بالإيمان^(١).

وهذا النوع من الاستدلال يمكن أن يناقش بما يلي:

أولاً: أن تكليف الكافر بالإيمان بأن لا يؤمن هو تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله - تعالى -، وهو كونه لا يؤمن، والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر، بل هو محرم عليه، فكيف يسوغ أن يقال: إنه مأمور بأن لا يؤمن؛ فالله - تعالى - قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾^(٢)، وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر، وهو ممكن، أما تصديره صدقاً فلا^(٣).

ثانياً: أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل، ونحن لا نسلمه، بل هو مأمور بالتصديق الإجمالي، أي بـ: أن يعتقد أن كل خبره صدق، وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال.

وبهذا التقرير يتبين ضعف الاستدلال بالآية، على أن الله كلف الكفار بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون، ومؤداه التكليف بما لا يطاق^(٤).

وقد سبق من قبل تبين أن التكليف بالمستحيل لغيره جائز، وهذا ما يدعم ما ذكرناه.

(١) ينظر: المحصول ٢/٢٢٤.

(٢) من الآية (٢٨) من سورة الأعراف.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ١/١٦٤، ١٦٥، الردود والنقود، وقد أطلال البابر تي الحنفي في مناقشة مثل هذا الدليل، ينظر: ٤٣٣/١.

(٤) ينظر: الردود والنقود ١/٤٣٤.

الدليل الخامس:

قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية، على أن قضاء الله بالسعادة، والشقاوة، لازم لا يمكن تغييره، فقالوا: إنه - تعالى - أخبر أنه حقت كلمة العذاب عليهم، وذلك يدل على أنهم لا قدرة لهم على الإيمان؛ لأنهم لو تمكنوا منه لتمكنوا من إبطال هذه الكلمة الحقة، ولتمكنوا من إبطال علم الله، وحكمته، ضرورة أن المتمكن من الشيء يجب كونه متمكناً من كل ما هو من لوازمه؛ ولأنهم لو آمنوا لوجب عليهم أن يؤمنوا بهذه الآية، فحينئذ كانوا قد آمنوا بأنهم لا يؤمنون أبداً، وذلك تكليف ما لا يطاق»^(٢).

قلت: من هذا الاستدلال الذي ذكره الرازي، يتبين أنه يستدل بالآية من وجهين:

الأول: أن الله أخبر بأن الكفار لا يؤمنون، ومع ذلك كلفهم، مع عدم قدرتهم، لعدم إمكانية تغيير ما سبق به العلم الأزلي.

الثاني: أن الله كلفهم بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون، وذلك تكليف بما لا يطاق.

قال الهندي^(٣) في توجيه الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى

أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾^(٤).

(١) الآية (٦) من سورة غافر.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧/٢٧.

(٣) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي، صفي الدين، فقيه، أصولي، متكلم، ولد سنة ٦٤٤هـ. أخذ عن

جده، وجماعة، له مؤلفات منها: «النهاية»، و«الفاثق»، في أصول الفقه، توفي سنة ٧١٥هـ.

ينظر: الوافي ٣/١٩٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة ٢/٢٢٨

(٤) الآية (٧) من سورة يس.

« لا شك أن أولئك الأقسام كانوا مأمورين بالإيمان،... لكن صدور الإيمان منهم محال لوجهين:

أحدهما: أنه لو كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال، لكن يلزم من فرض وقوعه محال، وهو كذب خبر الله - تعالى - وأنه محال وفاقاً، إما لأنه صفة نقص، وإما لأنه يؤدي إلى الجهل، أو الحاجة على اختلاف في تعليقه، فلا يكون ممكناً^(١).

وثانيهما: أن إيمانهم بالله، وبالرسول ﷺ يقتضي تصديقهم الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وتصديقهم الرسول... ومما أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون، فيكون إيمانهم بالله - تعالى - يتضمن تصديقهم هذا الخبر، وإنما يكونون مصدقين لله - تعالى - فيه، بأن لا يؤمنوا... فلو صدر منهم الإيمان بالله - تعالى - لزم أن يكونوا مصدقين له فيه، وأن لا يكونوا مصدقين له فيه، وفي ذلك اجتماع النقيضين، وهو محال^(٢).

فالاستدلال هنا مقارب لما ذكره الرازي ووجهة النظر واحدة فيهما.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾^(٣). على وقوع التكليف بما لا يطاق مما انفرد به الرازي، فلم أجد من وافق على الاستدلال به من أهل الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، ولذلك لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية بعينها.

(١) ينظر: نهاية الوصول ٣/١٠٤٩، ١٠٥٠.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٣/١٠٤٩، ١٠٥٠، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/٣٤٠.

(٣) الآية (٦) من سورة غافر.

تقويم الاستدلال:

سبق أن بينت أن مسألة (التكليف بما لا يطاق) مرتبطة، بمسألة (القدرة المشترطة في التكليف).

فلفظ القدرة، أو الاستطاعة، والطاقة، من الألفاظ المحملة.

فالقدرة الشرعية هي: مناط الأمر، والنهي، والله لم يكلف أحداً شيئاً بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير، فهذه القدرة تسبق الفعل وتتقدمه.

وأما القدرة القدرية وهي: التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأوامر والنواهي، تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، وهذه ليست مشروطة في شيء من الأمر، والنهي، باتفاق المسلمين^(١).

وبناءً على هذا؛ فإنه لا يجوز القول بأنه لا قدرة للكفار على الإيمان بهذا الإطلاق، كما أطلق الرازي ذلك، بل لابد من النظر إلى المسألة من ناحية: القدرة الشرعية، والكونية القدرية.

فما تعلق به علم الله أنه لا يوجد، فهذا مستحيل لغيره، لاستحالة تغيير ما سبق به العلم الأزلي، وأما المستحيل لذاته، فهذا لم يوجد في الشريعة، وهو باطل.

وعلى هذا: فإن القدرة الشرعية هي المشترطة، وأما القدرية فإنها لا تشترط في التكليف^(٢).

وبهذا يجاب عن الوجه الأول من استدلال الرازي.

وأما الوجه الثاني فقد سبق الجواب عنه في الاستدلالات السابقة.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣٠/٨.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣٠/٨، ٢٩٤/٨، ٢٩٥، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص ٣٤٤.

الدليل السادس:

قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾^(١).

قال الرازي: « لما قال الله - تعالى - ﴿ فَأَصْمَمَهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ ﴾^(٢)، كيف يمكنهم التدبر في القرآن. قال - تعالى - ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ﴾^(٣) وهو كقول القائل للأعمى: أبصر، و للأصم: اسمع؟ فنقول: الجواب عنه من ثلاثة أوجه، مترتبة بعضها أحسن من البعض.

الأول: تكليف ما لا يطاق جائز.

والله أمر من علم أنه لا يؤمن بأن يؤمن، فكذلك: جاز أن يعميهم، ويذمهم على ترك التدبر»^(٤).

قلت: استدلال الرازي بالآية بناء على أنه الله أمر الكفار بتدبر القرآن، بعد أن أصمهم، وأعمى أبصارهم، ومن كانت حالته، كذلك، كيف له أن يتمعن، وأن يتدبر القرآن، فحمل ذلك على أنه من تكليف ما لا يطاق ووصف هذا الجواب بالحسن. فجعل أمر الله بالتدبر في هذه الآية كأمره وتكليفه لمن علم عدم إيمانه، بأن يؤمن.

ويلاحظ أن الاستدلال بالآية، قائم على مذهب الجبر، الذي يأخذ به الرازي^(٥)، فالله - عز وجل - أكره الناس على الكفر، والضلال، وقهرها عليه، وأجبرها من غير فعل منها، ولا إرادة، ولا اختيار، ولا كسب البتة، بل حال بينها، وبين الهدى ابتداءً من غير ذنب، ولا

(١) الآية (٢٤) من سورة محمد.

(٢) من الآية (٢٣) من سورة محمد.

(٣) من الآية (٢٤) من سورة محمد.

(٤) مفاتيح الغيب ٥٧/٢٨.

(٥) ينظر: الرازي وآراؤه الكلامية ص ٥٢٥.

سبب من العبد يقتضي ذلك بل أمره، وحال مع أمره بينه، وبين الهدى، فلم ييسر إليه سبيلاً، ولا أعطاه قدرة، ولا مكنه منه بوجه^(١)، وهذا هو: عين التكليف بما لا يطاق وهذه الأوامر هي: بمثابة من أمر عبده بالدخول من باب ثم سد عليه الباب سداً محكماً، لا يمكنه الدخول معه البتة، ثم عاقبه على عدم الدخول، أو بمنزلة من أمره بالمشي إلى مكان ثم قيده بقيد لا يمكنه معه نقل قدمه ثم أخذ يعاقبه على ترك المشي^(٢)، وهكذا حال الكفار أمرهم الله بتدبر القرآن، مع أنه أعماهم وأصمهم، وهذا تكليف ما لا يطاق^(٣).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

في جواب الرازي عن الإشكال الذي أورده في الآية، ذكر ثلاث إجابات ووصفها: بأن بعضها أحسن من بعض^(٤)، فالجواب الأول: أن هذا من تكليف ما لا يطاق، غير أنه ذكر جوابين آخرين:

فالجواب الثاني: أن المأمور بالتدبر، هم الناس، وليس هؤلاء الكفار.

والجواب الثالث: أن هذه الآية - وردت محققة لمعنى الآية المتقدمة، فإنه - تعالى - قال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾^(٥)، أي: أبعدهم عنه، أو عن الصدق، أو عن الخير، أو غير ذلك من الأمور الحسنة. ﴿فَأَصَمَّهُمْ﴾^(٦)، لا يسمعون حقيقة الكلام، وأعماهم لا يتبعون طريق الإسلام^(٧). وحمل الآية على هذين المعنيين يخرجها عن كونها دليلاً على

(١) ينظر: شفاء العليل لابن القيم ٨٥/١.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: المرجع السابق في هامش رقم (١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٥٧/٢٨.

(٥) من الآية (٢٣) من سورة محمد.

(٦) من الآية (٢٣) من سورة محمد.

(٧) مفاتيح الغيب ٥٧/٢٨، وينظر في تفسير الآية: تفسير الطبري ٥٧/٢٦، المحرر الوجيز ١١٩/٥.

التكليف بما لا يطاق.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه :

انفرد الفخر الرازي في الاستدلال بهذه الآية على وقوع التكليف بما لا يطاق، إذ لم يذكرها أحد من أصحاب الكتب العشرة التي التزمت بالمقارنة بها عند ذكر الاستدلال.

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾^(١) على وقوع التكليف بما لا يطاق ينسجم مع موقفه في مسألة: (خلق أفعال العباد)^(٢).

قال الطوفي: « أما وقوع التكليف بما لا يطاق، فقد اختلف فيه - أيضاً - والأشبه أنه وقع في مسألة: (خلق أفعال العباد). على رأي الجبرية، والكسبية، إذ الإنسان مكلف بكسب ما خلقه الله - عز وجل - وهو تحصيل الحاصل، وفي مسألة تكليف الكافر بالإيمان مع العلم بأنه سيموت كافراً^(٣) ».

فلا غرابة أن يستدل الرازي - بالآية - على وقوع التكليف بما لا يطاق بناء على مذهبه في الجبر، وخلق أفعال العباد.

غير أن ما ذكره في الاستدلال يمكن أن يناقش بما يلي:

أن الله - عز وجل - جعل الصمم، والعمى، عقوبة لهم، وجزاء على كفرهم، وإعراضهم عن الحق بعدما عرفوه.

(١) الآية (٢٤) من سورة محمد.

(٢) ينظر: الرازي وآراؤه الكلامية ص ٥٢٥.

(٣) الإشارات الإلهية ٣٧٢/١، وقد بين الطوفي: ارتباط مسألة التكليف بما لا يطاق بمسألة خلق أفعال العباد، في كتابه: شرح مختصر الروضة، وقد توسع في ذلك، ينظر: شرح مختصر الروضة ٢٣٤/١، ٢٤٠، ٢٤١.

وما وقع منهم من الصد والكفر، كان واقعاً باختيارهم، وإرادتهم، وفعلهم، فعاقبهم الله بأن: أصمهم وأعمى أبصارهم. وهذا عدل من الله — عز وجل —^(١).

وقد أورد ابن القيم جواباً عن الاستدلال بالآية — كما قرره الرازي، فقال: « قال ابن عباس^(٢): يريد على قلوب هؤلاء أقفال، وقال مقاتل^(٣): يعني الطبع على القلب، وكأن القلب بمنزلة الباب المرتج، الذي قد ضرب عليه قفل، فإنه ما لم يفتح القفل، لا يمكن فتح الباب، والوصول إلى ما وراءه، وكذلك ما لم يرفع الختم، والقفل عن القلب، لم يدخل الإيمان، إرادة قلوب هؤلاء، وقلوب من هم بهذه الصفة؛ ولو قال: أم على القلوب أقفالها، لم تدخل قلوب غيرهم في الجملة.

وفي قوله: أقفالها، بالتعريف نوع تأكيد، فإنه لو قال: أقفال لذهب الوهم إلى ما يعرف بهذا الاسم، فلما أضافها إلى القلوب، علم أن المراد بها، ما هو للقلب بمنزلة القفل للباب، فكأنه أراد أقفالها المختصة بها، التي لا تكون لغيرها»^(٤).

وبهذا الجواب يتبين ضعف الاستدلال الذي ذكره الرازي في إثبات التكليف بما لا يطاق بهذه الصفة. كما تقدم الجواب في الاستدلالات السابقة عن قوله: «والله أمر من علم بأنه لا يؤمن بأن يؤمن»^(٥).

(١) ينظر: شفاء العليل ١/٩٥، ٩٦.

(٢) هو: الصحابي الجليل، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، حبر الأمة، وترجمان القرآن، مات سنة ٦٨هـ.

ينظر: معرفة القراء الكبار ١/٤٥، المعين في طبقات المحدثين ١/٢٣.

(٣) هو: مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي الخراساني، أبو الحسن البلخي، انتقل إلى البصرة، من أعلام التفسير، قال فيه ابن المبارك: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة، كذب واتهم، ومات سنة ١٥٠هـ.
ينظر: المعين ١/٥٧، سير أعلام النبلاء ٧/٢٠١.

(٤) شفاء العليل ١/٩٥، ٩٦، وينظر: جامع البيان ٢٦/٥٨، الجامع لأحكام القرآن ١٦/٢٤٦، تفسير القرآن العظيم ٤/١٨١، فتح القدير ٥/٣٨، روح المعاني ٢٦/٧٤، أضواء البيان ٧/٢٥٦.

(٥) مفاتيح الغيب ٢٨/٥٧.

الدليل السابع:

قوله تعالى: ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾^(١).

قال الرازي: « قوله: ﴿ آمِنُوا ﴾^(٢)، خطاب مع من عرف الله، أو مع من لم يعرف الله؟ فإن كان الأول: كان ذلك أمراً بأن يعرفه من عرف. فيكون ذلك أمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال.

وإن كان الثاني: كان الخطاب متوجهاً على من لم يكن عارفاً به، ومن لم يكن عارفاً به، استحال أن يكون عارفاً بأمره، فيكون الأمر متوجهاً على من يستحيل أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر، وهذا تكليف ما لا يطاق»^(٣).

قلت: هذا المسلك في الاستدلال - ذكره الرازي - في المحصول، وإن لم يذكر هذه الآية ضمن الآيات التي احتج بها في هذا السياق^(٤).

فقال: « الله - تعالى - أمر بمعرفته... فنقول: إما أن يتوجه الأمر على العارف بالله - تعالى - أو على غير العارف به.

والأول: محال؛ لأنه يقتضي تحصيل الحاصل، والجمع بين المثليين، وهما محالان. والثاني: محال؛ لأن غير العارف بالله - تعالى - ما دام يكون غير عارف بالله - تعالى - استحال أن يكون عارفاً بأن الله - تعالى أمره بشيء.. ومتى استحال أن يعرف أن الله - تعالى - أمره بشيء - : كان توجيه الأمر عليه - في هذه الحالة - توجيهاً للأمر على من

(١) من الآية (٧) من سورة الحديد.

(٢) من الآية (٧) من سورة الحديد.

(٣) مفاتيح الغيب ١٨٨/٢٩.

(٤) ينظر: المحصول ٢٣٣/٢.

يستحيل أن يعلم ذلك الأمر، وذلك عين تكليف ما لا يطاق»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

تقدم معنا في بيان وجه الاستدلال، أن الرازي استدل بالمسلك العام، الذي تدخل تحته جملة من الآيات، التي تفيد نفس الدلالة، غير أنني لم أجد من استدل بالآية بعينها على المسألة ممن التزمت ذكر أقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾^(٢) ، على تكليف ما لا يطاق قائم على أن الله - تعالى - أمر بمعرفته، وهذا الأمر إما أن يتوجه إلى العارف به، أو إلى غير العارف به.

وتوجيه الأمر إلى العارف بالله محال لأنه يقتضي تحصيل الحاصل وأما توجيه الأمر بمعرفة الله لغير العارف به - تعالى - فهو محال - أيضاً - لأن غير العارف بالله يستحيل أن يكون عارفاً - بأن الله - تعالى - أمره بشيء؛ لأن العلم بالأمر مشروط بالعلم بالله.

ويمكن أن يناقش مثل هذا الاستدلال بالآية، وما دخل تحت هذا المسلك الاستدلالي العام، بما يلي:

« أولاً: أن العارف بالله - تعالى - قد يكون عارفاً بالله على سبيل الإجمال، فيؤمر بتحصيل المعرفة على سبيل التفصيل، فكان الوجه المعلوم ثانياً، غير الوجه المعلوم أولاً^(٣) .
ثانياً: أن قوله: « إذا لم يكن عارفاً بالله - تعالى - استحال أن يكون عارفاً بأن الله -

(١) المحصول ٢/٢٣٣. وينظر: نهاية الوصول ٣/١٠٦٨، الفائق ٢/١١٣، التحصيل من المحصول ١/٣١٩.

(٢) من الآية (٧) من سورة الحديد.

(٣) ينظر: نفائس الأصول ٤/١٥٦١.

تعالى - أمره بشيء»^(١).

يقال: لا نسلم؛ فإنه يكفي في أن يعلم أن الله - تعالى - أمره بالعرفان من وجه - ولو قل، فلو جاءنا رسول من خلف جبل، وقال: إن خلف هذا الجبل ملكاً عظيماً يأمركم بالقيام إليه، أمكننا حينئذٍ أن نعلم أن ثمّ ملكاً قيل عنه: إنه أمر بذلك، ونفحص عن صدق الرسول، ولم نعلم حينئذٍ إلا قول المبلغ عنه فقط، وإذا كان مثل هذا الوجه كافياً في السعي في المعرفة، فالأقل منه يوجد في حق الله - تعالى -^(٢).

وقد دفع الهندي هذا المسلك في الاستدلال، فقال: «هذا مندفع؛ إن قيل: العلم بوجود الصانع ضروري»^(٣).

وقال الرازي بعد ذكره للاستدلال: «والجواب: من الناس من قال: معرفة وجود الصانع حاصلة للكل، وإنما المقصود من هذا الأمر معرفة الصفات»^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٨٨/٢٩، الحصول ٢٣٣/٢.

(٢) ينظر: نفائس الأصول ١٥٦٢/٤.

(٣) الفائق ١١٣/٢، وينظر: التحصيل من الحصول ٣٢٠/١.

(٤) مفاتيح الغيب ١٨٨/٢٩.

الدليل الثامن:

قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(١)

قال الرازي: «احتج بعضهم على تكليف ما لا يطاق، بأنه - تعالى - قال: ﴿لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٢)، أي: لن تطيقوه، ثم إنه قد كلفهم به»^(٣).

فلاستدلال بالآية هنا قائم على أن المقصود بقوله: ﴿لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٤). أي لن تطيقوا القيام

بما أمركم الله به، ومعنى هذا: أن الله كلفهم بما لا يطاق بدلالة الآية الصريحة في ذلك.

قلت: قد ذكر بعض المفسرين في معنى الآية، أن المقصود بقوله: ﴿لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٥):

لن تطيقوا قيام الليل^(٦) وقيام الليل كله من تكليف ما لا يطاق.

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

الرازي - رحمه الله - يختار القول بوقوع التكليف بما لا يطاق، واحتج لاختياره

ببعض الأدلة - كما تقدم - معنا - غير أنه لم يسلم الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿عَلِمَ أَنْ

لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٧) على تكليف ما لا يطاق، وذكر أن المقصود بقوله: ﴿لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٨)،

هو: صعوبته، لا أنهم لا يقدرون عليه.

(١) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٢) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٣) مفاتيح الغيب ١٦٥/٣٠.

(٤) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٥) من الآية السابقة.

(٦) ينظر: فتح القدير ٣٢١/٥، تفسير القرطبي ٥٣/١٩.

(٧) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٨) من الآية السابقة.

فقال الرازي: « ويمكن أن يجاب عنه: بأن المراد صعوبته، لا أنهم لا يقدرّون عليه، كقول القائل: ما أطيع النظر إلى وجه فلان إذا استثقل النظر إليه»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ ﴾^(٢). على التكليف بما لا يطاق، لم أجده عند من التزمت المقارنة بهم من أصحاب الكتب العشرة. سواء في معرض الموافقة أو المخالفة للاستدلال.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - ﴿ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ ﴾^(٣)، على وقوع التكليف بما لا يطاق والاستدلال بالآية على تكليف ما لا يطاق، استدلال ضعيف جداً، وقد حمل الرازي ذلك على أن المقصود هو: صعوبته، لا أنهم لا يطبقونه. ويضاف إلى ذلك.

أن المفسرين اختلفوا في معنى قوله: ﴿ لَنْ تُحْصُوهُ ﴾^(٤).

فقيل: المقصود أنكم لن تطبقوا علم مقادير الليل، والنهار على الحقيقة فلن تعرفوا نصف الليل من ثلثه، ويصعب عليكم ضبط ذلك.

قال القرطبي^(٥): « لما نزلت: ﴿ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا *

(١) مفاتيح الغيب ١٦٥/٣٠.

(٢) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٣) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٤) من الآية (٢٠) من سورة المزمل.

(٥) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الأنصاري الخزرجي القرطبي، من مشاهير المفسرين، مالكي المذهب، له مؤلفات منها: « الجامع لأحكام القرآن » و« التذكرة ». مات بمصر سنة ٦٧١هـ.

ينظر: طبقات المفسرين للداودي ٢٤٦/١، الوافي ٨٧/٢ .

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ ﴿^(١)﴾، شق ذلك عليهم، وكان الرجل لا يدري متى نصف الليل من ثلثه، فيقوم حتى يصبح مخافة أن يخطئ، فانتفخت أقدامهم وانتفعت ألوانهم، فرحمهم الله، وخفف عنهم»^(٢).

وقيل المقصود: أنكم لن تطيقوا قيام الليل كله.

قال الطبري: «علم ربكم أيها القوم الذين فرض عليهم قيام الليل أن لن تطيقوا قيامه، فتاب عليكم إذ عجزتم وضعفتم عنه، ورجع بكم إلى التخفيف عنكم»^(٣).

غير أن القرطبي صحح المعنى الأول، وقال: «والأول أصح؛ فإن قيام الليل ما فرض كله قط»^(٤).

وبهذا يتبين ضعف الاستدلال الذي ذكره الرازي، فالمقصود بالآيات: أن المؤمنين لن يستطيعوا أن يضبطوا أوقات الليل على وجه التحديد، ليتمكنوا من قيامه، فخفف الله عنهم المشقة، والعنت، والصعوبة، وجواب الرازي - رحمه الله - عن الاستدلال بالآية سديد^(٥).

(١) من الآيات (٢-٤) من سورة المزمل.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥٣/١٩، وينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٦٧/٥، تفسير القرآن العظيم ٤/٤٣٩، فتح القدير ٣١٦/٥.

(٣) جامع البيان ١٤٠/٢٩.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥٣/١٩، وينظر: فتح القدير ٣٢١/٥.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٥/٣٠.

الدليل التاسع:

قوله تعالى: ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أهل السنة^(٢)، على وقوع تكليف ما لا يطاق، بأن الله - تعالى - كلف أبا لهب بالإيمان، ومن جملة الإيمان تصديق الله - عز وجل - في كل ما أخبر عنه - ومما أخبر عنه، أنه لا يؤمن، وأنه من أهل النار، فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين، وهو محال»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾^(٤)، على وقوع التكليف بما لا يطاق. والاستدلال بالآية لم ينفرد به الرازي في كتاب مفاتيح الغيب، فاستدل به الرازي نفسه في المحصول^(٥)، والطوفي^(٦).

قال الرازي: «الله - تعالى - كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان: تصديق الله - تعالى - في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه: أنه لا يؤمن فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن - أبداً - وهذا هو: التكليف بالجمع بين الضدين»^(٧) كما قرّر الاستدلال به على هذا الوجه الطوفي، حيث قال: «يستدل به على تكليف ما لا يطاق؛ لأنه مقطوع له بالنار، مكلف بالإيمان، فقد كلف بالإيمان، بأنه لا يؤمن»^(٨).

(١) الآية (٣) من سورة المسد.

(٢) يعني بأهل السنة: الأشاعرة، ولا شك أن الأشاعرة يخالفون أهل السنة والجماعة فهذا الوصف لا ينطبق عليهم.

(٣) مفاتيح الغيب ١٥٧/٣٢.

(٤) الآية (٣) من سورة المسد.

(٥) ٢٢٤/٢، ٢٢٥، وقد استدل الرازي بحال أبي لهب، ولم يذكر الآية الكريمة.

(٦) الإشارات الإلهية ٣/٤٢٥، ٤٢٦.

(٧) المحصول ٢٢٤/٢، ٢٢٥.

(٨) الإشارات الإلهية ٣/٤٢٥، ٤٢٦، والاستدلال بالآية على هذا النحو يذكره كثير من الأصوليين. ينظر:

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف الرازي في الاستدلال بهذه الآية: الآمدي^(١)، وابن قدامة^(٢).

وقد ناقش الآمدي الاستدلال بالآية بقوله:

« أما في قصة أبي لهب، فغاية ما ورد فيه، قوله تعالى: ﴿ سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ

هَبٍ ﴾^(٣).

وليس في ذلك ما يدل على الإخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقاً؛ فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمن، وبتقدير امتناع ذلك، أمكن حمل قوله - تعالى - : ﴿ سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ هَبٍ ﴾^(٤)، على تقدير عدم إيمانه^(٥).

وأما ابن قدامة فقد كان اعتراضه عائداً إلى أن تكليف أبا لهب بالإيمان مع العلم بأنه لا يؤمن، من المستحيل لغيره، وهذا لا يمتنع التكليف به.

فقال: « وتكليف أبي جهل بالإيمان غير محال، فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر،

التحصيل من المحصول ٣١٨/١، الفائق ١١٢/٢، نفائس الأصول ١٥٥٦/٤، نهاية السؤل ١٦٤/١، الردود والنقود ٤٣٣/١، البحر المحيط ٣٨٨/١، التجميع شرح التحرير ١١٣٣/٣، فواتح الرحموت ١٠٢/١.

(١) الإحكام ١١٧/١.

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين، أبو محمد، ولد سنة ٥٤٥ هـ بجماعيل، وأخذ عن جماعة، له مصنغات مفيدة في علوم متعددة منها: « روضة الناظر»، و«المغني» و«الكافي»، توفي بدمشق سنة ٦٢٠ هـ.

ينظر: المقصد الأرشد ١٥/٢، سير أعلام النبلاء ١٦٥/٢٢.

وينظر قول ابن قدامة، روضة الناظر ٢٣٩/١، وقد نقل الاستدلال بحال أبي جهل، ومحل الاستدلال واحد.

(٣) الآية (٣) من سورة المسد.

(٤) الآية السابقة.

(٥) الإحكام ١١٧/١.

وآلته تامة، ولكن علم الله - تعالى - منه أنه يترك ما يقدر عليه؛ حسداً و عناداً، والعلم يتبع المعلوم، ولا يغيره، ولذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا، وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن وخلاف خبره محال، لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء، فلا تؤثر فيه»^(١).

تقوية استدلال الرازي بالآية:

تقدم معنا - عند ذكر من خالف الرازي في الاستدلال - بعض الإيرادات التي اعترض بها على هذا الاستدلال، وقد أورد عليه اعتراضات أخرى منها:

أولاً: « لا نسلم أن أبا لهب مكلف بأن يؤمن، بأنه لا يؤمن، وإنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخير صادقاً، وفرق بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخير صادقاً، فإن جعل الخير صادقاً هو وقوع المخبر عنه، وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق، ألا ترى إذا أخبرك أحد أن زيدا سيدخل الدار فإنك تصدق الآن بذلك، وتخرج عن العهدة، وأما أنك مكلف بأن يدخل زيد الدار حتى يصير الخير صادقاً، فلا يلزمك ذلك، فأبو لهب إنما يلزمه ألا يؤمن، أن لو كلف بجعل الخير صادقاً حتى يسعى في عدم إيمانه، إنما هو يصدق الخير فقط»^(٢).

قال ابن تيمية: « أما تكليف أبي لهب، وغيره بالإيمان، فهو حق، لكن لما أنزل الله: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾^(٣) لم يُسَلَّم لهم، أن الله - تعالى - أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأمر أبا لهب بتصديقه، نعم، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة»^(٤).

فقوله: إنه أمر أن يصدق بأنه لا يؤمن، قول باطل، لم ينقله أحد من علماء المسلمين،

(١) روضة الناظر ٢٣٩/١.

(٢) ينظر: نفائس الأصول ١٥٥٧/٤.

(٣) الآية (٣) من سورة المسد.

(٤) مجموع الفتاوى ٤٧٢/٨، ٤٧٣.

فنقله عن الرسول قول بلا علم، بل كذب عليه.

فإن قيل: فقد كان الإيمان واجباً على أبي لهب، ومن الإيمان أن يؤمن بهذا.

قيل: لا نسلم أنه بعد نزول هذه الآية وجب على الرسول أن يبلغه إياها ولا غيرها، بل حقت عليه كلمة العذاب، كما حقت على قوم نوح إذ قيل له: ﴿أَنْتَ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾^(١). وبعد ذلك لا يبقى الرسول مأموراً بتبليغهم الرسالة، فإنه قد بلغهم فكفروا حتى حقت عليهم كلمة العذاب بأعيانهم^(٢).

ثانياً: أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل، ونحن لا نسلمه، بل هو مأمور بالتصديق الإجمالي، أي: بـ: أن يعتقد أن كل خبره صدق، وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال^(٣).

ثالثاً: أن القول بأن الأمر بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن، جمع بين النقيضين، «إنما يلزم إذا كان الأمر بالإيمان بكل ما أنزله الله - تعالى - وارداً بعد إنزال الله - تعالى - أنه لا يؤمن؛ لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالإيمان به في الماضي، ومن جملته أنه لا يؤمن - فيلزم المحال. ونحن لا نسلم ذلك^(٤)؛ بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالإيمان بكل ما أنزله، ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن، وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال؛ لأن إخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كلف بتصديقها؛ لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب^(٥)».

(١) من الآية (٣٦) من سورة هود.

(٢) مجموع الفتاوى ٤٧٢/٨، ٤٧٣، وينظر: التبشير ١١٣٣/٣.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ١٦٥/١، التحصيل من المحصول ٣١٩/١.

(٤) نهاية السؤل ١٦٤/١.

(٥) نهاية السؤل ١٦٤/١، وقد حكم الإسنوي على هذا الجواب بالبطلان: فقال: هذا الجواب باطل، بل هو مأمور بتصديق ما نزل، وما سينزل إجماعاً.

رابعاً: أنه لو سلم بقولكم، ودليلكم، لكن هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبي لهب عنها، فلا يكون ذلك مانعاً له من الإيمان عادة^(١).
وبعض النظر عن هذه المناقشات التي جاءت في سياق الاعتراض على هذا الدليل خاصة.

فإن الاستدلال بالآية خارج عن محل النزاع، وهذا الجواب هو ما سلكه الإسنوي^(٢) رحمه الله حيث قال: « فالصواب أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره، وذلك لأن الله - تعالى - لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة إيمانه؛ لأن خبر الله - تعالى - صدق قطعاً، فلو آمن لوقع الخلف في خبره - تعالى - وهو محال، فإذا أمر بالإيمان - والحالة هذه - فقد أمر بما هو ممكن في نفسه، وإن كان مستحيلاً لغيره»^(٣).

وقد سبق أن بينت من قبل، أن لفظ: الطاقة، والوسع، والاستطاعة من الألفاظ المحملة، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر، والنهي، لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا المعنى، وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل، فجميع الأمر والنهي، تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، وهذه ليست مشروطة في شيء من الأمر، والنهي^(٤).

(١) ينظر: نفائس الأصول ٤/١٥٥٧.

(٢) هو: عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي، الأموي القرشي، الإسنوي أبو محمد، جمال الدين، الفقيه، الأصولي، النحوي، ولد سنة ٧٠٤هـ، ومن شيوخه: التقي السبكي، وأبو حيان الأندلسي، وله مؤلفات مفيدة، منها: «التمهيد»، و«نهاية السؤل»، توفي سنة ٧٧٢هـ.

ينظر: الوفيات ٢/٣٧٠، طبقات الفقهاء ١/٢٧٥.

(٣) نهاية السؤل ١/١٦٤، قال الإسنوي: والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب، ثم ذكر هذا الجواب، وينظر: تيسير التحرير ٢/١٤٠.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/١٣٠، ٨/٢٩٤، ٢٩٥، وينظر في الجواب عن الدليل: الإبهاج ١/١٧٥، الردود والنقود ١/٤٣٤، استدلال الأصوليين ص ١٠٠، ١٠١.

المطلب الثاني:

الكفار مخاطبون بفروع الشريعة

أولاً: التعريف بالمسألة وتحرير محل النزاع:

هذه المسألة يوردها كثير من الأصوليين تفریباً على شروط المكلف، فتذكر هذه المسألة، كمثال للقاعدة المشهورة: (حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟) ^(١).

يقول الإسنوي: « اعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية، وإنما فرضها الأصوليون مثلاً لقاعدة، وهي:

أن حصول الشرط الشرعي، هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ » ^(٢).

ومن الأصوليين من يذكر المسألة ابتداءً، دون ذكرها كمثال للقاعدة السابقة ^(٣).

وقد نبه الطوفي بعد إيراده للمسألة، إلى سبب الخلاف فيها، وأنه راجع إلى الخلاف في القاعدة.

فقال: « حرف المسألة: أن حصول الشرط الشرعي، ليس شرطاً في التكليف عندنا دونهم، هذا مأخذ المسألة » ^(٤).

(١) من هؤلاء: الغزالي، كما في المستصفى ١/١٧١، فذكر المسألة تبعاً لمسألة: (التكليف بالفعل هل هو تكليف بشرطه). والرازي في المحصول ٢/٢٣٧، والآمدي في الأحكام ١/١٢٤، وينظر: شرح مختصر الروضة ١/٢٠٦، البحر المحيط ١/٣٩٧.

(٢) نهاية السؤل ١/١٦٧.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ص ١٧٠، روضة الناظر ١/٢٢٩، شرح المختصر ١/٢٠٦.

(٤) شرح مختصر الروضة ١/٢٠٦.

وقد أورد الرازي - هذه المسألة - بعد مناقشته لمسألة: « التكليف بما لا يطاق»^(١)؛ ولعل في هذا إشارة إلى علاقة هذه المسألة، بمسألة التكليف بما لا يطاق عقلاً.

وقد أشار الجويني إلى ذلك - بقوله: « والقول في هذه المسألة: يتعلق بطرفين، أحدهما: في جواز المخاطبة عقلاً، وإمكان ذلك.

والثاني: في وقوع ذلك إن ثبت جوازه.

فأما الجواز الذي حمل الصائرين إلى منع ذلك، والقضاء باستحالته، أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع؛ لكان ذلك خطاباً بتصحيح الفروع، وذلك مستحيل مع الإصرار على الكفر، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع مع تقدير استمرارهم على الكفر تجويز تكليف ما لا يطاق»^(٢).

قال القرافي - معقّباً على كلام إمام الحرمين: « جعله من باب تكليف ما لا يطاق عقلاً. وهذا صريح في ذلك»^(٣).

وللوقوف على حقيقة المسألة، وخلاف العلماء فيها: لابد من معرفة الأمور التالية، التي يتحرّر فيها محل النزاع:

١ - انه لا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالإيمان؛ لأن النبي ﷺ بعث للناس كلهم، وأصل الدعوة موجه للكفار. ومعنى التكليف بالإيمان: هو أنهم مكلفون بأصول الشريعة، وتركهم لها موجب للتخليد في النار، قال - تعالى -:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ

(١) ينظر: المحصول ٢/٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) البرهان ١/٩٢.

(٣) نفائس الأصول ٤/١٥٧٩، وينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٣.

شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿١﴾

وقد حكى الإجماع على ذلك كثير من الأصوليين:

قال السرخسي ^(٢): « لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان؛ لأن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة؛ ليدعوهم إلى الإيمان » ^(٣).

وقال الرازي: « وأما أنه - تعالى - أمر الكافر بالإيمان: فذلك مجمع عليه بين المسلمين » ^(٤).

وقال المرداوي: « لا نزاع أنهم مخاطبون بالإيمان، والمراد به العقائد الأوائل، التي لا تتوقف على سبق شيء » ^(٥).

وبهذا يكون الخلاف في فروع الشريعة: وهي التكاليف التي شرعها الله لعباده: من صلاة، وصوم، وزكاة، وحج، وحدود، وكفارات، ونحو ذلك ^(٦).

فأما العقائد، وما يتعلق بأصول الإيمان، مثل: تصديق الرسل، والكف عن أذاهم، ونحو

(١) الآية رقم (٦) من سورة البينة.

(٢) هو: أبو بكر محمد بن سهل السرخسي، إمام فقيه، أصولي، ولد بسرخس، ونسب إليها، كان إماماً، علامة، حجة، متكلماً، ترك مجموعة كبيرة من المؤلفات، أشهرها: «المبسوط»، في فقه الأحناف، «شرح الجامع الكبير»، توفي سنة ٤٩٠ هـ.

ينظر: طبقات الحنفية ٢٨/١.

(٣) أصول السرخسي ٨٨/١.

(٤) المحصول ٢٠/٢.

(٥) التحبير شرح التحرير ١١٥٥/٣، قال المرداوي: « وتردد بعض المتأخرين في كلمتي الشهادة، هل هي من الفروع - فيجري فيها الخلاف - أولاً، بل هم مكلفون بها قطعاً؟ والذي ينبغي: القطع بالثاني، بل هي من الإيمان على المذهب الصحيح، بل أعظمه، فإذا المراد بالفروع: ما سوى ذلك، من صلاة، وزكاة، وصوم، وحج، ونحوها ».

(٦) ينظر: التحبير شرح التحرير ١١٥٥/٣.

ذلك، فهي خارجة عن محل النزاع^(١).

٢ - ولا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بأحكام المعاملات، وبالمشروع من العقوبات، فتقام على أهل الذمة الحدود عند قيام أسبابها. قال أبو إسحاق الإسفراييني^(٢): «لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف، يتوجه على الكفار، كما يتوجه على المسلمين»^(٣).

وقال السرخسي: «لا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات،... ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم - أيضاً -»^(٤).

وقال التاج السبكي^(٥): «والخلاف في خطاب التكليف، وما يرجع إليه من الوضع، لا الإلتلاف، والجنائيات، وترتب آثار العقود»^(٦).

وقد أوضح السرخسي - سبب كونهم مكلفين - بـ: «العقوبات، والمعاملات»، فقال: «ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها، لأنها تقام بطريق الخزي، والعقوبة؛ لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها...»

(١) ينظر: التحبير شرح التحرير ١١٥٥/٣.

(٢) هو: إبراهيم بن محمد بن مهران، ركن الدين، أبو إسحاق، شيخ خراسان، يقال: إنه بلغ درجة الاجتهاد، له مؤلفات منها: «الجامع»، و«تعليقة في أصول الفقه»، توفي سنة ٤١٨ هـ.

ينظر: الوافي بالوفيات ٦٩/٦ سير أعلام النبلاء ٣٥٣/١٧.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٤٠١/١.

(٤) ينظر: أصول السرخسي ٨٩/١، وينظر: البحر المحيط ٤٠١/١.

(٥) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي، تقي الدين السبكي الشافعي، كان فقيهاً، أصولياً، مفسراً، ولد سنة ٧٢٧ هـ، من شيوخه، والده: التقي السبكي، والحافظ المزني، له مؤلفات منها: «الإبهاج»، و«جمع الجوامع»، توفي بالطاعون، سنة ٧٧١ هـ.

ينظر: البداية والنهاية ٣١٦/١٤، شذرات الذهب ٢٢١/٦.

(٦) جمع الجوامع، مطبوع ضمن: مجموع مهمات المتون ص ١٣٠، وينظر: التحبير شرح التحرير ١١٥٦/٣.

فبالكفار أليق منه بالمؤمنين.

ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم - أيضاً -؛ لأن المطلوب بها معنى دنيوي، وذلك بهم أليق، فقد آثروا الدنيا على الآخرة؛ ولأنهم ملتزمون لذلك، فعقد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين»^(١).

وبهذا البيان: يتضح أن ما اختلف فيه الأصوليون، هي: شرائع الإسلام، وفروعه: كالصلاة، والزكاة، والحج، ونحو ذلك.

هل هي مفروضة على الكافر؛ بحيث لو لم يسلم فإنه يعاقب على تركها، مع ترك إتيانه بالأصل، وهو: الإيمان.

أو أنها غير واجبة عليه، وليس مكلفاً بها.

وإذا أمر الشارع بفعل شيء، أو نهى عنه، واستعمل لفظاً شاملاً، وعماماً، فهل يدخل الكفار في هذا الخطاب، فيكونون مكلفين بما كلف به المؤمنون^(٢).

فهذه المسألة مما اختلف فيه العلماء - كما سيأتي في ذكر أقوالهم.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة مطلقاً، أي بالأوامر، والنواهي.

(١) ينظر: أصول السرخسي ٨٩/١.

(٢) ينظر: العدة ٣٥٨/٢، قواطع الأدلة ص ١٧٠، المحصول ٢٣٧/٢، المعالم مع شرحه ٣٤١/١، ٣٤٣، نهاية

السؤل ١٦٦/١، إرشاد الفحول ٨٨/١، الإمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام ص ٣٨.

ذهب إلى ذلك: الإمام أحمد^(١) في أصح الروايتين عنه^(٢).

وهو ظاهر مذهب الإمام مالك^(٣)، والشافعي^(٤)، وذهب إليه بعض الحنفية^(٥)، وهو مذهب جمهور المالكية، والشافعية، والحنابلة^(٦).

قال الرازي: «قال أكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة: الأمر بفروع الشرائع، لا يتوقف على حصول الإيمان»^(٧).

القول الثاني: أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة مطلقاً.

وهذا مذهب الإمام أحمد في رواية عنه، وينسب للشافعي، وهو مذهب أكثر

(١) هو: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، وإمام أهل السنة، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ، وطلب العلم وسمع الحديث فيها، ثم سافر في طلب العلم، فضائله ومناقبه كثيرة، لا تكاد تعد، وله: «المسند في الحديث»، توفي سنة ٢٤١هـ.

ينظر: المقصد الأرشد ٦٤/١، سير أعلام النبلاء ١١/١٧٧، شذرات الذهب ٢/٩٦.

(٢) ينظر: العدة ٢/٣٥٨، ٣٥٩، المسودة ١/١٦٠، القواعد والفوائد الأصولية ص ٤٩.

(٣) هو: الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة الأعلام، جمع بين الفقه والحديث، وجمع الحديث في: «الموطأ». توفي سنة ١٧٩هـ.

ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد ١/٤٣٣ تسمية فقهاء الأمصار للنسائي ١/١٢٧.

وينظر نسبة القول إلى الإمام مالك: إحكام الفصول ١/٢٣٠، شرح تنقيح الفصول ١/١٦٢.

(٤) هو: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة، وصاحب المذهب المعروف، ولد سنة ١٥٠هـ، وله مصنفات مفيدة، منها: «الأم»، و«الرسالة»، و«اختلاف الحديث» توفي سنة ٢٠٤هـ.

ينظر: تسمية فقهاء الأمصار ١/١٢٧ صفة الصفوة لابن الجوزي ٢/٢٤٨، شذرات الذهب ٢/٩.

وينظر نسبة القول: البرهان ١/٩٢، مفاتيح الغيب ٣٢/١٠٧، البحر الحيط ١/٣٩٨.

(٥) ينظر: أصول الجصاص ١/٣٢٩، أصول السرخسي ١/٨٩، المحصول ٢/٢٣٧.

(٦) ينظر: العدة ٢/٣٥٨، المستصفي ١/١٧١، المحصول ٢/٢٣٧، نهاية السؤل ١/١٦٧، المسودة ١/١٦٠، التحبير ٣/١١٤٤، شرح الكوكب المنير ١/٥٠٠.

(٧) المحصول ٢/٢٣٧، واختار الرازي هذا القول، واستدل له في مواضع متعددة من مفاتيح الغيب - كما سيأتي -، ينظر: مفاتيح الغيب ٢٤/٩٧، ٣٢/١٠٧.

الأحناف، وهو اختيار بعض المالكية^(١).

القول الثالث: أن الكفار مخاطبون، ومكلفون، بالنواهي دون الأوامر، فهم مطالبون بترك المنهيات، مثل: القتل، والزنا، والسرقعة، ونحوها.

وأما المأمورات، مثل: الصلاة، والصوم، والحج، فلا يطالبون بها، ولا يعاقبون إذا تركوها.

وهذا مذهب الإمام أحمد في رواية عنه^(٢)، وهو قول لبعض الأحناف^(٣).

قال أبو يعلى^(٤): « وفيه رواية أخرى: لا يتناولهم الأمر، ولا هم مخاطبون بالعبادات، وإنما هم مخاطبون بالإيمان والنواهي »^(٥).

(١) ينظر هذا القول، ونسبته لمن ذكرت: المعتمد ٢٧٣/١، قواطع الأدلة ص ١٧١، ونسبه السمعاني لطائفة من الأحناف، أصول السرخسي ٩٠/١، المستصفي ١٧١/١، ونسبه الغزالي إلى أصحاب الرأي. المحصول ٢٣٧/٢، قال الرازي: « وقال جمهور أصحاب أبي حنيفة: يتوقف عليه؛ وهو قول: أبي حامد الإسفراييني - من فقهاءنا ».

الإحكام للآمدي ١٢٤/١، الفائق ١٢٢/٢، التحصيل من المحصول ٣٢١/١، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٣، نهاية السؤل ١٦٦/١، شرح مختصر الروضة ٢٠٥/١، كشف الأسرار ٤٠٢/٤، التوضيح على التنقيح مع شرح التلويح ٤٠٢/١، ٤٠٣، الردود والنقود ٤٣٥/١، البحر المحيط ٣٩٩/١، ونسب الزركشي هذا القول: لجمهور الأحناف، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، واختاره ابن خويز منداد من المالكية. التحبير شرح التحرير ١١٥٢/٣، ونسبه المرادوي: للإمام أحمد، وأكثر الحنفية، والإسفراييني، وقال: إنه ظاهر كلام الشافعي، وظاهر مذهب مالك.

شرح الكوكب المنير ٥٠٣/١.

(٢) ينظر: العدة ٣٥٩/٢، روضة الناظر ٢٢٩/١، المسودة ١٦١/١.

(٣) ينظر: التوضيح على التنقيح مع شرحه التلويح ٤٠٤/١.

(٤) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، القاضي الكبير، أبو يعلى، إمام الحنابلة، ولد سنة ٣٨٠هـ. سمع عن جلة مشايخ عصره، له مؤلفات مفيدة، منها: «العدة» و«شرح الخرقى» و«الأحكام السلطانية»، توفي سنة ٤٥٨هـ.

ينظر: الكامل لابن الأثير ٣٧٨/٨، البداية والنهاية ٩٤/١٢، شذرات الذهب ٣٠٦/٣.

(٥) العدة ٣٥٩/٢، وينظر في نسبة هذا القول: المحصول ٢٣٧/٢، روضة الناظر ٢٢٩/١، الإحكام للآمدي

قال الرازي: «ومن الناس من قال: تتناولهم النواهي دون الأوامر – فإنه يصح انتهاؤهم عن المنهيات، ولا يصح إقدامهم على المأمورات»^(١).

وهذا وجه التفريق بين الأوامر والنواهي عند من قال بهذا القول.

وهناك أقوال أخرى في المسألة.

ف قيل: أن الكفار مكلفون ومخاطبون بفرع الشريعة كلها إلا الجهاد^(٢).

وقيل: إن الكافر المرتد يكلف بفروع الشريعة فقط، أما الكافر الأصلي فلا يكلف^(٣).

وقيل: إن الكفار مكلفون بالأوامر فقط، أما النواهي فلم يكلفوا بها^(٤).

وقيل: بالتفريق بين الكافر الحربي، وغير الحربي، فيكلف الثاني دون الأول^(٥).

وقيل: إن الكفار مكلفون في الخطاب بالفروع، لكن دخولهم، وتكليفهم لم يكن بسبب ظواهر النصوص العامة، ولكن ثبت تكليفهم بدليل آخر^(٦).

١٢٥/١، الفائق ١٢٢/٢، التحصيل من المحصول ٣٢١/١، نهاية السؤل ١٦٦/١، شرح مختصر الروضة ٢٠٥/١، التحبير ١١٤٩/٣، قال المرداوي: «اختاره ابن حامد من أصحابنا، والقاضي أبو يعلى في المجرد، وبعض الحنفية، وهو: الجرجاني».

(١) المحصول ٢٣٧/٢.

(٢) ذكر هذا المذهب إمام الحرمين، كما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٤٠٢/١، وذكره القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٦٦، وقال: «الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة، فالجهاد خاص بالمؤمنين، لم يخاطب الله – تعالى – بوجوب الجهاد كافرًا، وهو متجه أن يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكافر».

(٣) ذكر هذا القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٦٦، والزركشي في البحر المحيط ٤٠٢/١. وينظر: التحبير شرح التحرير ١١٥٢/٣.

(٤) ذكره الزركشي في البحر المحيط ٤٠٢/١.

(٥) ذكره الزركشي في البحر المحيط ٤٠٣/١.

(٦) ذكره الزركشي في البحر المحيط ٤٠٣/١.

وقيل: بالتوقف في المسألة^(١).

وقد نبه الرازي بعد ذكره للأقوال في المسألة أنه لا أثر للاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا؛ فقال « لأنه ما دام الكافر كافراً -: يمتنع منه الإقدام على الصلاة؛ وإذا أسلم -: لم يجب عليه القضاء. وإنما تأثير هذا الاختلاف - في أحكام الآخرة؛ فإن الكافر إذا مات على كفره، فلا شك أنه يعاقب على كفره، وهل يعاقب - مع ذلك - على تركه الصلاة، والزكاة، وغيرهما، أم لا؟

ولا معنى لقولنا: إنهم مأمورون بهذه العبادات، إلا أنهم كما يعاقبون على ترك الإيمان، يعاقبون - أيضاً - بعقاب زائد على ترك هذه العبادات.

ومن أنكر ذلك - قال: إنهم لا يعاقبون إلا على ترك الإيمان^(٢).

وقد تعقبه القرافي - وغيره - على تعيينه لهذه الفائدة الأخرية للمسألة.

فقال: « وهو لا يتم له؛ بسبب أن العقاب في الدار الآخرة، إنما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين.

أحدهما: وهو الأعظم لأجل الكفر.

والثاني: للفروع، إذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا، أما عقابه في الآخرة من غير تقديم تكليف فغير معقول... وأما أن فائدة الخلاف ترجع إلى غير مضاعفة العذاب، فقد ذكرت وجوهاً كثيرة^(٣)... منها:

تيسير الإسلام عليه.....

وثانيها: الترغيب في الإسلام فإنه إذا كان كثير القتل، والفتك، والفساد، وقيل:

إن الإسلام من شرفه أنه يهدم جميع آثام هذه الأفعال كان ذلك أوقع في نفسه، من

(١) ذكره الزركشي في البحر المحيط ٤٠٢/١.

(٢) ينظر: الحصول ٢٣٧/٢، ٢٣٨.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٥، ١٦٦.

قولنا: إن الإسلام لا ينهض إلا بالكفر وحده»^(١).

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (مخاطبة الكفار بفروع الشريعة):

استدل الرازي - رحمه الله - على مسألة: (مخاطبة الكفار بفروع الشريعة) بثمانية أدلة، جاءت كلها مؤيدة لاختياره في المسألة، وهو القول بتكليف الكفار بالفروع مطلقاً. ولم تخرج استدلالاته في التفسير - غالباً - عن استدلالاته في المحصول. وإليك بيان ذلك:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا﴾^(٢).

قال الرازي: «سبب تضاعف العذاب، أن المشرك إذا ارتكب المعاصي مع الشرك، عذب على الشرك، وعلى المعاصي جميعاً، فتضاعف العقوبة لمضاعفة المعاقب عليه، وهذا يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم ينفرد الرازي بهذا الاستدلال في كتابه - مفاتيح الغيب، على أن الكفار مخاطبون بالفروع، وقد وافقه على هذا الاستدلال من أصحاب الكتب العشرة:

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٥، ١٦٦، شرح مختصر الروضة ٢١٢/١، وقد أطل الطوفي في ذكر ثمرات

القول بتكليفهم، فينظر شرح المختصر ٢١٣/١، ٢١٤.

(٢) الآية (٦٩) من سورة الفرقان.

(٣) مفاتيح الغيب ٩٧/٢٤.

الباجي^(١)، والرازي في المحصول^(٢)، وابن قدامة^(٣)، والقرافي^(٤).

فأما الباجي:

فقد رجح القول بأن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً، ثم ذكر جملة من الأدلة، ومنها الآية السابقة، إلا أنه لم يبين وجه الاستدلال بها^(٥).

وأما الرازي في المحصول:

فقد أورد الآية، ثم عقب على ذلك بقوله: «إن الله ذمهم على ترك الكل»^(٦).

وأما ابن قدامه:

فقد أورد الآية محتجاً بها على مخاطبة الكفار بالفروع، ثم قال: «الآية نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين هذه المحظورات»^(٧).

وأما القرافي:

فقد ذكر جملة من الأدلة على المسألة، ومنها الآية السابقة، ثم قال: «فقوله - تعالى - ومن يفعل ذلك - يتناول جميع ما تقدم، فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما، كما يعاقب على

(١) هو: سليمان بن خلف بن سعدون الباجي المالكي الأندلسي، ولد في سنة ٤٠٣هـ، ورحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائها، ثم عاد إلى بلاده، وتصدر فيها - توفي سنة ٤٧٤هـ - له مؤلفات منها: «إحكام الفصول»، و«الإشارة».

ينظر: الوافي ٢٢٩/١٥، طبقات الحفاظ ٤٣٩/١.

وينظر قول الباجي: إحكام الفصول ٢٣٠/١، وقد استدل الباجي بالآية دون ذكر وجه الاستدلال.

(٢) المحصول ٢٤٣/٢.

(٣) روضة الناظر ٢٣١/١.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ١٦٤.

(٥) إحكام الفصول ٢٣٠/١.

(٦) المحصول ٢٤٣/٢.

(٧) روضة الناظر ٢٣١/١.

دعوى الإله مع الله - تعالى -، ولولا أن الكافر مخاطب بفروع الشرائع، وإلا لما انتظم هذا الكلام»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٢)، على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، ولم يسلم الآمدي - الاحتجاج بهذه الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، فاعتبر أن الآية حجة على من نفى التكليف بالأمر، والنهي، دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر. ولم يتوسع الآمدي في بيان ذلك.

فقال: « هذا حجة على من نفى التكليف بالأمر، والنهي، دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر»^(٣).

وقد بين القرافي في نفائس الأصول أنه لا يمكن الاحتجاج بالآية على تكليف الكفار بالفروع مطلقاً، ولعل في كلامه ما يبين مأخذ الآمدي^(٤).

فقال: « هذه الآية كلها نواهٍ، فلا يمكن أن يقال فيها: وإذا ثبت خطابهم بهذه الفروع المخصوصة، خوطبوا بجميع الفروع؛ لأنه لا قائل بالفرق، لأن من الناس من قال: مخاطبون بالفروع في النواهي فقط.

والضابط: أنه متى كان في الآية أمر أمكن أن يقال فيه: لا قائل بالفرق، لأنه مهما

(١) شرح تنقيح الفصول ص ١٦٤.

(٢) من الآية (٦٩) من سورة الفرقان.

(٣) الإحكام ١/١٢٥.

(٤) هذا الرأي للقرافي جاء في نفائس الأصول، فينظر: النفائس ٤/١٥٨٤، في حين أنه استدلال بالآية في شرح

التنقيح على أن الكفار مخاطبون مطلقاً، فينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٤.

ثبت الأمر، ثبت النهي إجماعاً، ومتى كانت الآية مشتملة على نواهٍ فقط، لا يمكن أن يقال فيها: لا قائل بالفرق؛ لأن القائل بالاختصار على النواهي موجود، ومتى كانت الآية مشتملة على القسمين أمكن أن يقال: لا قائل بالفرق لتناولها بعض الواجبات دون المحرمات»^(١).

وبهذا يتبين مأخذ الأمدي؛ فالآية كلها نواهٍ، فلا يمكن الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بالأوامر، والنواهي، فغاية ما يمكن أن يستدل بها على أن الكفار مخاطبون بالنواهي فقط^(٢).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٣)، على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، ولم يذكر الرازي أي اعتراض على هذا الاستدلال، ويستحسن ذكر بعض الإيرادات لأتمكن من تقويم الاستدلال بالآية، فمن هذه الإيرادات ما يلي:

الإيراد الأول: أن المستقل بالوعيد في هذه الآية: هو الكفر وحده، بدليل استقلاله بالتخليد^(٤).

وأجيب عن هذا الإيراد: بأن الكفر وإن استقل بالتخليد، لكن يعاقبون على ترك الفروع بالمضاعفة، كما قال - سبحانه - ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾^(٥)، يعني: الإشراف،

(١) فرائس الأصول ٤/١٥٨٤، وينظر: نهاية الوصول ٣/١٠٩٦.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٣/١٠٩٦.

(٣) من الآية (٦٩) من سورة الفرقان.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٢١٢.

(٥) من الآية (٦٨) من سورة الفرقان.

والقتل، والزنا: ﴿يَلْقَ أَثَامًا﴾^(١)، ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ﴾^(٢)، يعني على كل واحد من هذه الأشياء، يعذب ضعفاً من العذاب^(٣).

الجواب الثاني: « لا نسلم استقلال الكفر بالوعيد، وهو محل النزاع، بل الوعيد على المجموع، لأن الفروع في النصوص المذكورة، معطوفة بالواو، وهي للجمع، فصار كأنه قال: ويل لمن وجد منه مجموع الإشراك، ومنع الزكاة^(٤).

ولا يمكنهم أن يثبتوا استقلال الكفر بالتخليد، وإن كنا نوافقهم عليه، لأنكم لو فرضتم كافراً أتى في حال كفره بجميع الفروع لم يقبل منه مع كفره، وإنما كلف بها بشرط أن يوقعها مسلماً^(٥).

الإيراد الثاني: أن قوله: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ﴾^(٦)، من باب التمثيل، شبه حال مرتكب الأمور، بحال من جنى جنايات لكل منها عقوبة معينة يستحقها، وليس هناك في الحقيقة تضاعف، إذ ليس فيها، ولا في غيرها بيان أن المستحق منها بالكفر ماذا؟ ليكون ما عدها في مقابلة ترك العبادات، على أن التضاعف لا يتحقق فيما لا يتناهى، وعذاب الكفار مما لا يتناهى^(٧).

وأجيب عنه: أنه جاء في الآية الإشارة بلفظ «ذلك»، وهو يدل على جميع ما تقدم من الكفر، والقتل، والزنا، لأن العود إلى البعض خلاف الظاهر، فيكون تضاعف العذاب،

(١) من الآية (٦٨) من سورة الفرقان.

(٢) من الآية (٦٩) من سورة الفرقان.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢١٢/١، ٢١٣.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢١٢/١، ٢١٣. وينظر: تفسير البحر المحيط ٤٧٢/٦، روح المعاني ٤٨/١٩.

(٥) شرح مختصر الروضة ٢١٢/١، ٢١٣.

(٦) من الآية (٦٩) من سورة الفرقان.

(٧) ينظر: الردود والنقود ٤٣٩/١.

والخلود فيه في مقابلة الجميع^(١).

قال الآمدي: « حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور، والزنا من جملته»^(٢).

وقد سبق معنا في بيان موقف الآمدي، إيراد ثالث، وهو أن الآية يستدل بها على أن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر؛ لأن الآية كلها نواهٍ^(٣).

ومما سبق يتبين لي أنه لا يمكن الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، وأما الاستدلال بالآية على أنهم مخاطبون بالنواهي فهو قوي. وبه ينتظم الكلام، وينضبط الاستدلال.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١/١٢٥، شرح مختصر الروضة ١/٢١٢، ٢١٣، الردود والنقود ١/٤٣٩.

(٢) الإحكام ١/١٢٥.

(٣) الإحكام ١/١٢٥، وينظر: نفائس الأصول ٤/١٥٨٤.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ (٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾^(١).

قال الرازي: « احتج أصحابنا في إثبات أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام بهذه الآية،

فقالوا:

إنه تعالى ألحق الوعيد الشديد، بناء على أمرين:

أحدهما: كونه مشركاً.

والثاني: أنه لا يؤتي الزكاة.

فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الأمرين تأثير في حصول ذلك الوعيد، وذلك يدل على أن لعدم إيتاء الزكاة من المشرك تأثيراً عظيماً في زيادة الوعيد، وذلك هو المطلوب»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ

الزَّكَاةَ ﴾^(٣) على أن الكفار مخاطبون بالفروع: الجصاص^(٤)، وأبو يعلى^(٥)،

(١) من الآيتين (٦، ٧) من سورة فصلت.

(٢) مفاتيح الغيب ٨٧/٢٧. وينظر: تفسير البيضاوي ١٠٦/٥، أضواء البيان ١٠/٧.

(٣) من الآيتين (٦، ٧) من سورة فصلت.

(٤) ينظر: الفصول في الأصول ٣٢٩/١.

(٥) ينظر: العدة ٣٦١/٢، ٣٦٠.

والباجي^(١)، والرازي^(٢)، والآمدي^(٣)، والقرافي^(٤)، والطوفي^(٥).

فأما الجصاص:

فقد استدل على أن الكفار مخاطبون بشرائع الإسلام، بالآية الكريمة، ثم قال: «إن الله - تعالى - قد ذم الكفار على ترك كثير مما تعلق لزومه بالشرع»^(٦).

وأما أبو يعلى:

فقد استدل بجملة من الأدلة على أن الكفار مخاطبون بالفروع، ومنها الآية السابقة، ثم قال: «فتوعد المشركين على شركهم، وعلى ترك إيتاء الزكاة، فدل على أنهم مخاطبون بالإيمان، وإيتاء الزكاة؛ لأنه لا يتوعد على ترك ما لا يجب على الإنسان، ولا يخاطب به»^(٧).

وأما الباجي:

فقد أورد الآية ضمن الآيات التي احتج بها على مخاطبة الكفار بالفروع، إلا أنه لم يبين وجه الاستدلال بها^(٨).

(١) ينظر: إحكام الفصول ١/٢٣٠.

(٢) ينظر: المحصول ٢/٢٤٣.

(٣) ينظر: الإحكام ١/١٢٥.

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٤.

(٥) الإشارات الإلهية ٣/٢١٠.

(٦) أصول الجصاص ١/٣٢٩.

(٧) العدة ٢/٣٦٠، ٣٦١.

(٨) إحكام الفصول ١/٢٣٠.

وكذلك أوردها الرازي في المحصول دون تبين وجه الاستدلال^(١).
وأما الآمدي:

فقد أورد الآية محتجاً بها، ثم ذكر بعض الاعتراضات، والمناقشات وأجاب عنها^(٢).
ولم تخرج استدلالات القرافي والطوفي عما سبق ذكره من استدلال الأصوليين بالآية
الكريمة^(٣).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف السرخسي الرازي في استدلاله بالآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة،
وذكر أن المقصود بالآية: من لا يقر بالزكاة، ومن كان كذلك فهو كافر لجحوده^(٤). فترك
الزكاة من صفات الكافر.

قال السرخسي: «إذا ثبت أنه ترك ذلك استحلالاً وجحوداً يكون كفراً منه. ظهر أنه
معاقب عليه في الآخرة، كما هو معاقب على أصل الكفر، وهو المراد بقوله - تعالى -:
﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(٥) أي: لا يقرون بها»^(٦).

تقويم الاستدلال:

لم يذكر الرازي اعتراضاً على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ *

(١) ينظر: المحصول ٢/٢٤٣.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ١/١٢٥.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦٤، الإشارات الإلهية ٣/٢١٠.

(٤) أصول السرخسي ١/٨٩. وينظر: تفسير أبي السعود ١/٢٤٧.

(٥) من الآيتين (٦، ٧) من سورة فصلت.

(٦) أصول السرخسي ١/٨٩.

الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴿١﴾، على أن الكفار مخاطبون بالفروع، ولذلك يحسن ذكر بعض الإيرادات على الاستدلال بالآية حتى يمكن تقويم الدليل.

ومما أورد على الاستدلال بهذه الآية، ما يلي:

الإيراد الأول: أن المراد بالزكاة في هذه الآية، قول: « لا إله إلا الله».

وحكى ابن برهان ^(٢): إجماع المفسرين على ذلك.

ويؤيد ذلك، ما نقل في تفسير الآية:

قال القرطبي: « قال ابن عباس: لا يشهدون أن لا إله إلا الله، وهي زكاة الأنفس» ^(٣).

وأجيب عنه: بأن المقصود بالزكاة، هي: زكاة المال، وحكاية إجماع المفسرين على أن

المقصود كلمة التوحيد، لا يصح، فما رجحه كبار المفسرين أن المقصود: زكاة المال.

قال الطبري: « والصواب من القول في ذلك، ما قاله الذين قالوا: معناه: لا يؤدون

زكاة أموالهم، وذلك أن ذلك هو الأشهر من معنى الزكاة، وأن في قوله: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ

هُمْ كَافِرُونَ﴾ ^(٤)، دليلاً على أن ذلك كذلك؛ لأن الكفار الذين عنوا بهذه الآية، كانوا:

(١) من الآيتين (٦، ٧) من سورة فصلت.

(٢) هو: أحمد بن علي بن محمد بن برهان، أبو الفتح ولد ببغداد سنة ٤٧٩هـ، وتفقه على الغزالي، وبرع في

الأصول، وله فيه: «البيسط والوسيط»، و«الوصول إلى الأصول»، توفي سنة ٥١٨هـ.

ينظر: وفيات الأعيان ٩٩/١، شذرات الذهب ٦١/٤.

وينظر قول ابن برهان: الوصول إلى الأصول ٩١/١، وينظر: الإحكام للآمدي ١٢٥/١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٣٤٠/١٥، وينظر: تفسير القرآن العظيم ٩٣/٤، ٢٤٠/٣، فتح القدير ٥٠٦/٤، روح

المعاني ٩٨/٢٤.

(٤) من الآية (٧) من سورة فصلت.

لا يشهدون أن لا إله إلا الله، فلو كان قوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(١)، مراداً به، الذين لا يشهدون أن لا إله إلا الله، لم يكن لقوله: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾^(٢)، معنى، لأنه معلوم أن من لا يشهد أن لا إله إلا الله، لا يؤمن بالآخرة، وفي إتباع الله، قوله: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾^(٣)، قوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(٤)، ما ينبئ عن أن الزكاة - في هذا - الموضوع - : معنى بها زكاة الأموال»^(٥).

قال الهندي: «واتفاق الكل على أن المراد من الزكاة - في هذه الآية - كلمة التوحيد: ممنوع»^(٦).

الإيراد الثاني: أنه ليس المراد بالآية أنهم لم يؤدوا الزكاة؛ لأنه ما كان يتأتى منهم فعلها، وإنما المراد: أنهم لم يكونوا معترفين، ولا مقرين بها، وقد يعبر بالفعل عن الإقرار بالشيء، وإلزام حكمه^(٧).

وأجيب عنه: بأن حقيقة الكلام تقتضي أن الوعيد على ترك إيتاء الزكاة، فوجب حمله على الحقيقة^(٨).

الإيراد الثالث: أن ظاهر الكلام يقتضي أنه جعله صفة للمشركين، فكأنه قال: فويل

(١) من الآية (٧) من سورة فصلت.

(٢) من الآية (٧) من سورة فصلت.

(٣) من الآية (٧) من سورة فصلت.

(٤) من الآية (٧) من سورة فصلت.

(٥) جامع البيان ٩٣/٢٤. وينظر: الكشف والبيان ٢٨٦/٨، تفسير النسفي ٨٤/٤.

(٦) نهاية الوصول ١٠٩٦/٣، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٤٠/١٥، تفسير القرآن العظيم ٢٤٠/٣، روح

المعاني ٩٨/٢٤، أضواء البيان ١٠/٧.

(٧) ينظر: العدة ٣٦١/٢، أصول السرخسي ٨٩/١.

(٨) العدة ٣٦١/٢. وينظر: روح المعاني ٩٨/٢٤.

للمشركين الذين هم على صفة لا يؤتون الزكاة^(١).

وأجيب عنه: أنهما صفتان، وتقدير الكلام: فويل للقوم المشركين، وقوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(٢)، صفة ثانية لهم، ويكون ذلك، مثل قوله: فويل للسارقين الذين لا يؤدون المسروق، فيكون الوعيد على الصفتين جميعاً^(٣).

وبهذا البيان يتضح لدي قوة الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، لقوة الاستدلال، وتمت الإجابة على الاعتراضات الواردة عليه، وتبين أنها لا تضعف الاستدلال، وقد وافق الرازي كثير من الأصوليين في هذا الاستدلال.

(١) العدة ٣٦١/٢. وينظر: أصول السرخسي ٨٩/١.

(٢) من الآية (٧) من سورة فصلت.

(٣) العدة ٣٦١/٢، وينظر: المعتمد ٢٧٤/١، الإشارات الإلهية ٢١٠/٣.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا - بهذه الآية - على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع، قالوا: لأنه - تعالى - علل عذابهم بأمرين: أولهما: الكفر.

ثانيهما: الفسق، وهذا الفسق، لا بد وأن يكون مغايراً لذلك الكفر؛ لأن العطف يوجب المغايرة، فثبت أن فسق الكفار، يوجب العقاب في حقهم، ولا معنى للفسق، إلا ترك المأمورات، وفعل المنهيات»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

لم أجد من استدل بالآية من أصحاب الكتب العشرة على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ ﴾^(٣) على أن الكفار مخاطبون بالفروع قوي جداً.
فالله - عز وجل - علل عذابه للكفار بعلتين:

(١) الآية (٢٠) من سورة الأحقاف.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨ / ٢٣.

(٣) من الآية (٢٠) من سورة الأحقاف.

الكفر، والفسق، وهذا يقتضي أن الفسق شيء مغاير للكفر، فمعنى الفسق عند العلماء: الخروج عن الطاعة بفعل المنهيات، وترك المأمورات^(١)، وهذا يدل على أن الكفار مكلفون بالأوامر، والنواهي فما لا مدخل له في العلة لا يعلل به، وما ليس بواجب لا يتوعد على تركه.

وما ذكره الرازي في معنى الآية: صحيح.

فالآية نص في الكفار^(٢).

والله — علل سبب تعذيبهم بما فعلوه من الكفر، والفسق، والفسق ترك المأمور.

قال الشوكاني: « ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ

الْحَقِّ﴾^(٣)، أي: بسبب تكبرهم عن عبادة الله، وتوحيده: ﴿وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾^(٤)،

أي: تخرجون عن طاعة الله، وتعملون بمعاصيه، فجعل السبب في عذابهم، أمرين:

التكبر عن اتباع الحق، والعمل بمعاصي الله^(٥).

وقد حمل كثير من المفسرين هذه الآية على الكفار الذين عاندوا الرسول ﷺ

وخالفوه^(٦) كما تقدم.

(١) ينظر: المحصول ٤/ ٣٩٧، ٣٩٨، المبدع لابن مفلح ١/ ٣٢٨.

(٢) ذكر ذلك القرطبي، ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٩٢. وينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ١٢٧.

(٣) من الآية (٢٠) من سورة الأحقاف.

(٤) من الآية (٢٠) من سورة الأحقاف.

(٥) فتح القدير ٥/ ٢١. وينظر: جامع البيان ٢٦/ ٢٢، الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٩٢، تفسير القرآن العظيم

٤/ ١٦١، تفسير البيضاوي ٥/ ١٨٢، أضواء البيان ٧/ ٢٢٩.

(٦) ينظر: المراجع السابقة.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (٣٣) وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴾^(١).

قال الرازي: « دلت الآية على أن الكفار يعاقبون على ترك الصلاة، والزكاة، وهو المراد من قولنا: إنهم مخاطبون بفروع الشرائع^(٢).
قلت: توجيه الاستدلال بناءً على أنه الله - عز وجل - ألحق الوعيد بالكفار، بناءً على أمرين:

أحدهما: كونهم لا يؤمنون بالله.

الثاني: أنهم لا يحضون على طعام المسكين، وهذا يدل على أن لعدم الحض على بذل الصدقات، وإعطاء الطعام للمساكين، تأثيراً عظيماً في زيادة الوعيد، وهذا دليل على أنهم مخاطبون بفروع الشرائع، ومنها: إعطاء الطعام للمحتاج، والصلاة، والزكاة. فالاستدلال بالآية ظاهر، وهو نص فيها.

قال القرطبي - بعد ذكره للآية: «فبين أنه عذب على ترك الإطعام، وعلى الأمر بالبخل، كما عذب بسبب الكفر^(٣)».

(١) الآيتان (٣٣، ٣٤) من سورة الحاقة.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠ / ١٠٢، وينظر حمل الآية على الكفار: بحر العلوم ٣ / ٦٠٠، الكشف والبيان ١٠ / ٣٠٤، تفسير البيضاوي ٥ / ٣٨٣، تفسير النسفي ٤ / ٢٧٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٨ / ٢٧٣، وينظر: روح المعاني ٢٩ / ٥١.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (٣٣) وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴾^(١). ولم ينفرد الرازي بهذا الاستدلال، فوافقه ابن حزم^(٢)، واعتبر الآية نصاً في المسألة، فقال: «فنص - تعالى - كما ترى - أيضاً - على أن نوع الكفار معذبون؛ لأنهم لم يطعموا المساكين»^(٣).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف الرازي بالاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ممن التزمت ذكر أقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴾^(٤) على أن الكفار مخاطبون بالفروع استدلال قوي، فقد جاءت الآية في سياق حكاية حال الكفار، وبيان سبب وقوعهم في العذاب، والعقاب، وعلل ذلك بأمرين: أولاً: عدم الإيمان بالله.

ثانياً: البخل، ومنع إطعام المسكين، وهذا من فروع الشريعة، ومع ذلك كان سبباً

(١) الآيتان (٣٣، ٣٤) من سورة الحاقة.

(٢) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأندلسي القرطبي أبو محمد، فقيه، أديب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، مجتهد، ظاهري المذهب، ولد سنة ٣٨٤هـ. وله مؤلفات منها: «الإحكام» و«النبذ» و«الفصل» توفي سنة ٤٥٦هـ. ينظر: شذرات الذهب ٢/٣٩٩، المقصد الأرشد ٢/٢١٣، طبقات الحفاظ ٤٣٥/١.

(٣) الإحكام ٢/١٠٣.

(٤) الآيتان (٣٣، ٣٤) من سورة الحاقة.

لعذابهم، ولو لم يكن سبباً لما علل به ولهذا اعتبر ابن حزم الآية نصاً في المسألة^(١)، والاستدلال بالآية مقارب للاستدلالات التي سبق ذكرها^(٢). وللمفسرين كلام يتفق مع استدلال الرازي^(٣).

(١) ينظر: الإحكام ١٠٣/٢.

(٢) ينظر: الدليل الأول والثاني في المسألة.

(٣) ينظر: جامع البيان ٢٩/٦٤، تفسير البغوي ٨/٢١٣، الجامع لأحكام القرآن ١٨/٢٧٢، تفسير القرآن العظيم ٤/٤١٧، روح المعاني ٢٩/٥١.

الدليل الخامس:

قوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ (٤٤) وَكُنَّا نَحْوُضَ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴾^(١).

قال الرازي: «واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفار يعذبون بترك فروع الشرائع.

والاستقصاء فيه قد ذكرناه في — الحصول من أصول الفقه»^(٢).

قلت: هكذا أوجز — الرازي — رحمه الله — في تبين وجه الاستدلال في التفسير الكبير، وإن كان قد توسع في إيراد المناقشات على الدليل، والإجابة عنها^(٣) في الحصول، فقال في الحصول: «هذا يدل على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة»^(٤).

ولعل اكتفائه بهذه العبارة المختصرة في الحصول، والتفسير يعود إلى أنه ذكر قبل ذلك جملة من الأدلة^(٥)، وكلها قريب في الدلالة من هذه الآية، فاكتفى بذلك، ولتبين وجه الاستدلال بالآية بشكل أوضح، أنقل ما ذكره الهندي في وجه الدلالة، حيث قال:

« هذا يدل على أنهم معاقبون على ترك الصلاة، وترك إطعام المسكين؛ لأنهم لو لم يكونوا مأمورين بهما لم يكونوا معذبين على تركهما، إذ ما ليس بواجب لا عقاب على تركه، ولا مدخل له — أيضاً — في تغليظ العقاب، فإن التغليظ نوع من العقاب — أيضاً —

(١) الآيات (٤٢، ٤٦) من سورة المدثر.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠ / ١٨٦.

(٣) ينظر: الحصول ٢ / ٢٣٩.

(٤) الحصول ٢ / ٢٣٩.

(٥) الحصول ٢ / ٢٣٩.

فلا يحسن ذكره في مستند العقاب»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي - رحمه الله - في الاستدلال بهذه الآية عدد من أصحاب الكتب العشرة منهم: الجصاص^(٢)، وابن حزم^(٣)، وأبو يعلى^(٤)، والباجي^(٥)، والرازي في المحصول^(٦)، وابن قدامة^(٧)، والأمدي^(٨)، والقرافي^(٩)، والطوفي^(١٠).

فأما الجصاص:

فقد أورد الآية، ثم ذكر وجه الاستدلال منها، فقال: «فيه إخبار عن عقابهم على ترك الصلاة، وترك إطعام المساكين، مع ما استحقوا من العقاب على كفرهم»^(١١).

وقال الرازي بعد إيراد الآية: «وهذا يدل على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة»^(١٢).

وذكر ابن قدامة الآيات الدالة على مخاطبة الكفار بفروع الشريعة، ومنها: «إخبار الله - سبحانه - عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾»^(١٣) ذكر

(١) نهاية الوصول ٣ / ١٠٩٢، وينظر: التبصرة ١ / ٨١.

(٢) الفصول في الأصول ١ / ٣٢٩.

(٣) الإحكام ٢ / ١٠٣.

(٤) العدة ٢ / ٣٦٢.

(٥) إحكام الفصول ١ / ٢٣٠.

(٦) المحصول ٢ / ٢٣٩.

(٧) روضة الناظر ١ / ٢٣١.

(٨) الإحكام ١ / ١٢٥.

(٩) شرح تنقيح الفصول ص ١٦٢.

(١٠) الإشارات الإلهية ٣ / ٣٨٠.

(١١) الفصول في الأصول ١ / ٣٢٩.

(١٢) المحصول ٢ / ٢٣٩.

(١٣) الآيتان (٤٢، ٤٣) من سورة المدثر.

هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً لم يحصل التحذير منه»^(١).
وبنحو هذه النقول استدل بقية أصحاب الكتب العشرة بالآية.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف السرخسيُّ الرازيَّ في الاستدلال بهذه الآية، وذكر أن المقصود بذلك: هم المسلمون الذين يعتقدون فرضية الصلاة^(٢). فالخطاب في الآية ليس موجهاً للكفار.
قال السرخسي في معنى الآية: «قيل في التفسير: من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة»^(٣).

تقويم الاستدلال:

لم يذكر الرازي في معرض الاستدلال مناقشات أو اعتراضات على هذا الدليل، ويجسن ذكر بعض الإيرادات التي أوردت على الاحتجاج بهذه الآية، ليتمكن تقويم الدليل، والاستدلال به: فمن الإيرادات:

الإيراد الأول: أن هذا حكاية قول الكفار، فلا يكون حجة^(٤).

وأجيب عنه: بأن علماء الأمة أجمعوا على أن المراد بذلك إنما هو تصديقهم فيما قالوه، والتحذير لغيرهم من ذلك، ويدل على ذلك تعديهم بالتكذيب بيوم الدين، وقد عطف على ما قبله.

(١) روضة الناظر ٢٣١/١.

(٢) أصول السرخسي ٨٩/١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ينظر: العدة ٢/٣٦٢، المستصفى ١/١٧١، المحصول ٢/٢٣٩، الإحكام للآمدي ١/١٢٥، نهاية الوصول

١٠٩٢/٣.

والأصل اشتراك المعطوف، والمعطوف عليه في أصل الحكم^(١).

الإيراد الثاني: أن المراد بقوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٢). أي: لم نكن من المعتقدين بالصلاة، ولا مقرين بها^(٣).

وأجيب عنه: بأن هذه خلاف الظاهر، لأن الظاهر يقتضي تعلق العقاب بترك نفس الصلاة، دون اعتقادها، فحقيقة التواعد على ترك الفعل للصلاة، والإطعام^(٤).

الإيراد الثالث: أن معنى قوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٥). أي: لم نك من المؤمنين^(٦).

وأجيب عنه: أن هذا التأويل وإن كان محتملاً في قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٧). إلا أنه لا يتأتى في قوله: ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾^(٨). وهو خلاف الظاهر، ولا دليل عليه^(٩).

الإيراد الرابع: لو سلمنا أن التعذيب على ترك الصلاة، لكن قوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(١٠). يجوز أن يكون المراد منه قوماً ارتدوا بعد إسلامهم.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٢٦، نهاية الوصول ٣/ ١٠٩٢.

(٢) من الآية (٤٣) من سورة المدثر.

(٣) ينظر: العدة ٢/ ٣٦٢. وينظر: أصول السرخسي ١/ ٨٩.

(٤) ينظر: العدة ٢/ ٣٦٢.

(٥) من الآية (٤٣) من سورة المدثر.

(٦) ينظر: المحصول ٢/ ٢٤٢.

(٧) من الآية (٤٣) من سورة المدثر.

(٨) الآية (٤٤) من سورة المدثر.

(٩) ينظر: المحصول ٢/ ٢٤٢.

(١٠) من الآية (٤٣) من سورة المدثر.

وأجيب عنه: «أن قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(١). هو: جواب المجرمين المذكورين في قوله: ﴿يَتَسَاءَلُونَ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾^(٢). وذلك عام في حق الكل»^(٣).

فيشمل كل مجرم: مرتداً أو غير مرتد.

الإيراد الخامس: لو سلمنا بأن المقصود بالصلاة، هي الصلاة الشرعية حقيقة، إلا أن العذاب إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين، غير أنه غلظ بإضافة ترك الطاعات إليه، وإنما كان ذلك مضافاً إلى الصلاة، لكن لا إلى تركها، بل إلى إخراجهم أنفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الإيمان^(٤).

وأجيب عنه: أن في هذا ترك للظاهر من غير دليل، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات، وبين من لم يباشر شيئاً منها، لاستوائهما فيما قيل، وهو خلاف الإجماع^(٥).

وبعد هذا البيان يتجح لدي أن هذا الدليل الذي ذكره الرازي - ظاهر الدلالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، ومهما أورد على الاستدلال بهذه الآية من اعتراضات، فإن دلالتها على أن عدم الصلاة، وعدم إطعام المساكين، والخوض مع الخائضين، من أسباب وقوعهم في العذاب، وما أورد من الاعتراضات تمت الإجابة عنه، ولذلك فقد وافق الرازي كثير من العلماء، واستدلوا بها.

(١) من الآية (٤٣) من سورة المدثر.

(٢) من الآيتين (٤٠، ٤١) من سورة المدثر.

(٣) المحصول ٢/ ٢٤٣. وينظر: قواطع الأدلة ص ١٧٦.

(٤) الإحكام للآمدي ١/ ١٢٥.

(٥) المرجع السابق ١/ ١٢٦.

الدليل السادس:

قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (٣١) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(١).

قال الرازي: «اعلم: أن الآية دالة على أن الكافر يستحق الدم، والعقاب بترك الصلاة، كما يستحقها بترك الإيمان»^(٢).

قلتُ: ووجه الاحتجاج بهذه الآية عند الرازي، هو نفسه في احتجاجه بالآيات السابقة، ولهذا أورد الآيات المتقدمة في المحصول، ثم قال بعد ذلك: إن الله ذمهم على ترك الكل^(٣).

فطريقته في الاستدلال بهذه الآيات واحدة، مع اختلاف يسير في العبارة أحياناً.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(٤): الأمدي^(٥).

فقال بعد ذكره للآية: «ذم على ترك الجميع، ولو لم يكن مكلفاً بالكل لما ذم عليه»^(٦).

كما استدل الرازي نفسه في المحصول بهذه الآية، فقال بعد ذكره لها: «ذمهم على ترك

(١) الآيتان (٣١، ٣٢) من سورة القيامة.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠ / ٢٠٥. وينظر: نهاية الوصول ٣ / ١٠٩٥.

(٣) ينظر: المحصول ٢ / ٢٤٣، نهاية السؤل ١ / ١٦٨.

(٤) الآيتان (٣١، ٣٢) من سورة القيامة.

(٥) الإحكام ١ / ١٢٥.

(٦) المرجع السابق. ١ / ١٢٥.

الكل»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - كما سبق - بقوله - تعالى - : ﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴾ (٣١) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿^(٢)، على أن الكفار مخاطبون بالفروع ولم أجد من خالف في الاستدلال بالآية ممن التزم ذكر أقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال الذي ذكره الرازي في قوله - تعالى - : ﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴾ * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿^(٣) مطابق لاستدلالاته في الآيات السابقة، وما يقال فيها، يقال هنا، غير أن بعض المفسرين أورد قولاً يمكن أن يضعف الاستدلال بالآية.

فذكر القرطبي أن المقصود من الصلاة: الصلاة على رسول الله، والإيمان به.^(٤) وهذا من الأصول، لا الفروع.

وعلى هذا التأويل فلا يمكن الاحتجاج بالآية على أن الكفار مخاطبون بالفروع الشرعية؛ فالآية تدل على الأصول وطلبها لا الفروع.

وأجيب عنه: بأن هذا التأويل ضعيف، وقد ذكر شيخ المفسرين - الطبري - خلاف ذلك فقال: «لم يصدق كتاب الله، ولم يصل له صلاة، ولكنه كذب بكتاب الله وتولى، فأدبر عن طاعة الله، وبنحو الذي قلنا في ذلك. قال أهل التأويل»^(٥).

(١) المحصول ٢/٢٤٣.

(٢) الآيتان (٣١، ٣٢) من سورة القيامة.

(٣) الآيتان (٣١، ٣٢) من سورة القيامة.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٩/١١٣.

(٥) جامع البيان ٢٩/١٩٩. وينظر: الصلاة لابن القيم ١/٥٨، تفسير القرآن العظيم ٤/٤٥٢، فتح القدير ٥/

ونصوص الشرع يجب حملها وفق مصطلحات الشرع، لا بمعانيها اللغوية.

ولو قلنا: إن المراد بالصلاة، حيثما وجدت في القرآن: الدعاء، والمراد من الصوم: الإمساك عن الأكل والشرب، لتغيرت أحكام الشرع، ولم تفهم أحكامه، فالأصل أن تحمل الصلاة في ألفاظ الشرع على الصلاة الشرعية، المعروفة، إلا ما دلت القرينة على صرفة عن هذا المعنى^(١).

٣٤١، روح المعاني ١٤٨/٢٩.

(١) ينظر: استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة ص ٨٣، ٨٤.

الدليل السابع:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١).

قال الرازي: «قال ابن عباس - رضي الله عنهما - قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٢)، المراد به: الصلاة^(٣)، وهذا ظاهر؛ لأن الركوع من أركانها، فبين -تعالى-: أن هؤلاء الكفار من صفتهم أنهم إذا دعوا إلى الصلاة لا يصلون.

وهذا يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وأنهم حال كفرهم كما يستحقون الذم، والعقاب بتك الإيمان، فكذلك يستحقون الذم والعقاب بترك الصلاة، لأن الله - تعالى - ذمهم حال كفرهم على ترك الصلاة^(٤).

قلت: فالاستدلال بالآية قائم على أن المراد بالركوع الصلاة، وخص الركوع لأنها من أهم أركان الصلاة، والصلاة من فروع الشريعة^(٥).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

الرازي - رحمه الله - احتج بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٦) على أن الكفار مخاطبون بالفروع، وهذا ظاهر من كلامه، غير أنه ذكر في نهاية كلامه قولاً يخرج الآية عن كونها دليلاً، فقال: «وقال قول آخرون: المراد بالركوع: الخضوع، والخشوع -

(١) الآية (٤٨) من سورة المرسلات.

(٢) الآية السابقة.

(٣) ينظر قول ابن عباس: جامع البيان ٢٩ / ٢٤٥.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٠ / ٢٥٠.

(٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٥ / ٣٦٨، الجامع لأحكام القرآن ٩٨ / ١٢، تفسير القرآن العظيم ٤ / ٤٦٢، الجواهر الحسان ١ / ١٣٧، الدر المنثور ٨ / ٣٨٨، فتح القدير ٥ / ٣٦١، روح المعاني ٢٩ / ١٧٨، تيسير الكريم الرحمن ١ / ٩٠٥، أضواء البيان ٨ / ٤٠٤.

(٦) الآية (٤٨) من سورة المرسلات.

لله - تعالى، وأن لا يعبد سواه»^(١). وعلى هذا التأويل فلا يمكن الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بالفروع.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

لم أجد من استدل بهذا الدليل عند من التزمت المقارنة بهم من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قائم على أن الركوع في الآية، المقصود به: الصلاة، وخصَّ الركوع؛ لأنه أهم أركان الصلاة - كما تقدم في وجه الاستدلال -.

غير أن الرازي أشار إلى معنى آخر للآية وهو حمل الركوع على الخشوع، والخضوع لله^(٢).

قال الشوكاني: «وقيل: المعنى بالركوع: الطاعة، والخشوع»^(٣).

كما ذكر الطبري - أيضاً - أن أهل التفسير اختلفوا في الحين الذين يقال لهم فيه ذلك^(٤): «فقال بعضهم: يقال ذلك في الآخرة، حين يدعون إلى السجود فلا يستطيعون»^(٥).

وحمل الآية - على هذا المعنى - يخرج الآية عن كونها دليلاً في مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة في الدنيا.

(١) مفاتيح الغيب ٣٠ / ٢٥٠، وسيأتي مناقشة هذا في تقويم الاستدلال.

(٢) المرجع السابق.

(٣) فتح القدير ٥ / ٣٦١، وينظر: التسهيل ٤ / ١٧٢، البحر المحيط ٨ / ٣٩٩، تفسير أبي السعود ٩ / ٨٢، روح المعاني ٢٩ / ١٧٨.

(٤) تفسير الطبري ٢٩ / ٢٤٥.

(٥) تفسير الطبري ٢٩ / ٢٤٥.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذه الإيرادات؛ بأن الآية محمولة على كل ذلك، وأهل التفسير ذكروا بأن المراد بعدم الركوع: يقصد به الصلاة.

قال الجصاص: «والمراد به الصلاة، فعبر عن الصلاة بالركوع؛ لأنه من أركانها»^(١).

وقال الطبري - بعد ذكره للأقوال في الآية: «وقال آخرون: بل قيل لهم ذلك في الدنيا... وقيل: عني بالركوع في هذا الموضع: الصلاة»^(٢).

وقال القرطبي: «أي: إذا قيل لهؤلاء المشركين: اركعوا، أي: صلوا: لا يركعون، أي لا يصلون»^(٣).

وقال - أيضاً - : «وظن قوم: أن هذا إنما يكون في القيامة، وليست بدار تكليف، فيتوجه فيها أمر يكون عليه، ويل، وعقاب، وإنما يدعون إلى السجود، كشفاً لحال الناس في الدنيا، فمن كان لله يسجد، يُمكن من السجود، ومن كان يسجد رثاءً لغيره، صار ظهره طبقاً واحداً.

وقيل: إذا قيل لهم: أخضعوا للحق، لا يخضعون، فهو عام في الصلاة، وغيرها، وإنما ذكر الصلاة، لأنها أصل الشرائع بعد التوحيد»^(٤).

ولعل هذا البيان يشير إلى قوة الاستدلال بالآية على ما ذهب إليه الرازي، فحمل الآية على العموم هو ما رجحه المحققون من أهل التفسير، وهو يشمل الصلاة، وغيرها من أنواع الخضوع، والخشوع لله.

(١) أحكام القرآن ٥ / ٣٦٨.

(٢) جامع البيان ٢٩ / ٢٤٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٩ / ١٦٨.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٩ / ١٦٩.

قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك، أن يقال: «إن ذلك خير من الله - تعالى - ذكره عن هؤلاء القوم المجرمين، أنهم كانوا له مخالفين في أمره، ونهيه، لا يأتمرون بأمره، ولا ينتهون عما نهاهم عنه»^(١).

(١) جامع البيان ٢٩ / ٢٤٦. وينظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي ٢ / ١٠١٠، الصلاة وحكم تاركها ١ / ٦٠، أضواء البيان ٨ / ٤٠٤.

الدليل الثامن:

قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾^(١).

قال الرازي: «أي: فويل للمصلين من المنافقين الذين يأتون بهذه الأفعال.

وعلى هذا التقدير، تدل الآية:

على أن الكافر له مزيد عقوبة بسبب إقدامه على محظورات الشرع، وتركه لواجبات الشرع، وهو يدل على صحة قول الشافعي: إن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وهذا الجواب: هو المعتمد»^(٢).

قلت: ما أشار إليه الرازي في خاتمة كلامه، أن هذا الجواب هو المعتمد بناءً على إشكال طرحه الرازي في المسألة^(٣)، حيث قال: «الآية دالة على حصول التهديد العظيم، بفعل ثلاثة أمور:

أحدها: السهو عن الصلاة.

وثانيها: فعل المراءاة.

وثالثها: منع الماعون.

وكل ذلك من باب الذنوب.

ولا يصير المرء به منافقاً؛ فلم حكم الله بمثل هذا الوعيد على فاعل هذه الأفعال»^(٤).

ثم أجاب بأجوبة، واختار منها، أن الآية محمولة على المنافقين الكفار، وبهذا يندفع

(١) الآية (٤) من سورة الماعون.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

الإشكال (١).

فالمصلون في الآية - على اختيار الرازي - هم من وجد منهم صورة الصلاة، لكنهم في الحقيقة هم من الكفار المنافقين، الذين قال الله فيهم: ﴿إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٢).

وبهذا يتوجه الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بالفروع (٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

هذا الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، ولم أجده عند غيره ممن التزمت المقارنة بهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ (٤)، على أن الكفار مخاطبون بالفروع قائم على أن المقصود بالمصلين - في الآية - هم الكفار المنافقون، الذين وجُدت منهم الصلاة بصورتها دون اعتقادها، والإيمان بها، فيكون الوعد من الله لهم بالويل لفعلهم هذا، وتركهم للصلاة.

وقد أورد الرازي على هذا الاستدلال ما يلي:

أن الآية نزلت في من يتهاون عن الصلاة، وهو من لا يتذكرها، ويكون فارغاً عنها، فتكون الآية - خاصة بمن يفرط في الصلاة لكنه ليس من الكفار (٥)، وقد نقل بعض

(١) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٢) من الآية (١٤٢) من سورة النساء.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٤) الآية (٤) من سورة الماعون.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

المفسرين ما يؤيد هذا التوجيه.

قال الطبري: «عنى بذلك: أنهم يؤخرونها عن وقتها، فلا يصلونها إلا بعد خروج وقتها»^(١).

وقال ابن كثير^(٢) في معنى الآية: «قال: ﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٣). الذين هم من أهل الصلاة، وقد التزموا بها، ثم هم عنها ساهون»^(٤).

وقد ضعف الرازي حمل الآية على هذه المعنى، فقال:

«وهذا القول ضعيف؛ لأن السهو عن الصلاة، لا يجوز أن يكون مفسراً بترك الصلاة، لأنه - تعالى - أثبت لهم الصلاة - بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٥). وأيضاً - فالسهو عن الصلاة بمعنى الترك، لا يكون نفاقاً ولا كفراً»^(٦)، ثم قال: «أنه - تعالى - حكم عليهم بكونهم مصليين، نظراً إلى الصورة، وبأنهم نسوا الصلاة بالكلية نظراً إلى المعنى - كما قال: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٧).

ويجاب عن الاعتراض الثاني^(٨): بأن النسيان عن الصلاة، هو أن يبقى ناسياً لذكر الله

(١) جامع البيان ٣٠ / ٣١١. وينظر: تفسير القرآن العظيم ٤ / ٥٥٥.

(٢) هو: أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي الدمشي الشافعي، إمام، حافظ، مؤرخ، محدث، ولد سنة ٧٠٠هـ، من شيوخه: ابن تيمية والمزي، له مؤلفات منها: «البداية والنهاية»، توفي سنة ٧٧٤هـ بمدينة دمشق. ينظر: ذيل تذكرة الحفاظ ١ / ٥٧، طبقات الداودي ١ / ٢٦٠.

(٣) من الآية (٤) من سورة الماعون.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٤ / ٥٥٥. وينظر: زاد المسير ٩ / ٢٤٤، أضواء البيان ٩ / ١١٥.

(٥) الآية (٤) من سورة الماعون.

(٦) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٧) من الآية (١٤٢) من سورة النساء.

(٨) أي حمل السهو في الصلاة على التشاغل فيها، وعدم الخشوع.

في جميع أجزاء الصلاة، وهذا لا يصدر إلا عن المنافق الذي يعتقد أن لا فائدة في الصلاة، أما المسلم الذي يعتقد فيها فائدة عينية يمتنع أن لا يتذكر أمر الدين، والثواب، والعقاب، في شيء من أجزاء الصلاة، بل قد يحصل له السهو في الصلاة بمعنى أنه يصير ساهياً في بعض أجزاء الصلاة، فثبت أن السهو في الصلاة من أفعال المؤمن، والسهو عن الصلاة من أفعال الكافر»^(١).

وما أجاب به الرازي عن هذا الإيراد، ذكره غيره من أهل التفسير فنقل الطبري عن ابن عباس أن المقصود بذلك: هم المنافقون الذي يتركون الصلاة في السر، ويصلون في العلانية^(٢).

وقد ذكر ابن القيم بعد إيراده للآية أن: «الوعيد بالويل اطرده في القرآن للكفار»^(٣).

ومما يؤيد — أيضاً — حمل الآية على الكفار، ما يلي:

أولاً: أن الآية دلت على حصول التهديد العظيم بفعل ثلاثة أمور:

أحدها: السهو في الصلاة.

وثانيها: فعل المراءاة.

وثالثها: منع الماعون.

وكل ذلك من باب الذنوب، ولا يصير به المرء منافقاً؛ فلم حكم الله بمثل هذا

الوعيد؟!، إلا إن كان الوعيد موجهاً للكافر المنافق^(٤).

(١) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

(٢) جامع البيان ٣٠ / ٣١٢. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٠ / ٢١٣.

(٣) الصلاة وحكم تاركها ١ / ٥٥.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٢ / ١٠٧.

ثانياً: أن الله وصف هؤلاء بالرياء.

قال القرطبي: «ويدل على أنها في المنافقين، قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾^(١).

قال ابن عباس: ولو قال: في صلاتهم ساهون. لكانت في المؤمنين^(٢) فعلى هذا فالآية نزلت في وعيد الكافرين الذين يظهرون الإسلام فهم يصلون نظراً إلى الصورة، لكنهم نسوا الصلاة بالكلية نظراً إلى المعنى^(٣).

وبهذا البيان يتضح لدي ظهور الاستدلال بالآية على أن الكفار مخاطبون بالفروع، مع خفاء الدليل، ولعل هذه ما يفسر عدم استدلال الأصوليين به.

(١) الآية (٦) من سورة الماعون.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/٢١٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٢/١٠٧. وينظر: حمل الآية على هذا المعنى: تفسير مقاتل ٣/٥٢٧، تفسير ابن أبي حاتم ١٠/٣٤٦٨، تفسير ابن زمنين ٥/١٦٦، تفسير البغوي ٤/٥٣٢، أحكام القرآن لابن العربي ٤/٤٥٥، التسهيل ٤/٢١٩، روح المعاني ٣٠/٢٤٣.

المطلب الثالث:

تكليف الجن

أولاً:

اتفق العلماء على أن الجن مخاطبون ومكلفون كالإنس، ولم يشترطوا في التكليف الإنسانية.

قال ابن عبد البر^(١): «الجن عند الجماعة مكلفون»^(٢).

وقال الرازي: «أطبق المحققون على أن الجن مكلفون»^(٣).

وقد ذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن الجن مكلفون بالأصول، والفروع. فقال: «فهم مأمورون بالأصول والفروع بحسبهم... وهذا ما لم أعلم فيه نزاعاً بين المسلمين»^(٤).

وقال الزركشي^(٥): «الدليل على تكليف الجن بالفروع: الإجماع على أن النبي ﷺ أرسل بالقرآن إلى الإنس والجن، وجميع أوامره ونواهيه يتوجه إلى الجنسين، وقد تضمن ذلك أن كفار الإنس مخاطبون بها - وكذلك - كفار الجن»^(٦).

(١) هو: يوسف بن عبد البر بن عبد الله النمري القرطبي المالكي، الإمام الحافظ المدقق، تصدر في علم الحديث، وانتفع به الناس، ولد سنة ٣٦٨هـ، وتوفي سنة ٤٦٣هـ. وله مؤلفات منها: «الاستذكار»، «التمهيد».

ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨٤/١٥٣، طبقات الحفاظ للسيوطي ٤٣١/١.

(٢) التمهيد ١١٧/١١.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٧/٢٨.

(٤) الفتاوى ٢٣٣/٤.

(٥) هو: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله بن بهادر التركي، المصري، الزركشي، الشافعي، ولد سنة ٧٤٥هـ، من شيوخه: الإسنوي، والسراج البلقيني، والحافظ مغلطاي، من مؤلفاته: «البحر المحيط»، و«تشنيف المسامع»، و«المنثور»، توفي سنة ٧٩٤هـ. ودفن بالقرافة الصغرى بالقاهرة.

ينظر: طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ١٦٧/٣، طبقات المفسرين للداودي ٣٠٢/١.

(٦) البحر المحيط ٣٨٤/١، وينظر: الأحكام لابن حزم ٥١٦/١، مراتب الإجماع لابن حزم ٧/١، غمز عيون

وقد نقل الطوفي، والزرکشي أن خلافاً وقع بين المتأخرين في أن الجن مكلفون بفروع الدين^(١).

ولعل مرد هذا الخلاف يعود إلى اختلاف الجن عن الإنس في الحد والحقيقة^(٢).
قال الطوفي: « وقع النزاع بين بعض الفقهاء... في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟

واستفتي فيها شيخنا: أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة - أيده الله - فأجاب فيها بما ملخصه:

أنهم مكلفون بها بالجملة، لكن لا على حد تكليف الإنس بها؛ لأنهم مخالفون للإنس بالحد، والحقيقة، وبالضرورة يخالفونهم في بعض التكاليف.

قلت: مثاله، أن الجن قد أعطي بعضهم قوة الطيران في الهواء، فهذا يخاطب بقصد البيت الحرام للحج طائراً.

والإنسان لعدم تلك القوة فيه، لا يخاطب بذلك، فهذا في طرف زيادة تكليفهم على تكليف الإنس.

وأما من جهة نقص تكليفهم عن تكليف الإنس، فكل تكليف يتعلق بخصوص طبيعة الإنس ينتفي في حق الجن، لعدم تلك الخصوصية فيهم»^(٣).

ثم عقب الطوفي على ما نقله عن ابن تيمية، بقوله: « والدليل على تكليف الجن بالفروع، الإجماع على أن النبي ﷺ أرسل بالقرآن الكريم إلى الجن والإنس، فجميع أوامره،

البصائر ٣/٤٠٦، أحكام أهل الذمة ١/٥٣٣، طريق المهجرتين ١/٦١٦.

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٢١٨، البحر المحيط ١/٣٨٤.

(٢) ينظر: البحر المحيط ١/٣٨٤.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/٢١٨، وينظر كلام ابن تيمية: الفتاوى ٤/٢٣٣، وينظر: البحر المحيط ١/٣٨٤، تحقيق

البرهان في رسالة محمد ﷺ إلى الجن، لابن قاضي الجبل الحنبلي، مطبوعة مع فتح المنان في جمع كلام ابن تيمية

عن الجنان ص ٦٣٠.

ونواهيته متوجهة إلى الجنسين، وهي مشتملة على الأصول، والفروع.
 نحو: ﴿ آمَنُوا بِاللَّهِ ﴾^(١)، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٢)، وقد تضمن هذا الدليل، على أن كفار الإنس مخاطبون بها، وكذلك كفار الجن؛ لتوجه القرآن بجميع ما فيه إلى مؤمني الجنسين، وكفارهم^(٣).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم - على مسألة تكليف الجن:

استدل الرازي - رحمه الله - على مسألة: (تكليف الجن)، بثلاثة أدلة جاءت مفيدة للقول بتكليف الجن، ونظراً لأن المسألة محل إجماع؛ فإن الرازي لم يتوسع كثيراً في تبين وجه الدلالة من الآيات على تكليف الجن، وجاءت الأدلة على النحو التالي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾^(٤).

قال الرازي: « هذه الآية تدل على أحكام:

الأول: أن العالم كل ما سوى الله - تعالى - ويتناول جميع المكلفين من الجن والإنس، والملائكة.

لكننا أجمعنا أنه - عليه السلام - لم يكن رسولاً إلى الملائكة، فوجب أن يكون رسولاً إلى الجن، والإنس جميعاً^(٥).

(١) من الآية (٧) من سورة الحديد.

(٢) من الآية (٤٣) من سورة البقرة.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/٢١٨، ٢١٩.

(٤) الآية (١) من سورة الفرقان.

(٥) مفاتيح الغيب ٤٠/٢٤.

قلتُ: وجه الاستدلال بالآية: أن الله - أرسل نبيه محمداً بالندارة للعالمين: إنسهم، وجنهم، فجميع الأوامر والنواهي متوجهة إلى الجنسين، والأوامر والنواهي مشتملة على الأصول والفروع.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الطوفي^(١) الرازي، في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾^(٢). على تكليف الجن بالأوامر والنواهي، حيث حمل الآية على العموم.

فقال الطوفي: «يحتج به على عموم الدعوة في العالمين، ثم تخص منه الملائكة، والبهائم، وغيرهم، ممن خرج عن عمومها بدليله»^(٣).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف الرازي من أصحاب الكتب العشرة في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾^(٤)، على أن الجن مخاطبون بالتكاليف الشرعية.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية على تكليف الجن بالأصول، والفروع قوي جداً، وقد وافق الرازي على هذا الاستدلال جُلُّ من اطلعت على كلامه في هذه الآية، من أهل التفسير،

(١) الإشارات الإلهية ٦٣/٣.

(٢) الآية (١) من سورة الفرقان.

(٣) الإشارات الإلهية ٦٣/٣.

(٤) الآية (١) من سورة الفرقان.

والحديث^(١).

وقد جعل ابن قاضي الجبل^(٢)، هذه الآية من مسالك الاحتجاج والاستدلال على أن الجن مكلفون بالأصول والفروع.

فقال - رحمه الله - : « والعبد المذكور: هو محمد ﷺ بإجماع الأمة، والضمير في قوله (ليكون)، عائد إليه عند جمهور العلماء^(٣)، ومن الناس من ذهب إلى أن النذير المذكور هنا: هو القرآن، والحجة قائمة بهذا - أيضاً - لكن القول الأول أرجح؛ لأن النذير من صفات الرسول حقيقة لحصول الإنذار بقوله، وإذا أخبر الله - تعالى - أنه أنزل على عبده الكتاب الذي هو الفرقان ليكون للعالمين نذيراً، دخل في ذلك الجن كدخول الإنس لا محالة؛ لأنهم من العالمين»^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٧٩/١٨، تفسير السمعاني ٥/٤، تفسير البيضاوي ٢٠٥/٤.

(٢) هو: أحمد بن أبي الفضل بن الحسن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، قاضي القضاة، ومفتي المسلمين، ولد سنة ٦٩٣هـ، كان عالماً متفناً بالحديث، والنحو، واللغة، والأصلين، وله مؤلفات منها: «القصد المفيد»، و«الفائق في المذهب»، توفي سنة ٧٧١هـ.

ينظر: شذرات الذهب ٢١٩/٦، مناداة الأطلال لابن بدران ٢٣٠/١.

(٣) ينظر: تفسير الكشاف ٢٦٨/٣، الدر المنثور ٢٣٥/٦، أضواء البيان ٣/٦.

(٤) تحقيق البرهان مع فتح المنان ٢/٦٣٨، ٦٣٩، وينظر: جامع البيان ١٧٩/١٨، تفسير القرآن العظيم ٢٤/١، فتح القدير ٦٠/٤، تفسير البيضاوي ٢٠٥/٤.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (٣٠) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (٣١)﴾^(١).

قال الرازي: «اعلم أنه - تعالى - لما بين أن في الإنس من آمن وفيهم من كفر، بين - أيضاً -، أن الجن فيهم من آمن وفيهم من كفر، وأن مؤمنهم معرض للثواب، وكافرهم معرض للعقاب»^(٢).

وقال في قوله - تعالى - : ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾^(٣).

« هذه الآية تدل على أنه ﷺ كان مبعوثاً إلى الجن، كما كان مبعوثاً إلى الإنس»^(٤).

وقال - أيضاً - قوله: ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾^(٥)، أمر بإجابته في كل ما أمر به»^(٦).

(١) الآيات (٢٩، ٣١) من سورة الأحقاف.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٧.

(٣) من الآية (٣١) من سورة الأحقاف.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٨، ٢٩.

(٥) من الآية (٣١) من سورة الأحقاف.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٩.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

استدل الرازي - بقوله - تعالى - : ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنَّ ﴾ ^(١) على أن الجن مخاطبون بالتكاليف الشرعية، ولم أجد أحداً ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة قد أشار إلى الاستدلال بالموافقة أو المخالفة له.

تقويم الاستدلال:

أوجز الرازي - رحمه الله - في تبين مسالك الاستدلال بالآية، وقد ذكر ابن القيم على وجه التفصيل أوجه الاستدلال بالآية، فقال: «هذا يدل على تكليفهم من وجوه متعددة:

أحدها: أن الله - سبحانه وتعالى - صرفهم إلى رسوله يستمعون القرآن؛ ليؤمنوا به، ويأتمروا بأوامره، وينتهوا عن نواهيه ^(٢).

الثاني: أنهم ولوا إلى قومهم منذرين، والإنذار هو: الإعلام للخوف بعد انعقاد أسبابه، فعلم أنهم منذرون لهم بالنار إن عصوا الرسول ^(٣).

الثالث: أنهم أخبروا أنهم سمعوا القرآن وعقلوه، وفهموه، وأنه يهدي إلى الحق، وهذا القول منهم يدل على أنهم عالمون بموسى وبالكتاب المنزل عليه، وأن القرآن مصدق له، وأنه هاد إلى صراط مستقيم، وهذا يدل على تمكنهم من العلم الذي تقوم به الحجة، وهم قادرون على امتثال ما فيه، والتكليف إنما يستلزم العلم، والقدرة ^(٤).

(١) من الآية (٢٩) من سورة الأحقاف.

(٢) ينظر: طريق المجرتين ١/٦٢٢.

(٣) طريق المجرتين ١/٦٢٢.

(٤) ينظر: طريق المجرتين ١/٦٢٢.

الرابع: أنهم قالوا لقومهم: ﴿ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ ﴾^(١)، وهذا صريح في أنهم مكلفون، مأمورون بإجابة الرسول، وهي تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر^(٢).

وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال بالآية على تكليف الجن.

ولم يذكر الرازي اعتراضاً على الاستدلال بالآية، وقد ذكر بعضهم إيراداً على الاستدلال بها:

فقيل: إنه لا دلالة في الآيات على تكليف الجن؛ للإجماع على وجوب الإيمان بجميع أنبياء الله، وكتبه على جميع المكلفين، كما وجب الإيمان بموسى وعيسى، وإن لم يكونا مرسلين إلينا.

فبيننا محمد - عليه الصلاة والسلام - لم يكن مبعوثاً إلى الجن، وهذا يقتضي أن الأمر والنهي لم يتوجه إليهم^(٣).

وأجيب عنه: «أن الأمر بإجابة داعي الله، والإيمان به، وهو: محمد ﷺ يقتضي الدخول في شرعه، والانقياد لأوامره، والانزجار عن نواهيه، والتلبس بأحكامه، وتكاليفه على الوجه المأمور به، فهو يقتضي طاعته فيما أمر به.

وتصديقه فيما أخبر ليس مقتصراً على مجرد الاعتراف فقط، ووجوب الإيمان بأنبياء الله - تعالى - وكتبه حق، لكن شريعة محمد ﷺ جاءت ناسخة ورافعة أحكاماً، ومقدرة أحكاماً، ومنشئة أحكاماً، فالأمر بالإيمان بمحمد ﷺ وإجابة أمره بما دل شرعه عليه من النسخ، والتقدير، والإنشاء، وهو يقتضي الدخول فيه، والتلبس به اعتقاداً، وفعلاً.

ومما يؤكد الحكم أن الله - تعالى - عطف الإيمان به على إجابته وإن كان الإيمان داخلاً في الإجابة، لكن ذكره ذكر تنصيص؛ فهو كقوله - تعالى - ﴿ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ

(١) من الآية (٣١) من سورة الأحقاف.

(٢) طريق المحررتين ١/٦٢٢، ٦٢٣. وينظر: تفسير البيضاوي ٥/١٨٦، روح المعاني ٢٦/٣٣.

(٣) ينظر: تحقيق البرهان مع فتح المنان ٢/٦٣١، الفتاوى لابن تيمية ٤/٢٣٥.

وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ ﴿١﴾، تأكيداً وتعظيماً لشأنه»^(٢).

وبهذا البيان يتضح قوة الاستدلال بالآية على تكليف الجن بالإيمان وغيره من الأصول والفروع، ولهذا وافق كل من اطّلت على كلامه من المفسرين على جعل هذه الآية من أدلة تكليف الجن^(٣).

وكانت أوجه الاستدلال بها موافقة لما ذكره الرازي.

(١) من الآية (٩٨) من سورة البقرة.

(٢) ينظر: تحقيق البرهان ٦٣١/٢، مفاتيح الغيب ٢٩/٢٨، قال الرازي: « يدخل فيه الأمر بالإيمان إلا أنه أعاد ذكر الإيمان على اليقين، لأجل أنه أهم الأقسام وأشرفها، وقد جرت عادة القرآن أن يذكر اللفظ العام، ثم يعطف عليه أشرف أنواعه». وينظر: الفتاوى لابن تيمية ٢٣٥/٤.

(٣) ينظر: جامع البيان ٣٤/٢٦، زاد المسير ٣٩٠/٧، تفسير القرآن العظيم ١٧١/٤، روح المعاني ٣٣/٢٦.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ ﴾^(١).

استدل الرازي بالآية على تكليف الجن من وجهين:

فقال: « اعلم أن قوله تعالى: ﴿ قُلْ ﴾^(٢)، أمر منه - تعالى - لرسوله أن يظهر لأصحابه ما أوحى الله في واقعة الجن، وفيه فوائد: إحداهما: أن يعرفوا بذلك أنه - عليه السلام - كما بعث إلى الإنس، فقد بعث إلى الجن..

وثالثها: أن يعلم القوم أن الجن مكلفون كالإنس»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي على الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ

الْجِنِّ ﴾^(٤)، على تكليف الجن من أصحاب الكتب العشرة: ابن حزم.

وقد ذكر أن الآية نص في إسلام طوائف من الجن، وأنهم مأمورون منهيون^(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية المذكورة من أصحاب الكتب العشرة على أن

(١) من الآية (١) من سورة الجن.

(٢) من الآية (١) من سورة الجن.

(٣) مفاتيح الغيب ١٣٦/٣٠، وينظر: أكام المرجان في أحكام الجنان ١/٦٦.

(٤) من الآية (١) من سورة الجن.

(٥) ينظر: الإحكام ١/٥٧٩.

الجن مكلفون بالتكاليف الشرعية.

تقويم الاستدلال:

بيّن الرازي وجه الاستدلال بالآية على تكليف الجن، وقد بيّن ابن تيمية - أيضاً - وجه الاستدلال فقال: « أمر الله رسوله ﷺ أن يقول ذلك؛ ليعلم الإنس بأحوال الجن، وأنه مبعوث إلى الإنس والجن؛ لما في ذلك من هدي الإنس والجن، ما يجب عليهم من الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، وما يجب من طاعة رسوله »^(١).

وقال ابن قاضي الجبل: « فأخبر الله - تعالى - أنهم آمنوا بالقرآن حيث استمعوه، والإيمان به يقتضي الإيمان بمحمد ﷺ وبما جاء به وبكونه خاتم النبيين، وهو نص في كونه مرسلًا إليهم »^(٢).

ثم ذكر ابن قاضي الجبل إيراداً على الاستدلال بالآية:

فقال: « لا حجة فيها، لأنها ليس فيها بيان عقائدهم »^(٣).

ثم أجاب عنه، بقوله: « إذا أخبر الله - تعالى - عنهم أنهم استمعوا القرآن وآمنوا به، كيف لا يكون هذا من الحجج القواطع في إيمانهم به، وثبوت رسالته إليهم، لما تقدم أن الإيمان به مقتض تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر! »^(٤).

وبهذا يتبين أن الاستدلال بالآية على تكليف الجن ظاهر، والاستدلال بها مقارب

(١) الفتاوى ٣٣/١٩.

(٢) تحقيق البرهان ٦٣٨/٢، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢/١٩.

(٣) تحقيق البرهان ٦٣٨/٢، وقد نسب هذا الإيراد لبعض السائلين.

(٤) تحقيق البرهان ٦٣٨/٢.

للاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنَّ ﴾^(١).

ولذلك لما أورد ابن كثير هذه الآية - والكلام فيها - قال: « هذا المقام شبيهه بقوله -

تعالى - : ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنَّ ﴾^(٢) »^(٣).

(١) من الآية (٢٩) من سورة الأحقاف.

(٢) من الآية (٢٩) من سورة الأحقاف.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/٤٢٩.

المبحث الثاني : مسائل الحكم الشرعي

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب :

التمهيد: تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه، وأركانه.

المطلب الأول: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

المطلب الثاني: وجود الرخص في الشريعة.

المطلب الثالث: اعتبار العلل في الأحكام.

المطلب الرابع: الأصل في المضار الحرمة.

التمهيط

تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه، وأركانه:

الحكم في اللغة: مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ حُكْمًا وَحُكُومَةً، والحاء والكاف والميم أصلٌ واحد وهو المنع ^(١).

والحكم في اللغة يدل ويطلق على معانٍ منها:

١- المنع: يقال: «حَكَمَهُ حُكْمًا» أي منعه. ومنه سميت حَكْمَةُ الدابة لأنها تمنعها، يقال: حَكَمَتِ الدابة وأَحْكَمَتَهَا. ويقال: حَكَمْتُ السفينة وأَحْكَمْتُه، إذا أخذت على يديه، ومنه الحِكْمَةُ؛ لأنها تمنع من الجهل ^(٢).

٢- القضاء: يقال: حَكَمَ عَلَيْهِ بالأمر حُكْمًا وَحُكُومَةً وبينهم كذلك والحاكم: منفذ الحكم، وحاكمه إلى الحكم: دعاه وخاصمه. ^(٣)

٣- الإتيان: يقال «أَحْكَمَ الشَّيْءُ» أي: أتقنه، ومنه الآيات المحكمات: أي: المتقنات. فلا يحتاج سامعها إلى تأويلها لبيانها ووضوحها ^(٤).

«وسميت هذه المعاني نحو: الوجوب والحظر، وغيرهما: أحكاماً لأن معنى المنع موجود فيها» ^(٥)

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٥٨، لسان العرب ١٢/١٤٠.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٥٨، القاموس المحيط ص ١٠٩٥.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٥٨، القاموس المحيط ص ١٠٩٥.

(٤) ينظر: القاموس المحيط ص ١٠٩٥.

(٥) التحبير شرح التحرير ٢/٧٩٠.

وأما الحكم في الاصطلاح عند المناطق فهو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه.

نحو زيد قائم، وعمرو ليس بقائم^(١).

والشرعي، نسبة إلى الشريعة، وأصل الشريعة في كلام العرب: المورد التي يرد بها الناس ويشرعها الخلق فيشربون منها ويستقون^(٢) واصطلاحاً هي: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه سلف هذه الأمة.

قال ابن تيمية: «والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد، والأحوال، والعبادات، والأعمال والسياسات، والأحكام، والولايات، والعطيات»^(٣).

وبهذا يتبين أن المعنى الاصطلاحي متناسب تماماً مع المعنى اللغوي، فشريعة الله التي جاءت في كتابه، وسنة رسوله ﷺ مورد عذب من استقى منه فقد منح الخير كله.

وأما الحكم الشرعي اصطلاحاً فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه ولم يسلم أكثرها من الطعن والاعتراض، لكن أقواها وأقربها إلى الصواب عندي هو أنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع»^(٤).

وهذا التعريف يشمل قسمي الحكم الشرعي، وهما التكليفي والوضعي^(٥).

وذلك لأن كلمة الاقتضاء الواردة في تعريف الحكم الشرعي تعني الطلب، ويدخل في الطلب: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة.

(١) ينظر: مذكرة الشنقيطي ص ٣، الحكم الشرعي ص ٣٨.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥٣٣، لسان العرب ١٧٥/٨.

(٣) الفتاوى ٣٠٨/١٩، وينظر: التحبير شرح التحرير ٧٩٠/٢.

(٤) ينظر: نهاية الوصول ٥٠/١، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب ٣٤٨/١، التحبير ٧٩٣/٢، فواتح الرحموت ٤٥/١.

(٥) الردود والنقود ٣٤٨/١. وينظر: المحصول ٨٩/١، ٩٠.

«لأن الاقتضاء إن كان اقتضاء فعل مع المنع من النقيض فهو الوجوب. وإن لم يكن معه فهو الندب.

وإن كان الاقتضاء ترك، فإن كان مع المنع من النقيض فهو الحرمة، وإن لم يكن معه فهو الكراهة»^(١).

وقوله: (أو التخيير) :أي الإباحة؛ لأن الإباحة هي ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر^(٢).

قوله: (أو الوضع) : أي ما وضعه الشارع سبباً، أو مانعاً، أو شرطاً، وهو يشمل الأحكام الوضعية كلها^(٣)، فهي أحكام شرعية غير داخلة تحت الاقتضاء والتخيير^(٤).

وإذا تأملنا في المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي، وجدنا بين هذه المعاني ترابطاً وثيقاً؛ فخطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاء، أو تخييراً، أو وضعاً. هو ما قضى الله به على عباده، وأتقنه لهم وأحكمه وهو ما منعهم من الزيغ والضلال.

وللحكم الشرعي ثلاثة أركان، هي:

١- **الحاكم:** وهو الله عز وجل، وهو من له الأمر، والنهي، والله لم يترك فعلاً من أفعال البشر، إلا كان له فيه حكم، ومن هنا كان الإنسان مكلفاً بأوامره ونواهيه^(٥).

٢- **المحكوم عليه:** وهو العبد المكلف، الذي يشترط لصحة تكليفه أن يكون عاقلاً، فاهماً لما كلف به « فلا تكليف على صبي، لأنه لا يفهم، ولا مجنون، لأنه لا يعقل؛ لعدم المصحح للامتثال منهما، وهو قصد الطاعة بفعل الأمور وترك

(١) نهاية الوصول ٥٤/١، ٥٥، وينظر: فواتح الرحموت ٤٦/١، إرشاد الفحول ٧٢/١.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٥٤/١، ٥٥، فواتح الرحموت ٤٦/١.

(٣) ينظر: نهاية الوصول ٥٤/١، ٥٥، فواتح الرحموت ٤٦/١.

(٤) ينظر: نهاية الوصول ٥٤/١.

(٥) ينظر: إرشاد الفحول ٧٨/١، شرح الكوكب المنير ٤٨٤/١.

المنهي تحقيقاً لامتحان المكلف، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(١) (٢).

وشرط كون الامتثال طاعة، قصدتها لله - سبحانه وتعالى - رغبة ورهبة فيما عنده من الوعد والوعيد، فهذا القصد، هو المصحح لكون الامتثال طاعة، وهو مفقود في الصبي والمجنون؛ لأنهما لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب، لا يتصور منه قصد مقتضاه^(٣).

٣- المحكوم به: (٤)

«وهو فعل المكلف، فمتطلب الإيجاب يسمى واجباً، ومتعلق النذب يسمى مندوباً، ومتعلق الإباحة يسمى مباحاً، ومتعلق الكراهة يسمى مكروهاً، ومتعلق التحريم يسمى حراماً^(٥).

(١) من الآية (٧) من سورة هود.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/١٨٠.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/١٨٠، وينظر: اللمع ١/٢٠، المستصفي ١/١٥٨، نهاية الوصول ١/٥٢، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٩، إرشاد الفحول ١/٩٢.

(٤) يطلق عليه بعض علماء الأصول لفظ «المحكوم فيه». ينظر: المستصفي ١/١٦٢، الردود ١/٤٢٦.

(٥) إرشاد الفحول ١/٨٤، وينظر: المستصفي ١/١٦٢، شرح الكوكب ١/٤٨٤.

المطلب الأول:

لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع

أولاً: التعريف بالمسألة وأقوال العلماء فيها:

مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع متفرعة عن قاعدة المعتزلة المشهورة: «التحسين والتقيح العقلين»^(١).

حيث أنه لما أبطل الجمهور قاعدة المعتزلة تلك، لزم من إبطالها، إبطال حكم الأفعال قبل ورود السمع، والشرع. فالكلام في هذه المسألة لا يصح إلا على قول من يقول: إنه يعلم بالعقل الحظر، والإباحة.

وأما من قال: بأن العقل لا دخل له في معرفة الأحكام، ثم قال بأن العقل يعلم حكم الأعيان قبل ورود الشرع، أو لا يعلم، فقد تناقض في ذلك^(٢). وقد حاول من تفتن لتناقضه أن يجمع بين القول: بنفي التحسين والتقيح العقلين، وبين الكلام في هذه المسائل بأنه على سبيل التنزل^(٣).

(١) ينظر: المعتمد ٣١٥/٢، العدة ١٢٣٨/٤، المستصفي ١٢٣/١، روضة الناظر ١٩٧/١، الإحكام للآمدي ٨١/١، نهاية الوصول ٧٥٣/٢، نهاية السؤل ١٣٠/١، وعنون لها الأسنوي: بـ «حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة»، شرح تنقيح الفصول ص ٩٢، المسودة ٨٦٨/٢، البحر المحيط ١٥٢/١، التحبير شرح التحرير ٧٦٥/٢، شرح الكوكب المنير ٣٢٢/١، فواتح الرحموت ٤١/١.

(٢) قال الهندي بعد أن حرّر «مسألة التحسين والتقيح العقلين»: «واعلم أنه إذا بطل الحسن والقبح العقلي بطل ما هو من تفاريعه، وجوب شكر المنعم، وثبوت الحكم الشرعي لشيء من الأفعال قبل الشرع، إلا أن عادة الأصحاب قد جرت في أن يتكلموا في هاتين المسألتين بعد إبطال قاعدة التحسين والتقيح إظهاراً لضعف مأخذ الخصم فيهما بناء على مذهبه على طريق الالتزام». ينظر: نهاية الوصول ٧٣٤/٢. وينظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة التحسين والتقيح العقلين في كتابه: درء تعارض العقل والنقل.

(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير ٣٢٤/١.

كما حكم بعض الأصوليين على المسألة بأنها افتراضية^(١).

وقد بيّن الرازي في المحصول – محل الخلاف في المسألة ، فقال: «انتفاع المكلف بما ينتفع به، إما أن يكون اضطرارياً: كالتنفس في الهواء وغيره، وذلك لا بد من القطع بأنه غير ممنوع عنه، إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق، وأما أن لا يكون اضطرارياً: كأكل الفواكه وغيرها»^(٢).

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع بالإباحة.

وهذا مذهب أكثر الحنفية، وجماعة من المعتزلة ، واختاره بعض الحنابلة^(٣).

القول الثاني: أن حكم هذه الأشياء قبل ورود الشرع الحظر وإلى هذا القول ذهب

بعض المعتزلة، وطائفة من الإمامية^(٤)، واختاره بعض الحنابلة ، منهم أبو يعلى^(٥).

(١) ينظر: المسودة ٨٨٣/٢.

(٢) المحصول ١٥٨/١.

(٣) ينظر نسبة هذا المذهب: المعتمد ٣١٥/٢، تقويم الأدلة ص ٤٥٨، العدة ١٢٣٨/٤، وقد أشار أبو يعلى: إلى أن الإمام أحمد أو ما إلى هذا القول في رواية له. وينظر: المحصول ١٥٨/١، ونسب الرازي هذا القول إلى معتزلة البصرة، وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية.

المستصفى ١٢٣/١ ، روضة الناظر ١٩٨/١، الإحكام للآمدي ٨٢/١، نهاية الوصول ٧٥٤/٢، نهاية السؤل ١٣٠/١، شرح تنقيح الفصول ص ٩٢، المسودة ٨٦٩/٢، التحبير شرح التحرير ٧٦٥/٢، فواتح الرحموت ٤٢/١.

(٤) الإمامية: فرقة من فرق الشيعة، وهم من قال: الإمامة لعلي بن أبي طالب – رضي الله عنه – بعد النبي ﷺ بالنص بالظاهر، والتعيين الصادق، من غير تعريض بالوصف، ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١٨٩/١.

(٥) ينظر نسبة هذا القول: المعتمد ٣١٥/٢، ونسب أبو الحسين البصري هذا المذهب إلى شيوخه البغداديين وقوم من الفقهاء، العدة ١٢٣٨/٤، واختار أبو يعلى في المجرّد: القول بالإباحة، كما نقله عن الفتوح في شرح الكوكب المنير، فليّنظر ٣٢٥/١، المحصول ١٥٨/١، المستصفى ١٢٣/١، روضة الناظر ١٩٩/١، الإحكام للآمدي ٨٢/١، نهاية الوصول ٧٥٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٩٢، وقد نبه القرافي إلى أن قول من قال من الفقهاء بأن: الأفعال قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ليس هو موافقاً للمعتزلة، بل هو من أهل السنة، غير أنه قال ذلك لمدارك شرعية.

القول الثالث: أنه لا حكم للأشياء قبل الشرع، فلا يعرف إذا كان هناك حكم، وإن كان هناك حكم، فلا يدري هل هو إباحة أو حظر.

وإلى هذا القول ذهب أكثر الشافعية، واختاره، الغزالي^(١)، والرازي^(٢)، والآمدي^(٣)، وهو مذهب أهل الظاهر، وبعض الحنفية^(٤).

نهاية السؤل ١/١٣١، المسودة ٢/٨٦٨، البحر المحيط ١/١٥٥، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٥، شرح الكوكب المنير ١/٣٢٧، فواتح الرحموت ١/٤٣.

(١) المستصفي ١/١٢٦، وقد بين الغزالي مذهبه في الوقف فقال: «إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال، فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع. وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة، فهو خطأ، لأننا لا ندري أنه لا حظر، إذ معنى الحظر. قول الله تعالى: لا تفعلوه، ولا إباحة: إذ معنى الإباحة، قوله: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه. ولم يرد شيء من ذلك».

(٢) المحصول ١/١٥٩، وأشار الرازي إلى معنى الوقف، فقال: «هذا الوقف تارة يُفسر بأنه: لا حكم. وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وتارة: بأننا لا ندري هل هناك حكم، أم لا ؟. وإن كان هناك حكم. فلا ندري أنه إباحة أو حظر»؟.

(٣) الأحكام ١/٨٢.

وينظر نسبة هذا المذهب: المعتمد ٢/٣١٥، العدة ٤/١٢٤٢، وقد ذكر أبو يعلى: أن القول بالوقف موافق لمن قال بالإباحة في التحقيق، لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب على الامتناع منه. ولا يَأْتُم بفعله، وإنما هو خلاف في عبارة. وينظر: المحصول ١/١٥٩، روضة الناظر ١/٢٠١، وقد ذكر ابن قدامة أن هذا القول هو الألبق بمذهب الحنابلة، الأحكام للآمدي ١/٨٢، نهاية الوصول ٢/٧٥٤ شرح تنقيح الفصول ص ٩٢، نهاية السؤل ٢/١٣٠، المسودة ٢/٨٧٠، التحبير شرح التحرير ٢/٧٧٠.

(٤) ينظر: الأحكام لابن حزم ١/٥٢، فواتح الرحموت ١/٤٢، ٤٣.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (حكم الأشياء قبل ورود الشرع):

استدل الرازي لهذا المسألة بدليلين جاء موافقين لاختياره في المسألة، وهو أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا على صحة قولهم: أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع. بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢).

قالوا: وجه الاستدلال به:

أن الإذن عبارة عن الإطلاق في الفعل، ورفع الحرج، وصريح هذه الآية يدل على أنه قبل حصول هذا المعنى ليس له أن يقدم على هذا الإيمان»^(٣).

ثم أورد الرازي اعتراضاً على هذا الاستدلال. فقال: «المراد أن الإيمان لا يصدر عنه، إلا بعلم الله، أو بتكليفه، أو بإقداره عليه»^(٤).

ثم أجاب عنه، بقوله: «حمل الإذن على ما ذكر ترك للظاهر، وذلك لا يجوز»^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٦)، على

(١) من الآية (١٠٠) من سورة يونس .

(٢) من الآية (١٠٠) من سورة يونس.

(٣) مفاتيح الغيب ١٧ / ١٣٤ .

(٤) المرجع السابق ١٧/١٣٤، وينظر: تفسير الطبري ١١/١٧٤، بحر العلوم ٢/١٣٤، تفسير البغوي ٢/٣٧٠.

(٥) مفاتيح الغيب ١٧/١٣٤ .

(٦) من الآية (١٠٠) من سورة يونس.

أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع مما انفرد به الرازي، إذ لم أجده عند غيره ممن التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾^(١)، على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، وقد أوجز في بيان وجه الاستدلال - كما تقدم - .

وقبل الحكم على هذا الاستدلال، لابد من عرض أقوال المفسرين في تفسير الآية، ومعرفة المقصود بالإذن.

قال الطبري: « يقول - تعالى - ذكره لنيبه: وما لنفس خلقتها من سبيل إلى تصديقك يا محمد، إلا بأن أذن لها في ذلك، فلا تجهدن نفسك في طلب هداها، وبلغها وعيد الله.. وكان الثوري^(٢) يقول في تأويلها: إلا بإذن الله. قال: بقضاء الله»^(٣).

وقال الشوكاني: « أي: ما صح، وما استقام لنفس من الأنفس أن تؤمن بالله، إلا بإذنه أي: تسهيله، وتيسيره، ومشيتته، لذلك فلا يقع غير ما يشاؤه كائناً ما كان»^(٤).

وقد بين ابن القيم - رحمه الله - المقصود بالإذن في الآية:

فقال: « وإذنه هنا: قضاؤه وقدره، لا مجرد أمره وشرعه، كذلك قال السلف في تفسير

(١) من الآية (١٠٠) من سورة يونس.

(٢) هو: أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثوري، التميمي، من بني ثور، كان أحد أئمة الحديث، اشتهر بالورع والزهد، له كتاب: «الجامع» ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة ١٦١هـ. ينظر: المعرفة والتاريخ للفسوي ٤٠٤/١، تسمية فقهاء الأمصار ١٢٨/١، صفة الصفوة ٣/١٤٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١١/١٧٤.

(٤) فتح القدير ٢/٤٧٥، ٤٧٤، وينظر: تفسير القرطبي ٩/٣٤٧، تفسير السمعاني ٢/٤٠٧، تفسير البغوي ٢/٣٧٠، المحرر الوجيز ٣/١٤٥.

هذه الآية ^(١).

قال ابن المبارك ^(٢) عن الثوري: بقضاء الله... وما قبل الآية وما بعدها لا يدل إلا على ذلك» ^(٣).

فحمل الأذن في الآية على الإطلاق في الفعل، ورفع الحرج، ومن ثم أنه ليس لأحد أن يؤمن إلا بإذن الله على هذا النحو - فيه نظر.

ويضاف إلى هذا، أن الأصوليين جعلوا الإيمان بالله ومعرفته ووجدانيته خارج محل النزاع في المسألة.

قال أبو يعلى بعد أن ذكر خلاف العلماء في حكم الأشياء قبل ورود الشرع: «واعلم أنه لا يجوز إطلاق هذه العبارة، لأن من الأشياء ما لا يجوز أن يقال: إنها على الحظر، كمعرفة الله - تعالى - ومعرفته ووجدانيته.

ومنها ما لا يجوز أن يقال: أنها على الإباحة، كالكفر بالله، والجحد له، والقول بنفي التوحيد.

وإنما يتكلم في الأشياء التي يجوز في العقول حظرها وإباحتها، كتحرим الخنزير، وإباحة لحم الأنعام» ^(٤).

وبهذا يتبين أن حمل الآية على عدم جواز الإيمان ضعيف، ولا يتفق مع ما ذكره أهل التفسير في تأويل الآية، ولا ما ذكره أهل الأصول في محل الخلاف في المسألة.

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/١٤٥، وقد ذكر ابن عطية: أن معنى الإذن في الآية: الإرادة والتقدير، والعلم، والتمكين.

(٢) هو: أبو عبدالرحمن، عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي، الإمام المجمع على إمامته وجلالته، وهو من تابعي التابعين، ولد سنة ١١٨هـ. اشتهر بالعلم والزهد والورع، وكان من أهل الحديث، توفي بهيت وهي مدينة على الفرات في سنة ١٨١هـ، وله ثلاث وستون سنة. ينظر: المنتظم ٩/٥٨، سير أعلام النبلاء ٨/٣٧٨.

(٣) ينظر: شفاء العليل ١/٦٠.

(٤) العدة ٤/١٢٤٣، وينظر: التحبير ٢/٧٧٧، شرح الكوكب المنير ١/٣٢٥.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(١).

قال الرازي: «وجه الاستدلال: أن الوجوب لا تتقرر ماهيته، إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع»^(٢).

قلت: ولتوضيح وجه الاستدلال أنقل ما ذكره الأمدي في الاستدلال بالآية حيث قال: «ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل، وذلك يستلزم انتفاء الوجوب، والحرمة قبل البعثة، وإلا لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب، وفعل المحرم، إذ هو لازم لهما»^(٣).

فالتمسك بالآية إنما هو نفي الوجوب، والحرمة قبل الشرع، وهذا دليل أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع^(٤).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

الرازي في استدلاله بهذه الآية جمع بين مسألتين:

المسألة الأولى: وجوب شكر المنعم^(٥).

المسألة الثانية: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

(١) من الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٨/٢٠.

(٣) الإحكام ٨٢/١، وينظر: تفسير البيضاوي ٤٣٦/٣.

(٤) ينظر: تفسير البيضاوي ٤٣٦/٣.

(٥) تقدم معنا أن مسألة: شكر المنعم، وحكم الأفعال قبل ورود الشرع متفرعتان عن مسألة «التحسين والتقبيح» ولهذا يستدل عليها أهل الأصول بأدلة واحدة. إذ محل النظر فيهما متطابق.

والأصوليون يستدلون لهاتين المسألتين بهذا الدليل لارتباطهما.

وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال بكلام مطول فيه تضعيف لهذا الاستدلال:

فقال: « ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه من وجهين^(١) :

الأول: أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي ، لم يثبت الوجوب الشرعي البتة. وهذا

باطل فذاك باطل.

بيان الملازمة من وجوه:

أحدها : أنه إذا جاء المشرع وادعى كونه نبياً من عند الله - تعالى - وأظهر المعجزة،

فهل يجب على المستمع استماع قوله، والتأمل في معجزاته أو لا يجب ؟

فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة^(٢).

وإن وجب، فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن 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 حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه

يجب قبول قولي أنني أقول إنه 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^(٣).

وثانيهما: أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال، وحرّم بعضها، فلا معنى للإيجاب

والتحريم، إلا أن يقول لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك^(٤).

فنقول: إما أن يجب عليه الاحتراز من العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز

(١) ذكر الرازي ثلاثة وجوه لإضعاف هذا الاستدلال. ينظر: مفاتيح الغيب ١٣٨/٢٠، ١٣٩.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٨/٢٠.

(٣) مفاتيح الغيب ١٣٨/٢٠، ١٣٩. وينظر: روح المعاني ٣٨/١٥.

(٤) مفاتيح الغيب ١٣٨/٢٠، ١٣٩.

عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة، 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 بسبب ترتيب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأول، ويلزم التسلسل وهو محال»^(١).

وبعد إيراد الرازي لهذين الاعتراضين، ذكر في الآية قولين:

«الأول: أن نحري الآية على ظاهرها، ونقول: العقل: هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل»^(٢).

والثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم، وإن كان عدولاً عن الظاهر، إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل»^(٣).

وبهذا التقرير يتبين أن الرازي يرى أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، لكن مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء فالإنسان مجبول على طلب النفع، والاحتراز من الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا - والله - تعالى - منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل في حق الله - تعالى - بوجوب فعل، أو ترك فعل^(٤).

ويتبين - أيضاً - من مناقشة الرازي لهذا الدليل وتضعيفه له، مدى اقتراب الرازي من

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/١٣٨، ١٣٩.

(٢) تأويل الآية بهذا المعنى فيه تكلف بل هو تأويل باطل فتأويل الرسول بالعقل ليس هو ظاهر الآية وإنما ظاهر الآية أن المراد بالرسول النبي المرسل إلى قومه. ينظر: تفسير الطبري ١٥/٥٤، تفسير القرطبي ٢٠/١٤١، تفسير ابن كثير ٣/٢٩.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٠/١٣٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/١٣٩.

رأي متأخري المعتزلة في مسألة التحسين والتقييح العقليين فأفعال الله لا تدخل تحت معايير التحسين والتقييح العقليين، أما أفعال العباد فيحكم عليها بذلك^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢) على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع من أصحاب الكتب العشرة: الرازي^(٣)، في المحصول، والآمدي^(٤)، والقرافي^(٥)، والطوفي^(٦).
فأما الرازي:

فقد استدل بالآية على أن شكر المنعم غير واجب عقلاً^(٧).

وأما الآمدي فقد استدل بالآية بقوله: «ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل، وذلك يستلزم انتفاء الوجوب، والحرمة قبل البعثة، وإلا لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب، وفعل المحرم، إذ هو لازم لهما»^(٨).

وأما الطوفي فقد ذكر أن الجمهور احتجوا بهذه الآية على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، فقال: «يحتج به الجمهور على أنه لا حكم للعقل بإيجاب، ولا حظر، ولا

(١) أسهب الدكتور: محمد الزركان في كتابه فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ص ٥١٠-٥١٧ في شرح المراحل التي مر بها الرازي في مسألة التحسين والتقييح، وأن الرازي أخيراً تبني رأي متأخري المعتزلة في هذه المسألة. وينظر: المنقول والمعقول ص ٤٧٢.

(٢) من الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٣) المحصول ١/١٤٨، وقد ذكر الرازي الاستدلال في مسألة «شكر المنعم غير واجب عقلاً».

(٤) الإحكام ١/٨٢.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٩٤.

(٦) الإشارات الإلهية ٢/٣٩٠، ٣٩١.

(٧) المحصول ١/١٤٨.

(٨) الإحكام ١/٨٢.

تحسين ولا تقبيح، ولا يقتضي شيئاً من ذلك، وتقريره أنه لو كان له حكم لتوجه التعذيب على من عصى بموجب حكمه قبل بعثة الرسل، واللازم باطل، فالملزوم كذلك»^(١).
ولا يظهر من كلام الطوفي ما يدل على أخذه بهذا الاستدلال أورده له، فكلامه حكاية لقول الجمهور في هذه المسألة.

وأما القرافي فقد استدل بالآية، وبين أن وجه الاستدلال لا يتم إلا بمقدمتين.
فقال: «لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف، لاحتمال أن يكون المكلف أطاع فلا تعذيب حينئذ، مع أن التكليف واقع، أو يكون عصى، غير أن العذاب قد تأخر إلى بعد البعثة، كما تأخر عن بعد البعثة إلى يوم القيامة، فلا بد من مقدمتين»^(٢).

وهما قولنا:

لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملاً بالغالب. فإن الغالب على العالم العصيان، لقوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤)، فهذه إحدى المقدمتين^(٥).

الثانية: أنهم لو تركوا لعوقبوا عملاً بالأصل؛ لأن الأصل ترتيب المسبب على سببه، والعصيان سبب العقوبة، فيرتب عليه، فتنتظم متلازمتان هكذا:

لو كلفوا لتركوا، ولو تركوا لعذبوا، فالعذاب لازم التكليف ولازم اللازم لازم، فانتفاء اللازم الأخير يقتضي انتفاء الملزوم الأول، كما أن انتفاء شرط الشرط يقتضي انتفاء

(١) الإشارات الإلهية ٢/٣٩٠.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٩٤.

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الأعراف.

(٤) من الآية (١١٦) من سورة الأنعام.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٩٤.

المشروط، فلذلك يلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة، انتفاء التكليف قبل البعثة، وهو معنى قولي: نفى التعذيب قبل البعثة فينتفى ملزومه»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٢) على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، إلا أن ابن حزم ناقش من استدل بالآية على أن الأصل في الأشياء الإباحة^(٣). ولم ير الاستدلال بالآية وارداً في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع فلا علاقة للدليل بالمسألة.

قال ابن حزم: «احتج بعض القائلين بالإباحة بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٤) ثم قال: «ولا حجة لهم في هذا؛ لأننا لم نقل أنه - تعالى - يعذب من لم يبعث إليه رسولاً، فيعارضون بهذا، وليست هذه الآية من مسألتنا في الإباحة، والحظر في ورد ولا صدر»^(٥).

تقويم الاستدلال:

تقدم معنا في بيان موقف الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٦) ما ذكره من مناقشات، وصفها الرازي بأنها تضعف الدليل، وإضافة إلى ما ذكره الرازي، فقد ذكر بعض العلماء اعتراضات على هذا الاستدلال، لا بد

(١) شرح التنقيح ص ٩٤.

(٢) من الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٣) ينظر: الإحكام ١/٥٤.

(٤) من الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٥) الإحكام لابن حزم ١/٥٤.

(٦) من الآية (١٥) من سورة الإسراء.

من إيرادها حتى نستطيع الحكم على هذا الاستدلال.

ومن هذه الإيرادات ما يلي:

أولاً: أن هذه الآية لا حجة فيها على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، لأن العذاب ليس من لوازم ترك الواجب، وفعل المحرم، ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على عفو أو شفاعاة. فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما^(١).

ثانياً: لو سلمنا أنه لازم لهما، لكنه لازم للواجب والمحرم شرعاً أو عقلاً: الأول: مسلم، والثاني: ممنوع. وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفي الواجب والمحرم شرعاً لا عقلاً^(٢).

ثالثاً: أنه ليس في الآية ما يدل على نفي الإباحة والوقف، لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك إجماعاً^(٣).

وأجاب الآمدي عن هذه الإيرادات بما يلي:

أن وقوع العذاب بالفعل، وإن لم يكن لازماً من ترك الواجب وفعل المحرم، فلازمه عدم الأمن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه. وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع، على ما دلت عليه الآية، فلا ملزوم.

وبهذا يجاب -أيضاً- عن الإيرادين الثاني، والثالث^(٤).

ويضاف إلى ذلك: أن التمسك بالآية إنما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل لا غير، ونفي ما سوى ذلك، وإنما يستفاد من دليل آخر^(٥).

وبهذا يتبين لي قوة الاستدلال بالآية على ما ذكره الرازي.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١/٨٢، ٨٣، نهاية الوصول ٢/٧٥٨، روح المعاني ١٥/٤٠.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ١/٨٢، ٨٣، نهاية الوصول ٢/٧٥٨، روح المعاني ١٥/٤٠.

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي ١/٨٢، ٨٣، نهاية الوصول ٢/٧٥٨، روح المعاني ١٥/٤٠.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ١/٨٢، ٨٣، نهاية الوصول ٢/٧٥٨.

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي ١/٨٢، ٨٣.

المطلب الثاني:

وجود الرخص في الشريعة

أولاً: التعريف بالمسألة:

الحكم الشرعي، كما يرد بالاقتضاء، والتخيير، فكذا يرد بالحكم الوضعي: ككون الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو رخصة أو عزيمة.

فالرخصة من أقسام الحكم الوضعي^(١). ويحسن بنا قبل الدخول في تفاصيل المسألة، أن نعرف المقصود بالرخصة.

فالرخصة: بتسكين الخاء: عبارة عن اليسر والسهولة.

قال ابن فارس: «الراء، والخاء، والصاد، أصل يدل على لين، وخلاف شدة... ومن ذلك الرُّخْصُ: خلاف الغلاء.

والرخصة في الأمر: خلاف التشديد»^(٢).

وجاء في القاموس: «الرُّخْصَةُ: بضمه وبضمتين: ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه»^(٣).

وأما بفتح الخاء فهو: عبارة عن الأخذ بالرخصة.

وأما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الرخصة.

وقد عرفها الرازي، فقال بأن الرخصة هي: جواز الفعل مع قيام المقتضي للمنع^(٤).

(١) ينظر: المحصول ١/١٠٩، نهاية الوصول ٢/٦٦٨، شرح التنقيح ص ٧٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة ص ٤٢٦، وينظر: لسان العرب ٧/٤٠.

(٣) القاموس المحيط ص ٦٢٠، وينظر: مفاتيح الغيب ٢٣/٦٤.

(٤) ينظر: المحصول ١/١٢٠، وبهذا التعريف يتبين أن الرازي يرى أن الرخصة من أقسام الفعل، فالفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به، إما أن يكون رخصة أو عزيمة.

وأوضح الرازي هذا التعريف بقوله: «فما أباحه الله - تعالى - في الأصل - من الأكل والشرب - لا يسمى رخصة، ويسمى تناول الميتة: رخصة، وسقوط رمضان عن المسافر: رخصة، ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع، قد يكون واجباً، كأكل الميتة، والإفطار عند خوف الهلاك من الجوع، وقد لا يكون واجباً: كالإفطار، والقصر في السفر، وقول كلمة الكفر عند الإكراه»^(١).

وقد ناقش القرافي هذا التعريف، ولم يرتضه^(٢).

فقال: «تحديده الرخصة بما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع، يقتضي أن الحدود، والتعازير، والجهاد، والحج، والصلوات الخمس، والطهارات في شدة البرد، والصوم في الهواجر، ونحو ذلك من كل ما فيه مشقة أن يكون رخصة، وهو خلاف الإجماع؛ لأن الإنسان مكرم معظم؛ لقوله - تعالى - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٣)، ولقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٤)، ووصف التكريم بأبى الإهانة، ويمنع من إلزام المشاق، والإهانة بالحدود، وغيرها، وفي الجهاد التعريض لهدم البنية الشريفة الحسنة التقويم الدالة على قدرة الله - تعالى - وجميل اختراعه، وهذه كلها يجوز الإقدام عليها مع قيام هذا المانع، فيلزم على قوله أن تكون رخصة، وليست رخصاً إجماعاً...

الثاني: يلزمه أن كل واجب في الشريعة رخصة، لأن النصوص النافية للتكليف تنفيه،

كقوله - تعالى - ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٥).

(١) المحصول ١/١٢٠.

(٢) ينظر: نفائس الأصول ١/٣٣١، ٣٣٢.

(٣) من الآية (٧٠) من سورة الإسراء.

(٤) الآية (٤) من سورة التين.

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١)، ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٢)....

الثالث: تحديده العزيمة بما يجوز الإقدام عليه مع عدم قيام المانع إذا تخيل أن المانع غير ما ذكرته، يلزمه أن أكل الطيبات، ولبس الثياب، والتأنق في المراكب، والمساكن، والموطآت من العزائم، فإنه يجوز الإقدام عليها من غير مانع من الموانع التي تشير إليها بما هو موجود في الميتة للمضطر وغيرها، وهذه لا يصدق عليها أنها عزائم؛ لأن العزائم ما فيه عزم وتأكيد في اصطلاح العلماء، وهو مقتضى اللغة، وهذه الأمور لم يؤكد صاحب الشرع في فعلها، بل الأمر بضد ذلك....

الرابع: أن قوله: ما جاز فعله، يوجب انحصار الرخصة في جواز الإقدام، والرخصة كما تكون في الفعل، كأكل الميتة تكون في الترك كالفطر في رمضان، فلا يكون تفسيره جامعاً، وبهذه الأسئلة يظهر أن حد الرخصة في غاية الصعوبة»^(٣).

ولعل أقوى الحدود للرخصة أن يقال:

الرخصة: ما ثبت على خلاف دليل لمعارض راجح^(٤).

فقوله: «ما ثبت على خلاف دليل»، احتراز مما ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة، كالصوم في الحضر^(٥).

وقوله: «لمعارض راجح»، احتراز مما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو، فيلزم

(١) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (٩١) من سورة التوبة.

(٣) ينظر: نفائس الأصول ١/٣٣١، ٣٣٢، شرح تنقيح الفصول ص ٨٥، ٨٦.

(٤) ذكره الطوفي في مختصر الروضة، ونقله عنه الفتوحى في شرح الكوكب.

ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٧٩.

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٧٩.

الوقف على حصول المرجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر، وتبقى العزيمة بحالها^(١).

والعلاقة بين المعنيين اللغوي، والاصطلاحي للرخصة ظاهرة، لأن الرخصة في اللغة مأخوذة من السهولة والتيسير، وإثبات بعض الأحكام على خلاف ما جاء في الأدلة لوجود المعارض، إنما هو من باب التيسير، والتسهيل على المكلفين^(٢).

وقد أجمع الأصوليون على مشروعية أحكام الرخص، وجواز الأخذ بها من قبل أصحاب الأعذار، وعند قيام المقتضي.

«والدليل على تحقق هذا الإجماع، هو أنه لم ينقل عن أحد من فقهاء الأمة، ومجتهديها من قال بعدم مشروعية الرخص.

لذا فالإجماع قائم على مشروعيتها، وجواز الأخذ بها»^(٣).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (وجود الرخص في الشريعة) :

لما كان أصل مشروعية الرخص ثابتاً عند العلماء، وهو محل إجماع، فقد اكتفى الرازي عند استدلاله لهذه المسألة بالإشارة إليها دون توسع، أو إسهاب، وجاء استدلاله في موضع واحد، بقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٤).

فذكر الرازي جملة من الأسئلة حول هذه الآية، ثم أجاب عنها، فقال: «السؤال

الثاني: ما المراد من الحرج في الآية^(٥)؟.

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٤٥٩/١، شرح الكوكب المنير ٤٧٩/١.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٦٨٣/٢، ٦٨٤.

(٣) أحكام الرخص ص ١٧، وينظر: الموافقات للشاطبي ٢٧٠/١.

(٤) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٥) مفاتيح الغيب ٦٤/٢٣.

الجواب: قيل هو الإتيان بالرخص، فمن لم يستطع أن يصلي قائماً، فليصل جالساً، ومن لم يستطع ذلك فليوماً، وأباح للصائم الفطر في السفر، والقصر فيه، -وأيضاً- فإنه - سبحانه - لم يتل عبده بشيء من الذنوب إلا وجعل له مخرجاً منها إما بالتوبة أو بالكفارة»^(١).

وبهذا يتبين وجه استدلال الرازي - بالآية - ففيها دليل على رفع الحرج عن الأمة، فالله - عز وجل - قد قصد السهولة، واليسر على المكلفين، ونفى عنهم الحرج والضيق، وهذا يدل دلالة قاطعة على وجود الرخص في الشريعة لمن وقع في حرج، أو مشقة شديدة.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

وافق الرازي على الاستدلال بالآية من أصحاب الكتب العشرة على إثبات مشروعية الرخص: القرافي^(٢). وقد ذكر الآية ضمن الأدلة التي جاءت في الرخص، ولم أجد من خالف في الاستدلال بها.

تقويم الاستدلال:

من أدلة إثبات الرخص في الشريعة، الآيات التي جاءت بنفي الحرج، والضيق^(٣)، وذلك أن الحرج يطلق ويراد به الضيق والشدة، وهذه الآية جاءت لبيان تفضيل هذا الدين عن ما سواه بنفي الحرج عنه، فما ألزم الله عباده بشيء يشق عليهم إلا جعل لهم فرجاً،

(١) مفاتيح الغيب ٢٣/٦٤.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٨٦. وقد استدلل القرافي بالآية، ولم يخرج في بيان وجه الاستدلال عما ذكره الرازي.

(٣) الرخصة الشرعية ص ٥٦، وينظر: أحكام القرآن ٣/١٢٧.

ومخرجاً، فقد رخص لهم في المضائق، وفتح عليهم باب التوبة^(١).

قال الطبري: « ما جعل ربكم في الدين الذي تعبدكم به من ضيق لا مخرج لكم مما ابتليتكم فيه، بل وسع عليكم»^(٢).

وبهذا يتبين قوة الاستدلال بالآية على وجود الرخص وإثباتها في شريعتنا السمحاء.

(١) ينظر: تفسير القرطبي ١٠٠/١٢، تفسير ابن كثير ٢٣٧/٣، فتح القدير ٤٧٢/٣.

(٢) تفسير الطبري ٢٠٥/١٧، وينظر: الموافقات ٤٢٨/١، الرخصة الشرعية في الأصول ص ٥٦، أحكام الرخص

المطلب الثالث:

اعتبار العلة في الأحكام

أولاً: التعريف بالمسألة وأقوال العلماء فيها:

لعلماء الأصول تعريفات كثيرة للعلة^(١)، ولعل أقرب التعريفات، أن العلة هي: المعرف للحكم^(٢).

فالعلة وصف جعل علامة على الحكم من غير تأثير فيه، وبهذا تكون العلة معرفة لحكمي الأصل والفرع^(٣).

ومعنى تعليل الأحكام: أن الله خلق لحكمة ومقصد، وأن أحكامه للبشر معللة، ولكن هذه العلة قد يعلمها بعض الناس دون بعض فالشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد^(٤).

وقد اختلف علماء الكلام، والأصول في تعليل الأحكام، على أقوال، أهمها:

القول الأول: أن أحكام الله غير معللة، وهذا مذهب الظاهرية^(٥).

القول الثاني: أن أحكام الله معللة، فالله خلق لحكمة ومقصد، وأن أحكامه للبشر

(١) ينظر: العدة ١/١٧٤، أصول السرخسي ٢/١٦٨، المحصول ٥/٣٠٤، الإحكام للآمدي ٢/١٧٩، التحصيل ٢/١٨٥، شرح مختصر الروضة ٣/٢٣١، الردود ٢/٤٧٢، شرح الكوكب المنير ٤/٣٩، مباحث العلة في القياس ص ٧٠.

(٢) ينظر: المحصول ٥/٣٠٤، نهاية السؤل ٢/٨٣٦.

(٣) ينظر: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية لعادل الشويخ ص ٢٠.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٢٠/٤٨، تعليل الأحكام لعادل الشويخ ص ٤٢، تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ص ١٤.

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم ٢/٥٨٣.

معلّلة، وهذا مذهب أهل السنة وجمهور السلف^(١).

ومما ينبه عليه في هذه المسألة أن ما ذكر من إنكار الأشاعرة، ومنهم الرازي لتعليل أفعال الله - إنما هو في أبحاث التوحيد، لكنهم يثبتون العلة بمعنى الإمارة والمعرف في أصول الفقه، فهم يقولون بتعليل الأحكام الفقهية بغض النظر عن الباعث على تشريعها^(٢).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على اعتبار العلة في الأحكام:

استدل الرازي - رحمه الله - بدليل واحد، على أن الأحكام الفقهية معلّلة.

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ

أَيْمَانُكُمْ ﴾^(٣) إلى قوله - تعالى -: ﴿ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ﴾^(٤).

قال الرازي: « الآية دالة على أن الواجب اعتبار العلة في الأحكام إذا أمكن؛ لأنه -

تعالى - نبه على العلة في هذه الأوقات الثلاثة من وجهين:

أحدهما: بقوله - تعالى -: ﴿ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ﴾^(٥).

والثاني: التنبيه على الفرق بين هذه الأوقات الثلاثة وبين ما عداها؛ بأنه ليس ذلك إلا

علة التكشف في هذه الأوقات الثلاثة، وأنه لا يؤمن وقوع التكشف فيها، وليس كذلك ما

عدا هذه الأوقات»^(٦).

(١) ينظر: أصول الجصاص ٢/٢٨٨، الفتاوى لابن تيمية ٨/٨١، أعلام الموقعين ١/٣٣٦، شرح الكوكب المنير ٤/٣٩، ٤٠.

(٢) ينظر: تعليل الأحكام لعادل الشويخ ص ٤١.

(٣) من الآية (٥٨) من سورة النور.

(٤) من الآية (٥٨) من سورة النور.

(٥) من الآية (٥٨) من سورة النور.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٤/٢٨.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... ﴾^(١)، على اعتبار العلل في الإحكام مما انفرد به الرازي فلم أجده عند غيره ممن التزمت ذكر أقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الرازي انفرد في الاستدلال بالآية - ولذلك - لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية على اشتراط العلل في الأحكام.

تقويم الاستدلال:

ما ذكره الرازي من الاستدلال بالآية على اعتبار العلل في الأحكام الشرعية موافق لما ذكره أهل التفسير في تأويل الآية.

فقال القرطبي بعد ذكره للآية: «فبيّن العلة الموجبة للإذن، وهي الخلوة في حال العورة»^(٢).

وبهذا يتبين أن الله أمر بالاستئذان وعلل ذلك بأن الأوقات التي أمر فيها بالاستئذان هي الأوقات التي يتخفف فيها الإنسان من ثيابه^(٣).

ففي الآية ترتيب الوصف على الحكم: فالوصف المذكور في الآية، وهو كونه «عورات» رتب على الحكم، وهو الأمر بالاستئذان عند الدخول في الأوقات الثلاثة^(٤).

(١) من الآية (٥٨) من سورة النور.

(٢) تفسير القرطبي ٣٠٦/١٢، وينظر الاستدلال بالآية: تفسير البيضاوي ٢٠٠/٤، تفسير أبي السعود ١٩٣/٦،

روح المعاني ٢١٢/١٨، تيسير الكريم الرحمن ٥٧٤/١.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: القياس في القرآن الكريم ص ٣٩٣.

وبناءً على ذلك فالاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ
الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... ﴾ ^(١) على اعتبار العلل في الأحكام استدلال قوي، فالحكم إذا
اقترن بوصف فإنه يفيد التعليل، لأمرين:
أولاً: ما أُلّف من عادة الشرع من اعتبار الأوصاف دون إلغائها.
ثانياً: أن هذا الوصف إذا لم يفد التعليل لم يكن لذكره فائدة والشارع منزّه عن
ذلك ^(٢).

(١) من الآية (٥٨) من سورة النور.

(٢) ينظر: القياس في القرآن الكريم ص ٣٩٣.

المطلب الرابع: الأصل في المضار الحرمية

أولاً: التعريف بالمسألة:

الضرر: إلحاق المفسدة بالغير مطلقاً.

وقولنا: الأصل في المضار الحرمية.

أي: إن ما لم يرد بشأنه دليل من الشارع من المضار فالقاعدة في حكمه التحريم، حتى يثبت خلافه^(١).

وقد عد الرازي هذا الأصل من الأصول العظيمة في أصول الفقه، وذكره في آخر كتابه المحصول، ضمن: «ما اختلف فيه المجتهدون من أدلة الشرع»، وذكر أول هذه الأدلة: «الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع»^(٢).

وحدد الرازي معنى الضرر بقوله: «الضرر: ألم القلب؛ لأن الضرب يسمى ضرراً، وتفويت منفعة الإنسان - يسمى إضراراً، والشتم، والاستخفاف يسمى ضرراً، ولا بد من جعل اللفظ اسماً لمعنى مشترك بين هذه الصور: دفعاً للاشتراك، وألم القلب - معنى مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه»^(٣).

وهذا الأصل يستدل له بالآيات التي جاءت بتحريم الضرر ومنعه.

مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾^(٤).

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه ص ٢٥١، وشرح القواعد الفقهية ص ١٦٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٤٢/٢٧، المحصول ١٠٥/٦.

(٣) المحصول ١٠٥/٦، وينظر: المباحث المشرقية للرازي ٥١٢/١.

(٤) من الآية (٢٣٣) من سورة البقرة.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ﴾^(٢).

وقوله سبحانه: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٥).

فهذه الأدلة وإن كانت واردة في مسائل معينة إلا أن استقراءها يدل على أن من مقاصد الشارع تحريم كل أنواع الضرر.

كما يستدل له بقول النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)^(٦)، فإنه دال على نفي الضرر مطلقاً، لأنه نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تعم. ففيه تحريم جميع أنواع الضرر إلا بدليل^(٧).

(١) من الآية (٢٣١) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٣) من الآية (١٢) من سورة النساء.

(٤) من الآية (٦) من سورة الطلاق.

(٥) من الآية (٥٦) من سورة الأعراف.

(٦) رواه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر جاره ٧٨٤/٢، والحاكم في المستدرک ٦٦/٢،

وقال: هذا الحديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يتعقبه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل

٤٠٨/٣، حديث (٨٩٦).

(٧) ينظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك ٤٠/٤.

ولأهمية هذه المسألة وعظيم أثرها فقد بني عليها كثير من أبواب الفقه: كالرد بالعيب، والقصاص، والحدود والكفارات^(١).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة (الأصل في المضار الحرمة):

استدل الرازي لهذه المسألة بدليلين جاء مؤيدين للقول:

بأن الأصل في المضار الحرمة:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٢).

قال الرازي: «من الناس من احتج بهذه الآية على أن الأصل في المضار الحرمة، فقال: لو كان الضرر مشروعاً لكان إما أن يكون مشروعاً على وجه يكون جزاء على جرم صادر منهم، أو لا على هذا الوجه، والقسمان باطلان، فوجب أن لا يكون مشروعاً أصلاً.

أما بيان فساد القسم الأول: فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾^(٣).

والاستدلال به من وجهين:

الأول: أن كلمة «لو» وضعت لانتفاء الشيء لانتفاء غيره.

(١) ينظر: التمهيد في تخریج الفروع على الأصول ص ٤٨٧، الوجيز ص ٢٥٤.

(٢) من الآية (٦١) من سورة النحل.

(٣) من الآية (٦١) من سورة النحل.

فقوله: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾^(١). يقتضي أنه

تعالى ما أخذهم بظلمهم وأنه ترك على ظهرها من دابة.

الثاني: أنه لما دلت الآية على أن لازمة أخذ الله الناس بظلمهم هو أن لا يترك على ظهرها دابة، ثم إنا نشاهد أنه تعالى ترك على ظهرها دواب كثيرين، فوجب القطع بأنه تعالى: لا يؤاخذ الناس بظلمهم. فثبت بهذا أنه لا يجوز أن تكون المضار مشروعة..

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون مشروعاً ابتداءً لا على وجه يقع أجزية عن جرم سابق، فهذا باطل بالإجماع، فثبت أن مقتضى هذه الآية تحريم المضار مطلقاً، ويتأكد هذا أيضاً بآيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٢). وكقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣). وكقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٤)، وكقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^(٥).... فثبت بمجموع هذه الآيات والأخبار أن الأصل في المضار الحرمة^(٦).

فنقول: إذا وقعت حادثة مشتملة على الضرر من كل الوجوه، فإن وجدنا نصاً خاصاً يدل على كونه مشروعاً قضينا به تقديماً للخاص على العام، وإلا قضينا عليه بالحرمة بناء على هذا الأصل الذي قررناه، ومنهم من قال هذه القاعدة تدل على أن كل ما يريده

(١) من الآية (٦١) من سورة النحل.

(٢) من الآية (٥٦) من سورة الأعراف.

(٣) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٤) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة.

(٥) سبق تخريجه غير أن زيادة: (في الإسلام): أخرجها أبو داود في المراسيل، ينظر: نصب الراية للزيلعي ٤/٣٨٥، وضعفها الألباني في الإرواء ٣/٤١١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/٤٧.

الإنسان وجب أن يكون مشروعاً في حقه، لأن المنع منه ضرر»^(١).

وقد ذكر الرازي هذه المسألة في المحصول لكنه اكتفى في إقامة الدلالة على حرمة الضرر بحديث: (لا ضرر ولا إضرار)^(٢).

وفي موضع آخر في تفسيره استدل بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^(٣).

فقال: « هذه الآية أصل عظيم في أصول الفقه، وذلك لأننا نقول لو كان شيء من أنواع الضرر مشروعاً لكان إما أن يكون مشروعاً لكونه جزءاً على شيء من الجنائيات أو لا لكونه جزءاً، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه مشروعاً، أما بيان أنه لا يجوز أن يكون مشروعاً ليكون جزءاً على شيء من الأعمال فلأن هذا النص يقتضي تأخير الأجزئية إلى يوم القيامة، فإثباته في الدنيا يكون على خلاف هذا النص وأما بيان انه لا يجوز أن يكون مشروعاً للجزاء. لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٤). ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٥). ولقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^(٦). عدلنا عن هذه العمومات فيما إذا كانت المضار أجزئية. وفيما ورد نص في الإذن فيه كذبح الحيوانات. فوجب أن يبقى على أصل الحرمة فيما عداه فثبت بما ذكرنا أن الأصل في المضار والآلام التحريم»^(٧).

(١) مفاتيح الغيب ٤٧/٢٠، ٤٨.

(٢) سبق تخريجه ص ١٦٧، وينظر: المحصول ١٠٨/٦.

(٣) من الآية (١٧) من سورة غافر.

(٤) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة.

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٦) سبق تخريجه ص ١٦٧.

(٧) مفاتيح الغيب ٢٧/٤٢، ٤٣.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

لم أجد من استدل بهذه الآيات من أصحاب الكتب العشرة على ما ذهب إليه الرازي سواء كان ذلك في معرض الموافقة أو المخالفة للرازي فيما ذهب إليه.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ ﴾^(١)، وقوله: ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾^(٢) على أن الأصل في المضار الحرمة استدلال ضعيف جداً من وجهة نظري وفيه قدر كبير من التكلف فالاستدلال بتأخير الجزاء والعقوبة على الناس وأن هذا دليل على تأخير المضار وتحريمها وأنها غير مشروعة غير مستقيم - فجزاء الله لعباده عدل سواء كان دنيوياً أو آخروياً.

ولهذا نجد أن الرازي ذهب إلى تأييد دليبيه بأدلة أخرى لتأصيل هذه القاعدة. وما استدل به ولاسيما بحديث: (ولا ضرر ولا ضرار)^(٣) صحيح بل هذا الحديث هو أصل هذه القاعدة وهو ما استدل به الرازي في كتاب المحصول^(٤). ولهذا فلم أجد من استدل بالآيات كما فعل الرازي.

وقد فسر أهل التأويل الآيتين ولم يشيروا إلى هذا الاستدلال فدل على أنه بعيد متكلف.

(١) من الآية (٦١) من سورة النحل.

(٢) من الآية (١٧) من سورة غافر.

(٣) سبق تخريجه ص ١٦٧.

(٤) ينظر: المحصول ١٠٨/٦، نهاية السؤل ٩٣٥/٢.

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ﴾^(١).

« يخبر - تعالى - عن حلمه بخلقهم مع ظلمهم وأنه لو يؤاخذهم بما كسبوا ما ترك على ظهر الأرض من دابة ؛ أي لأهلك جميع دواب الأرض، تبعاً لإهلاك بني آدم ولكن الرب - جل جلاله - يحلم ويستتر وينظر إلى أجل مسمى أي: لا يعاجلهم بالعقوبة، إذ لو فعل ذلك بهم لما أبقى أحداً»^(٢).

(١) من الآية (٦١) من سورة النحل.

(٢) تفسير ابن كثير ٥٧٤/٢، وينظر: تفسير القرطبي ١١٩/١٠، وينظر: تفسير الآية الأخرى، تفسير الطبري

٥١/٢٤، تفسير القرطبي ٣٠١/١٥.

الفصل الثاني:

الاستدلال بالقرآن على مسائل الأدلة الشرعية

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن على مسائل السنة.

المبحث الثاني: الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع.

المبحث الثالث: الاستدلال بالقرآن على مسائل القياس.

المبحث الرابع: الاستدلال بالقرآن على حجية شرع من قبلنا.

المبحث الخامس: الاستدلال بالقرآن على أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول.

المبحث الأول:

الاستدلال بالقرآن على مسائل السنة

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

التمهيد: تعريف السنة، مع بيان حجيتها.

المطلب الأول: وجوب اتباع الرسول ﷺ.

المطلب الثاني: دلالة فعل الرسول ﷺ.

المطلب الثالث: خبر الواحد حجة.

المطلب الرابع: الأصل في المسلم العدالة.

التمهيد:

تعريف السنة مع بيان حجيتها

السنة لغة: الطريقة سواء كانت حسنة أو قبيحة.

قال ابن فارس: « السنة، وهي: السيرة، وسنة رسول الله ﷺ سيرته »^(١).

كما تطلق السنة ويراد بها: الدوام، فالسنّ: جريان الشيء واطراده واستمراره، يقال: سننتُ الماء على وجهي، أي: أرسلته إرسالا^(٢).

والسنة في اصطلاح الأصوليين: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل مما يخص الأحكام التشريعية^(٣).

قولنا: « ما » جنس في التعريف، يشمل ما صدر عن النبي ﷺ، وما صدر عن غيره، وهو اسم موصول، وتقدير الكلام: «الذي يصدر».

وقولنا: « صدر عن النبي ﷺ »: جنس يدخل فيه: كل ما أظهره النبي ﷺ سواء كان قرآناً أو سنة، مما يتعلق بالأحكام الشرعية أو لا يتعلق بها^(٤).

وهذه القيد في التعريف يخرج:

أولاً: ما صدر عن الأنبياء الذين سبقوا نبينا محمد ﷺ^(٥).

ثانياً: ما صدر عن نبينا محمد ﷺ قبل البعثة، فذلك لا يسمى سنة، لأنه لم يبعث

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٤٥٣.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٤٥٣، لسان العرب ١٣ / ٢٢٥، القاموس المحيط ص ١٢٠٧.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ص ٥١، الإحكام للآمدي ١ / ١٤٥، نهاية السؤل ٢ / ٦٤٢، كشف الأسرار ٢ / ٦٥٣،

التحبير ٣ / ١٤٢٣، شرح الكوكب المنير ٢ / ١٦٠، فواتح الرحموت ٢ / ١١٧.

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٥) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (٣).

بالرسالة بعد^(١).

ثالثاً: ما صدر عن غير النبي ﷺ كالصحابية والتابعين وغيرهم.

وقولنا: «غير القرآن»: هذا القيد يخرج ما أوحى به على رسول الله ﷺ من القرآن؛ فالقرآن كلام الله عز وجل.

كما تدخل العبارة: الحديث القدسي فهو منزل من الله، ولكنه ليس بمعجز ولا متعبد بتلاوته فليس قرآناً^(٢).

وقولنا: «من قول»: هذا بيان لقولنا: «ما صدر»، والمقصود به ما تلفظ به النبي ﷺ مما يتعلق بتشريع الأحكام، وأكثر السنة هي: أقوال النبي ﷺ^(٣). والقول يشمل الكتابة.

وقولنا: «أو فعل»: المقصود به فعل الجوارح مما يتعلق بالأحكام التشريعية كصلاته وحجه، ونحو ذلك^(٤).

والفعل تدخل فيه الإشارة. والتقرير. فالتقرير كف عن الفعل، والكف والترك من باب الأفعال^(٥).

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للسنة ظاهرة، فالسنة: هي طريقة وسيرة نبينا محمد ﷺ مما يتعلق بجانب العبادات والمعاملات ونحو ذلك مما يتعلق بالأحكام الشرعية فسنة رسول الله ﷺ هي الطريقة التي سلكها وأمر الناس باتباعها^(٦).

(١) ينظر: التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٢٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٦٠، ١٦١، فواتح الرحموت ٢/ ١١٧.

(٢) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٣) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٤) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٢٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٦٠، ١٦١، فواتح الرحموت ٢/ ١١٧.

(٦) ينظر: قواطع الأدلة ص ٥٢.

حجية السنة:

السنة النبوية هي المصدر التشريعي الثاني بعد كتاب الله - عز وجل - والاحتجاج بالسنة، والعمل بها، واعتبارها أحد أصول الشريعة الإسلامية الدالة على أحكام العقائد والعبادات والمعاملات، وغيرها - هو دأب المسلمين طوال القرون الماضية من بعثة نبينا محمد ﷺ إلى وقتنا الحاضر.

ولا يمكن الاستغناء عن السنة أو اطراحها جانباً اكتفاء بالقرآن، فالسنة هي التي تبين القرآن، وتوضحه، وتفصل مجمله - كما في قوله تعالى -: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(١).

كما أن السنة تأتي بأحكام لم يأت ذكرها في كتاب الله عز وجل. قال الشاطبي: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٢).

فلا تجدد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية... والاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة لم ينص عليها في القرآن»^(٣).

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٢) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٣) ينظر: الموافقات ٢ / ٣٩٦. وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩ / ٨٢، ٩٢.

المطلب الأول:

وجوب اتباع الرسول ﷺ

أولاً: التعريف بالمسألة:

جاءت كثير من الآيات القرآنية التي تدل على حجية السنة ووجوب اتباع نبينا محمد ﷺ لأنه هو المبلغ عن ربه عز وجل، وقد جاء ذلك في مواضع كثيرة من القرآن وبأساليب مختلفة.

ومن ذلك:

– أن الله قرن طاعة رسوله بطاعته في آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(١).

– أن الله اعتبر طاعة رسوله طاعة له – واتباعه حباً له، كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٢).

وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٣).

– أن الله أمر باتباع رسوله ﷺ فيما يأمر وينهى: قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٤).

– أن الله أمر بالرد إلى كتاب الله والسنة عند التنازع. قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ

(١) من الآية (١٣٢) من سورة آل عمران.

(٢) من الآية (٨٠) من سورة النساء.

(٣) من الآية (٣١) من سورة آل عمران.

(٤) من الآية (٧) من سورة الحشر.

فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾.

– أن الله أشار إلى أن مخالفة الرسول ﷺ كفر. قال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ (٢).

– أن الله عز وجل لم يبيح للمؤمنين أن يخالفوا أوامره. قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ (٣).

– أن الله اعتبر الإعراض عن تحكيم الرسول ﷺ في مواضع الخلاف من علامات النفاق. قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٧) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ (٤).

وقال: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (٥).

– أن الله جعل الاستئذان منه عند الخروج، إذا كانوا معه من لوازم الإيمان.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ

(١) من الآية (٥٩) من سورة النساء.

(٢) من الآية (٣٢) من سورة آل عمران.

(٣) من الآية (٣٦) من سورة الأحزاب.

(٤) من الآيتين (٤٧، ٤٨) من سورة النور.

(٥) الآية (٥١) من سورة النور.

جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾.

وبهذا يتبين لنا مدى لزوم وجوب اتباع النبي ﷺ وأنه لا يمكن اتباع ما أمر الله به أو
نهى عنه إلا باتباع وموافقته نبينا محمد ﷺ.

قال ابن تيمية: « وهذه السنة إذا ثبتت فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب
اتباعها »^(٢).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (وجوب اتباع الرسول ﷺ):

استدل الرازي - رحمه الله - على وجوب طاعة الرسول ﷺ.

بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ
أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾^(٣) إلى قوله: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ ﴾^(٤).

قال الرازي: « معناه كذلك: يجب أن يكون قولهم، وطريقتهم إذا دعوا إلى حكم
كتاب الله، ورسوله أن يقولوا: سمعنا وأطعنا، فيكون إتيانهم إليه، وانقيادهم له سمعاً
وطاعة.. وهذه الآية على إيجازها حاوية لكل ما ينبغي للمؤمنين أن يفعلوه »^(٥)، ثم قال في

(١) الآية (٦٢) من سورة النور.

(٢) الفتاوى ١٩ / ٨٥، ٨٦. وينظر: الرسالة للشافعي ١ / ٧٩، مجموع الفتاوى ١٩ / ٨٣، إعلام الموقعين ١ / ٤٩،
الموافقات ٢ / ٣٩٦، إيقاظ الهمم ١ / ٥.

(٣) الآية (٥١) من سورة النور.

(٤) من الآية (٥٤) من سورة النور.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٤ / ٢٠، ٢١.

خاتمة الآية: « تقدير النظم: بلغ أيها الرسول، وأطيعوه أيها المؤمنون»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله -، بقوله - تعالى -: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(٢) على وجوب طاعة الرسول ﷺ. ووافقه من أصحاب الكتب العشرة: ابن حزم^(٣)، والبايجي^(٤)، والسرخسي^(٥)، والرازي في المحصول^(٦)، والآمدي^(٧).
وقد جاءت استدلالات هؤلاء مقاربة لما ذكره الرازي في التفسير.
فقد أورد السرخسي جملة من النصوص الموجبة للاقتداء برسول الله ﷺ ومنها الآية الكريمة ثم عقب على ذلك بقوله: «في هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا»^(٨).
وهكذا استدل الرازي نفسه في المحصول بهذه الآية، فقال: «دلت الآية بإطلاقها على وجوب طاعة الرسول»^(٩).
وقال الآمدي أن الآية فيها: «أمر بطاعة الرسول، والأمر ظاهر في الوجوب»^(١٠).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٤ / ٢٠، ٢١.

(٢) من الآية (٥٤) من سورة النور.

(٣) الإحكام ١ / ١٠٠.

(٤) إحكام الفصول ١ / ١٧٣.

(٥) أصول السرخسي ٢ / ٨٨.

(٦) المحصول ٣ / ٢٣٢.

(٧) الإحكام ١ / ١٥١.

(٨) أصول السرخسي ٢ / ٨٨.

(٩) المحصول ٣ / ٢٣٢.

(١٠) الإحكام ١ / ١٥١، ١٥٤.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم في بيان حجية السنة: أن الأمة مجمعة على وجوب اتباع وطاعة الرسول ﷺ ولذلك لم أحد من خالف الرازي في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(١) على وجوب طاعة الرسول ﷺ.

تقويم الاستدلال:

قوله - تعالى - : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(٢) نص صريح في وجوب طاعة الرسول ﷺ وقد استدل به أهل الأصول، والتفسير، ولم يخالف في ذلك أحد، ولذلك لما أورد الشوكاني الآية في سياق الاستدلال على وجوب اتباع الرسول ﷺ عقب على ذلك بقوله: «والاستكثار على الاستدلال على وجوب طاعة الله، ورسوله لا يأتي بفائدة، فليس أحد من المسلمين يخالف ذلك، ومن أنكره فهو كافر خارج عند حزب المسلمين»^(٣).

وقد أورد الإمام - الشافعي - هذه الآية ضمن الباب الذي عقده في كتاب «الرسالة»، وعنوانه بقوله: «باب: فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله، ومذكورة وحدها» ثم ذكر هذه الآية^(٤).

(١) من الآية (٥٤) من سورة النور.

(٢) من الآية السابقة.

(٣) القول المفيد ١ / ٨٤، ٨٥. وينظر: تفسير الطبري ١٨ / ١٥٦، ١٥٧، بحر العلوم ٢ / ٥٢٠.

(٤) ينظر: الرسالة ص ٧٩، ٨٤. وينظر الاحتجاج بالآية: تفسير الطبري ١٨ / ١٥٦، ١٥٧، معاني القرآن

للنحاس ٤ / ٥٤٨، تفسير السمرقندي ٢ / ٥٢٠، تفسير السمعاني ٣ / ٥٤٢، المحرر الوجيز ٤ / ١٩١، التسهيل

٣ / ٧٠، البحر المحيط ٦ / ٤٣٠، تنوير المقباس ١ / ٢٩٨، تفسير أبي السعود ٦ / ١٨٧، روح المعاني

١٨ / ١٩٨.

المطلب الثاني:

دلالة فعل الرسول ﷺ

أولاً: التعريف بالمسألة وتحرير محل النزاع:

فعل النبي ﷺ أحد أقسام السنة النبوية فالسنة: قول، أو فعل، أو تقرير^(١). والأفعال النبوية كانت تؤدي دوراً بارزاً في تبليغ وإيصال وتبيين الأحكام الشرعية. ولذلك اهتم الأصوليون كثيراً بمبحث الأفعال النبوية. قال ابن العربي المالكي: « لا خلاف بين الأمة: أن أفعال رسول الله ﷺ ملجأ في المسألة، ومفزع في الشريعة، وبيان للمشكلة فقد كانت الصحابة - رضي الله عنهم - تبحث عن أفعاله كما تبحث عن أقواله، وتستقرئ جميع حر كاته، وسكناته، وأكله وشربه، وقيامه، وجلوسه، ونظره، ولبسه، ونومه ويقظته حتى ما كان يشذ عنهم شيء من سكونه ولا حر كاته... وهذا فصل لا يحتاج إلى الإطناب فيه»^(٢).

تحرير محل النزاع في المسألة:

الأفعال الصادرة من النبي ﷺ لا تخلو أن تكون:

١ - أفعال جبلية، وهي ما فعله النبي ﷺ بمقتضى إنسانيته وبشريته، وليس بمقتضى الرسالة والتبليغ. وهي نوعان:

١ - فعل جبلي اضطراري، وهو ما يصدر عن الإنسان من غير اختيار منه، كتألمه من جرح يصيبه، وما يدور في نفسه من حب وكره، لا قدرة له على إيجاد أو منعه. وهذا

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤٥، التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٢٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٦٠، ١٦١.

(٢) المحصول ص ١٠٩.

لا يتعلق به تكليف^(١).

٢ - فعل جبلي اختياري، وهو ما يصدر عن الإنسان باختيار منه مثل: تناول الطعام والشراب، والمشي على هيئة مخصوصة، ونحو ذلك، فهذا النوع من الفعل مهما كان نوعه يدل على الإباحة، ولا يدل على استحباب أو وجوب، ما لم يقترن بقريضة تدل على ذلك^(٢).

قال الآمدي: «أما ما كان من الأفعال الجبلية، كالقيام، والقعود، والأكل والشرب، ونحوه فلا نزاع في كونه على الإباحة»^(٣).

٢ - أفعال خاصة بالنبي ﷺ وهي ما أبيع له خاصة من دون الناس، أو وجب عليه دونهم، أو حرم عليه دونهم فهذه أفعال لم يتعبد المكلفون بها - فهذا النوع من الأفعال خاصة به وليست محلاً للتأسي، وقد حكى الآمدي الإجماع على ذلك^(٤).

٣ - أفعال صدرت منه ﷺ امتثالاً للأمر أو النهي في العبادة. فالمكلفون له تبع، وحكم هذا الفعل هو حكم الأمر الذي هو امتثال له، فإن كان الأمر واجباً فكذلك الفعل^(٥).

٤ - أفعال صدرت من النبي ﷺ وهي بيان لمجمل وحكم هذا الفعل البياني يكون بحسب ما هو بيان له، فيرجع إلى المبيّن في معرفة حكمه.

فإن كان الفعل بياناً لآية دالة على الوجوب، دل على الوجوب كقوله تعالى:

(١) ينظر: تقويم الأدلة ص ٢٤٧، الإحكام للآمدي ١/ ١٤٨، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨، نهاية السؤل ٢/ ٦٤٤، التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٥٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٧٨.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤٨، نهاية السؤل ٢/ ٦٤٤.

(٣) الإحكام ١/ ١٤٨.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤٨، نهاية السؤل ٢/ ٦٤٤، التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٥٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٧٨.

(٥) ينظر: النبد في أصول الفقه ص ٧٠، أفعال الرسول ١/ ٣٠٣.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١). فبين ﷺ بفعله مواقيت صلاة الظهر، مثلاً. فيجب إيقاعها في ذلك الوقت.

ومثل: أفعال الحج واجبة، لأنها بيان للأمر بالحج.

ومثل: وجوب قطع يد السارق من الكوع، بيان لقوله تعالى: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢).

٥ - أفعال صدرت من النبي ﷺ مجردة عن الصفات الواردة في الأقسام السابقة. وهو الفعل المجرد المبتدأ. هذا هو محل النزاع في المسألة.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول:

أن الفعل المجرد يدل على الوجوب وهو مذهب الإمام مالك.

قال الباجي: «ومذهب مالك - رحمه الله - أن أفعال النبي ﷺ على الوجوب»^(٣).

وهو قول بعض الشافعية^(٤) ورواية عن الإمام أحمد^(٥)، وقال به بعض المعتزلة^(٦)،

واختاره الرازي في المعالم^(٧).

(١) من الآية (٤٣) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (٣٨) من سورة المائدة.

(٣) الإشارة ص ١٩٥. وينظر نسبة القول لمالك: شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨، التحبير شرح التحرير ١٤٦٤/٣، شرح الكوكب المنير ١٨٧/٢.

(٤) ينظر: المحصول ٣/ ٢٢٩، الأحكام للآمدي ١/ ١٥٠، التحصيل من المحصول ١/ ٤٣٤، نهاية السؤل ٢/ ٦٤٤.

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير ٣/ ١٤٧١، شرح الكوكب المنير ١٨٧/٢.

(٦) ينظر: المعتمد ١/ ٣٤٨، البرهان ١/ ٣٢٢.

(٧) المعالم مع شرحه ٢/ ١٨.

القول الثاني:

أن الفعل المجرد يدل على الندب، وهذا قول الشافعي، وبعض أصحابه^(١)، واختاره الجويني^(٢)، وهو قول عند الأحناف^(٣) ورواية عن الإمام أحمد^(٤) واختاره ابن حزم الظاهري^(٥).

القول الثالث:

الوقف، وهذا القول ينسب إلى المحققين من الشافعية فاختاره الغزالي^(٦)، والرازي في المحصول^(٧) والجويني في التلخيص^(٨) وهذا القول رواية عن الإمام أحمد^(٩).

القول الرابع:

أنه يدل على الإباحة، وهو قول الحنفية^(١٠)، وجزم بن ابن حزم في النبذ حيث قال: «فإن تعدى - أي الفعل - عن الأمر فإنما هو إباحة بعد التحريم فقط، لأننا على يقين من خروجه عن التحريم إلى الإباحة وعلى شك من وجوبه»^(١١).

-
- (١) ينظر: المحصول ٣/٢٣٠، المعالم مع شرحه ٢/١٨، التحصيل من المحصول ١/٤٣٤، نهاية السؤل ٢/٦٤٤، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨.
- (٢) ينظر: البرهان ١/٣٢٣.
- (٣) ينظر: أصول الجصاص ٢/٧٦، التحبير ٣/١٤٧٢.
- (٤) ينظر: التحبير شرح التحرير ٣/١٤٧٢، شرح الكوكب المنير ٢/١٨٨.
- (٥) ينظر: الإحكام لابن حزم ١/٤٥٨.
- (٦) ينظر: المستصفي ٢/٢١٩.
- (٧) المحصول ٣/٢٣٠.
- (٨) التلخيص في أصول الفقه ٢/٢٣٣، مع أنه في البرهان مال إلى الندب. ينظر: ١/٣٢٣.
- (٩) ينظر: التحبير شرح التحرير ٣/١٤٧٤، شرح الكوكب المنير ٢/١٨٨.
- (١٠) ينظر: تقويم الأدلة ص ٢٤٧، أصول السرخسي ٢/٨٧، كشف الأسرار ٣/٣٧٨.
- (١١) النبذ ص ٧٠.

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على أن الفعل يقتضي الوجوب:

استدل الرازي بالقرآن الكريم على أن فعل النبي ﷺ يقتضي الوجوب في موضع واحد.

بقوله - تعالى - ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١).

قال الرازي: «من الناس من قال: لفظ الأمر مشترك بين الأمر القولي، وبين الشأن والطريق، كما يقال: أمر فلان مستقيم، وإذا ثبت ذلك كان قوله - تعالى -: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٢)، يتناول قول الرسول، وفعله، وطريقته، وذلك يقتضي أن كل ما فعله - عليه الصلاة والسلام - يكون واجباً علينا»^(٣).

قلت: فوجه الاستدلال بالآية أن الله تواعد على مخالفة أمر الرسول ﷺ والأمر يقع على القول والفعل.

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

لم يبين الرازي في التفسير رأيه في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٤) على أن الفعل يقتضي الوجوب، لكنه ذكر ما يمكن أن يستدل به، وما يمكن أن يناقش به.

وقد أوجز الكلام جداً في ذكر ما يمكن أن يعترض به على هذا الاستدلال فقال: «هذه المسألة مبنية على أن الكناية في قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٥)، راجعة إلى النبي ﷺ أما لو كانت

(١) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٢) من الآية السابقة.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٤ / ٣٧. وينظر: نفائس الأصول ٥ / ٢٣٢٧، كشف الأسرار ٣ / ٣٧٩.

(٤) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٥) من الآية (٦٣) من سورة النور.

راجعة إلى الله فالبحث ساقط بالكلية»^(١).

وهذا ما رجَّحه الرازي في المحصول حيث رجَّح أن «الهاء» راجعة إلى الله - تعالى - لأنه أقرب المذكورين^(٢). أما في «المعالم» فقد استدل الرازي بهذه الآية على أن الفعل المجرد يقتضي الوجوب، ووجه الاستدلال بقوله: «إذا حملنا لفظ الأمر على الشأن المطلق والطريق - دخل فيه جميع أفعاله وأقواله، ويجب حمله على هذا المعنى؛ لأنه هو القدر المشترك بين الأمر بمعنى القول، وبين الأمر بمعنى الفعل»^(٣).

وهذا يدل على أن الرازي يرى أن الكناية في قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٤) راجعة إلى النبي ﷺ.

ذكر من وافق هذا الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي في تفسيره بالاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ

أَمْرِهِ﴾^(٥) على أن الفعل يقتضي الوجوب من أصحاب الكتب العشرة: الباجي^(٦).

فقال في إحكام الفصول بعد إيرادها للآية: «فتوعد على مخالفة أمره، والأمر... يقع على القول والفعل»^(٧).

وقد كان استدلاله مطابقاً لما ذكره الرازي في التفسير، والمحصل.

(١) مفاتيح الغيب ٢٤ / ٣٧.

(٢) المحصول ٣ / ٢٣٨.

(٣) المعالم مع شرحه ٢ / ٢١. وينظر: نهاية الوصول ٥ / ٢١٢٧، شرح الكوكب ٢ / ١٩٠.

(٤) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٥) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٦) إحكام الفصول ١ / ٣١٧.

(٧) إحكام الفصول ١ / ٣١٧. وينظر: قواطع الأدلة، دار الكتب ١ / ٣١٠.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بهذه الآية: ابن حزم^(١).

وقد اعتبر ابن حزم أن الضمير في قوله: ﴿أَمْرِهِ﴾^(٢)، راجع إلى الله - عز وجل -
واستدل على ذلك بسياق الآية في قوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ
بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾^(٣).

كما خالف في الاستدلال بها: الجصاص^(٤)، وقد أطال - رحمه الله - في ذكر
المناقشات، والإيرادات - كما سيأتي - في تقويم الاستدلال.

وخالف فيها - أيضاً - السرخسي^(٥)، والرازي في المحصول^(٦)، والآمدي^(٧).

وقد أطال الرازي والآمدي في تضعيف الاستدلال بالآية من عدة وجوه كما سيأتينا
عند تقويم الاستدلال.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٨) على أن

الفعل يقتضي الوجوب قائم على مقدمتين:

- (١) الإحكام ١ / ٤٦٣.
- (٢) من الآية (٦٣) من سورة النور.
- (٣) من الآية (٦٣) من سورة النور.
- (٤) الفصول في الأصول ٢ / ٧٨.
- (٥) أصول السرخسي ٢ / ٨٨، ٨٩.
- (٦) المحصول ٣ / ٢٣٩.
- (٧) الإحكام ١ / ١٥٤.
- (٨) من الآية (٦٣) من سورة النور.

الأولى: أن الضمير في قوله: ﴿أَمْرِهِ﴾^(١)، عائد إلى الرسول ﷺ.

الثانية: أن اسم الأمر يتناول القول والفعل جميعاً.

وبهذا يتم الاستدلال بالآية على أن الفعل يقتضي الوجوب، ومن ناقش في الاستدلال فإنه يمنع إما عودة الضمير إلى الرسول ﷺ وبالتالي يسقط الاستدلال بالكلية.

أو يناقش في أن لفظ الأمر حقيقة في الفعل^(٢).

والرازي في التفسير اقتصر على ذكر المناقشة الأولى: وهي أن الضمير إن كان عائداً إلى الله - عز وجل - فلا يمكن الاستدلال بالآية مطلقاً على أن الفعل يقتضي الوجوب.

والخلاف في عودة الضمير في الآية موجود عند الأصوليين والمفسرين^(٣) فمنهم من رجح كون الضمير عائداً إلى الله ومنهم من رجح كونه عائداً إلى الرسول ﷺ.

وقد استدل من قال بعودة الضمير إلى الله - عز وجل -:

بأن: «حكم الكناية أن ترجع إلى ما يليها، ولا ترجع إلى ما تقدم إلا بدليل، فلما كان الذي يلي الكناية اسم الله - تعالى -؛ لأنه قال: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾^(٤)، وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٥). وجب أن يكون ضمير هذه الكناية - اسم الله تعالى - وإذا صح رجوعه إلى الله - تعالى - لم يصح رجوعه إلى

(١) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، المحصول ٣/٢٣٨، ٢٣٩، الإحكام للآمدي ١/١٥٤، نهاية الوصول ٥/٢١٢٧، التحبير ٣/١٤٧٩.

(٣) ينظر الاختلاف في مرجع الضمير: تفسير مقاتل ٢/٤٢٨، تفسير الطبري ١٨/١٧٨، تفسير ابن أبي حاتم ٢٦٥٧/٨، تفسير الواحدي ٢/٧٧٢، تفسير السمعاني ٣/٥٥٤، تفسير البغوي ٣/٣٥٩، تفسير البيضاوي

٤/٢٠٤، تفسير أبي السعود ٦/١٩٨.

(٤) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٥) من الآية السابقة.

الرسول - عليه السلام -؛ لأن فيها ضمير الواحد لا أكثر منه^(١).

فكان تقدير الآية:

فليحذر الذين يخالفون عن أمر الله، فيما أمركم به من تعظيم الرسول لقوله - تعالى -
: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾^(٢).

قيل في التفسير: أي: لا تدعوه كما يدعو بعضكم بعضاً، بأن يقول قائل منكم: يا محمد، بل يدعوه بأبنة أسمائه وأشرفها، فيقول: يا نبي الله، يا رسول الله^(٣).

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنه لا يمتنع رجوع ضمير الكناية إلى الرسول ﷺ كقوله
- تعالى -: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمَّوْا انْفِضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾^(٤)، فرد الضمير إلى
التجارة، وقد توسطها ذكر اللهو.

ونوقش هذا الجواب: بأن الأصل رجوع الكناية إلى ما يليها، ولا يرجع إلى ما تقدم إلا
بدلالة^(٥).

ولو سُلم بأن الأمر راجع إلى الرسول ﷺ فيمكن أن يناقش هذا الاستدلال بما يلي:
أولاً: أن إطلاق لفظ الأمر إنما يتناول الأمر الذي هو قول القائل: افعل، ولا يتناول
غيره إلا على وجه المجاز^(٦).

فالأمر محمول على القول بطريق الحقيقة إجماعاً، ولو حمل على الفعل لزم استعمال

(١) ينظر: أصول الجصاص ٢ / ٧٨.

(٢) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٣) أصول الجصاص ٢ / ٧٨. وينظر: نهاية الوصول ٥ / ٢١٢٧.

(٤) من الآية (١١) من سورة الجمعة.

(٥) ينظر: أصول الجصاص ٢ / ٧٩، المحصول ٣ / ٢٣٨.

(٦) ينظر: المحصول ٣ / ٢٣٨، شرح المعالم ٢ / ٢١.

المشترك في جميع مفهوماته، وهو غير جائز^(١).

واستدل هؤلاء لقولهم: بأن الأمر في اللغة يأتي لمعنيين:

الأول: القول الطالب.

الثاني: الحال والشأن، والعرب قد فرقوا بينهما.

فقالوا: في جمع الكلمة بالمعنى الأول: (أوامر)، وبالمعنى الثاني: أمور.

فالأمور غير الأوامر: فالأمر مشترك.

والقرينة تبين أن المراد به في الآية القول دون الفعل^(٢)؛ لأن الله قال في أول الآية: ﴿لَا

تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾^(٣)، فما عبر عنه أولاً بالدعاء، عبر

عنه آخرًا بالأمر، وهذه قرينة تبين المراد^(٤).

ثانياً: لو سلمنا أن لفظ الأمر يتناول الفعل، لما صح أن يكون الفعل مراداً بالآية؛ لأن

الجميع متفقون أن الأمر هو القول مراد، ووقع الاختلاف في إرادة الفعل، فكان حمله على

المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه^(٥).

ثالثاً: « أن هذه الآية قد اقتضت أن لا يكون ظاهر فعله موجباً علينا فعل مثله؛ وذلك

لأنه حذر مخالفة أمره، ومتى لم يعلم على أي وجه فعله هو في نفسه من إيجاب أو نذب، أو

(١) ينظر: أصول الجصاص ٢/ ٧٨، المعتمد ١/ ٣٤٩، أصول السرخسي ٢/ ٨٨، ٨٩، المحصول ٣/ ٢٣٨،

الإحكام للآمدي ١/ ١٥٤، نهاية الوصول ٥/ ٢١٢٧، شرح المعالم ٢/ ٢١، نفائس الأصول ٥/ ٢٣٢٧.

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم ١/ ٤٦٣، أصول السرخسي ٢/ ٨٨، ٨٩، المحصول ٣/ ٢٣٩. وينظر -أيضاً- ٢/

٩، الإحكام للآمدي ١/ ١٥٤، نهاية الوصول ٥/ ٢١٢٧.

(٣) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم ١/ ٤٦٣.

(٥) ينظر: أصول الجصاص ٢/ ٧٩، الإحكام للآمدي ١/ ١٥٤.

إباحة، ثم فعلناه على غير الوجه الذي فعله وأراده منا: فإن ذلك إلى مخالفته أقرب منه إلى المتابعة، وليس ترك المخالفة أن يفعل مثل فعله في صورته، دون أن يكون واقعاً على إرادته منه؛ لأنه لو نهاه عن فعله كان مخالفاً لأمره وإن فعل مثل ما فعل»^(١).

رابعاً: أنه لو سلّم بكل ما ادعوه في الآية: من أن المراد بالأمر: الطريقة والشأن، وأن الضمير راجع إلى النبي ﷺ؛ إلا أنه لا يسلم بصحة الاحتجاج بعمومه في إيجابه؛ لأنه لا يصح اعتقاد العموم في لزوم سائر أفعاله لنا، وما لا يصح اعتقاد العموم فيه لم يجز اعتبار العموم فيه^(٢).

وبهذا البيان يتضح لدي ضعف الاستدلال بالآية على أن الفعل يقتضي الوجوب، لقوة الإيرادات الواردة على الاستدلال.

(١) ينظر: بذل النظر ص ٥٠٨، أصول الجصاص ٢ / ٧٩، التحصيل ١ / ٤٣٧.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٢ / ٨٠.

المطلب الثالث:

خبر الواحد حجة

أولاً: التعريف بالمسألة:

يحسن قبل إيراد الأدلة التي ساقها الرازي في مسألة حجية خبر الواحد، أن أبين المقصود بأخبار الآحاد، وتعريفها في اللغة والاصطلاح.
الخبر في اللغة يطلق على النبأ، والجمع أخبار.
وأخبار: جمع الجمع.
وخبر بكذا، وأخبره: نبأه، واستخبره: سأله عن الخبر، وطلب أنه يخبره، ورجل خبير: عالم بالخبر.

والخبر مشتق من «الخَبَار» وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخَبَار تثير الغبار إذا قرعها الحافرة ونحوه^(١).
واختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الخبر اصطلاحاً، ولم يسلم واحد من هذه التعريفات من النقد والاعتراض^(٢).

وأقرب التعريفات – في نظري – قولهم: الخبر: ما يدخله الصدق والكذب^(٣).

والآحاد لغة: جمع واحد، والهمزة في «أحد» مبدلة من الواو، وأصله «وحد».

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٣٢١، القاموس المحيط ص ٣٨٢، لسان العرب ٤/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ١/ ٥٠٦، المعتمد ٢/ ٧٤، العدة ٣/ ٨٣٩، إحكام الفصول ١/ ٣٢٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٣٥، المحصول ٤/ ٢١٧، كشف الأسرار ٢/ ٦٥٤، إرشاد الفحول ١/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: المعتمد ٢/ ٧٤، المحصول ٤/ ٢٢٢، وقد ذكر الرازي ثلاثة تعريفات مقاربة لهذا التعريف ثم وصفها «بالردية» وناقشها مضعفاً لها، ثم قال: «إن كان المراد من الخبر – هو الحكم الذهني فلا شك أن تصوره – في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل. وإن كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية – فالإشكال غير وارد؛ لأن مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور يكون أيضاً – بديهي التصور». وينظر: المحصول ٤/ ٢٢٢.

وكما يقال: خبر الواحد، يقال: أخبار الآحاد^(١).

«وإنما قيل للخبر: آحاد؛ لأنه رواية الآحاد.

فهو إما من باب حذف المضاف، أو من باب تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأن الرواية أثر الراوي»^(٢).

أما في الاصطلاح: فقد عرف الرازي خبر الواحد، بأنه: «الخبر الذي لا يفيد العلم، واليقين»^(٣).

فاسم «الآحاد» لا يقتصر على ما يرويه الواحد، كما هو حقيقة فيه بل يقصد به ما لا يفيد العلم مع جواز الصدق، وإن كان من عدد، ولو أفاد خبر الواحد العلم بانضمام قرائن إليه، أو بالمعجزة - فليس منه اصطلاحاً، فاصطلاحهم على خلاف اللغة طرداً وعكساً^(٤).

وقيل في تعريفه: ما كان من الأخبار غير منتهٍ إلى حد التواتر.

قال الغزالي في توضيح المقصود بخبر الآحاد: «اعلم أنا نريد بخبر الواحد - في هذا المقام - ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً، فهو خبر الواحد»^(٥).

وقال الطوفي: «هو: ما فقدت فيه شروط التواتر، بأن كان إخباراً عن غير محسوس، أو رواية ممن يجوز الكذب عليه عادة، لكونه واحداً في الحقيقة، أو جماعة لا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، أو كانوا ممن يستحيل منهم الكذب عادة. لكن في بعض طبقاته دون

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٤٧، القاموس المحيط ص ٢٦٤.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢ / ١٠٣.

(٣) المعالم مع شرحه ٢ / ١٦٧. وينظر: موسوعة مصطلحات الرازي ص ٢٩٨.

(٤) ينظر: شرح المعالم ٢ / ١٦٧.

(٥) المستصفي ١ / ٢٧٢.

بعض»^(١).

ثانياً: أقوال العلماء في ثبوت العمل بخبر الواحد:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ثبوت العمل بخبر الواحد، وهذا مذهب جمهور الأصوليين^(٢).

قال الرازي: «مذهب الجمهور: أن العمل به واجب»^(٣).

القول الثاني: لا يثبت العمل بخبر الواحد، ونُسب هذا القول للقاشاني^(٤)، وأكثر

القدرية^(٥).

-
- (١) شرح مختصر الروضة ١٠٣/٢. وينظر: التخبير شرح التحرير ٤/ ١٨٠٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٥.
- (٢) ينظر: أصول الجصاص ١/ ٥٤١، العدة ٣/ ٨٥٩، إحكام الفصول ١/ ٣٤٠، أصول السرخسي ١/ ٣٣٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٦٣، التنقيحات ص ٢٣٢، المحصول ٤/ ٣٥٤، روضة الناظر ١/ ٣٧٠، الإحكام للآمدي ١/ ٢٧٧، منتهى السؤل ص ٨٢، نهاية الوصول ٧/ ٢٨١٤، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٦، نهاية السؤل ٢/ ٦٨٣، الردود ١/ ٦٤٨.
- (٣) المعالم مع شرحه ٢/ ١٧٤.
- (٤) هو: أبو بكر محمد بن إسحاق القاشاني الظاهري، تتلمذ على داوود وخالفه في بعض المسائل، ويقال إنه انتقل لمذهب الشافعي. وله كتاب: «إثبات القياس». ينظر: طبقات الشيرازي ص ١٧٦، الفهرست ص ٣٠٠.
- (٥) القدرية لقب من ألقاب المعتزلة، نسبة للقدر، وسموا قدرية: لأنهم يقولون أن العبد قادر على خلق أفعاله: خيرها، وشرحها، فيستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، وهم فرقتان: فرقة تنكر العلم الإلهي بالأشياء قبل وجودها، وتزعم أن الله ليس له صنيع فيها، ولم يتقدم علمه بها. وفرقة تقر بالعلم الإلهي، ويقولون: إن أفعال العباد مقدورة لهم، وواقعة منهم على جهة الاستقلال. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٣.
- وينظر: نسبة القول: المعتمد ٢/ ٩٨، المحصول ٤/ ٣٥٤، روضة الناظر ١/ ٣٧٠، الفائق ٣/ ٣٩٨.

ثالثاً: استدلال الرازي – بالقرآن الكريم – على مسألة: (حجية خبر الواحد).

استدل الرازي – رحمه الله – بدليل واحد على حجية خبر الواحد.

وجاء استدلاله في قوله – تعالى –: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾^(١).

قال الرازي: «تمسك أصحابنا في أن خبر الواحد حجة... قالوا: علل الأمر بالتوقف بكونه فاسقاً، ولو كان خبر الواحد العدل لا يقبل، لما كان للترتيب على الفاسق فائدة، وهو من باب التمسك بالمفهوم»^(٢).

قلتُ: هكذا أوجز الرازي تبين وجه الاستدلال، وقد بين الرازي في المعالم وجه الدلالة بشيء من التفصيل فقال: «أمر بالتبين بعد وصفه بكونه فاسقاً وكونه فاسقاً يناسب ألا يقبل خبره، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب – مشعر بالعلية؛ فهذا يقتضي أن كونه فاسقاً علة لعدم قبول خبره.

إذا ثبت هذا، فنقول: خبر الواحد لو لم يجز قبوله، لم يبق لكونه فاسقاً أثر في الدفع؛ لكننا بينا أن النص يدل على ذلك التأثير، فوجب أن يكون خبر الواحد مقبولاً في الجملة»^(٣).

قلتُ: يلاحظ هنا: أن التمسك بالآية في حجية خبر الواحد قائم على التمسك بدلالة مفهوم المخالفة – كما بينه الرازي.

(١) من الآية (٦) من سورة الحجرات.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٨/١٠٣، ١٠٤.

(٣) المعالم مع شرحه ٢/٢٠٠، ٢٠١. وينظر الاستدلال بالآية: الحرر الوجيز ٥/١٤٧، تفسير البيضاوي

٥/٢١٤، تفسير النسفي ٤/١٦٣، التسهيل لعلوم التنزيل ٤/٥٩، تفسير البحر المحيط ٨/١٠٩، تفسير أبي

السعود ٨/١١٨، روح المعاني ٢٦/١٤٦.

قال ابن التلمساني^(١): «تقييده بالفسق يدل على الانتفاء؛ عملاً بمفهوم الشرط وهذه الحجة قد اعتمدوا فيها على دلالة الإيماء على التعليل، ووجوب اتحاد العلة الشرعية، ووجوب عكسها أو دليل الخطاب»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾^(٣) من أصحاب الكتب العشرة على حجة خبر الواحد: أبو يعلى^(٤)، والسرخسي^(٥)، والقرافي^(٦)، والطوفي^(٧)، وبه استدل الرازي في المحصول^(٨).
وقد جاءت استدلالاتهم مقارنة لما ذكره الرازي.

فقال أبو يعلى: «دل على أن العدل إذا جاء نبأ، لا نتبين ولا نثبت فيه من طريق دليل الخطاب، فلو كانا سواء لم يكن لتخصيصه بالفاسق بالثبوت معنى»^(٩).

(١) هو: عبدالله بن محمد بن علي، شرف الدين، أبو محمد الفهري المصري، ولد سنة ٥٦٧هـ، كان إماماً عالماً بالفقه وأصوله، وله مؤلفات منها: «شرح التنبيه» و«شرح المعالم» و«إرشاد السالك». وتوفي سنة ٦٥٨هـ، وقيل سنة ٦٤٤هـ. ينظر: طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ١٠٧/٢، كشف الظنون ١٧٢٧/٢.

(٢) شرح المعالم ٢/٢٠٠.

(٣) من الآية (٦) من سورة الحجرات.

(٤) العدة ٣/٨٦٣.

(٥) أصول السرخسي ١/٣٤١.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٨.

(٧) الإشارات الإلهية ٣/٢٦٤، وقال الطوفي: «أمر بالتبين، والثبت عند خبر الفاسق. ومفهومه أنه عند غيره لا يجب ذلك بل يقبل».

(٨) المحصول ٤/٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦. وقد أطال الرازي في تبين وجه الاستدلال بالآية. وينظر: شرح المعالم ١٩٩/٢، وقد جعل الرازي هذه الآية المعتمد في إثبات أن خبر الواحد حجة.

(٩) العدة ٣/٨٦٣.

وقال السرخسي بعد ذكره للآية: «ضد الجهالة: العلم، وضد الفسق: العدالة، ففي هذا بيان أن العلم لا يقع بخبر الفاسق، وأنه يثبت بخبر العدل»^(١).
وقال القرافي بعد استدلاله بالآية: «جعل - تعالى - الموجب للتيين كونه فاسقاً، فعند عدم الفسق يجب العمل وهو المطلوب»^(٢).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف بعض الأصوليين في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣)، على حجية خبر الواحد، وهؤلاء انقسموا إلى فريقين.
فمنهم من لم ير الاستدلال بالآية مطلقاً.
ومنهم من استدل بها بالإضافة إلى دليل آخر.
فمن الفريق الأول: الجصاص^(٤)، والآمدي^(٥).
وموقف الجصاص ينسجم مع موقفه من دليل الخطاب، وقد ذكر بعد إيراده للآية والاستدلال بها^(٦) - كما قرره الرازي - أن هذا الضرب من الاستدلال لا يجوز الاشتغال به، وقد - تبين - فساد^(٧).
وكذلك موقف الآمدي، فقد رأى بأن الاستدلال بالآية غير خارج عن مفهوم

(١) أصول السرخسي ١ / ٣٤١.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٨.

(٣) من الآية (٦) من سورة الحجرات.

(٤) أصول الجصاص ١ / ٥٤٥.

(٥) الإحكام ١ / ٢٩٣.

(٦) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٥٤٥.

(٧) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٥٤٥.

المخالفة، وهو ليس بحجة عنده^(١).

أما الفريق الثاني، ومنهم ابن حزم^(٢)، فقد رأى بأنه لو لم تكن إلا هذه الآية وحدها، لما كان فيها ما يدل على قبول خبر العدل، ولا على المنع من قبوله، وغاية ما في الآية المنع من قبول خبر الفاسق فقط^(٣).

وإنما يستدل بالآية إضافة إلى قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾^(٤). فإذا أضيفت إليها، صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل دون الفاسق^(٥).

تقويم الاستدلال:

تقدم معنا في بيان من خالف الرازي أو وافقه في الاستدلال بهذه الآية – أن علماء الأصول اختلفوا في الاستدلال بقوله – تعالى – ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٦) على حجية خبر الواحد، ولتقويم الاستدلال بالآية، يحسن عرض بعض الإيرادات والمناقشات التي أوردت على الاستدلال.

فمن هذه الإيرادات ما يلي:

الإيراد الأول: أن الاستدلال بالآية قائم على مفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة ليس

(١) ينظر: الإحكام ١/ ٢٩٣.

(٢) الإحكام ١/ ١٠٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) من الآية (١٢٢) من سورة التوبة.

(٥) ينظر الإحكام ١/ ١٠٩.

(٦) من الآية (٦) من سورة الحجرات.

بحجة^(١).

وأجيب عنه: بأنه مفهوم المخالفة حجة، ويدل على هذا الأدلة على حجته.

الإيراد الثاني: أن مفهوم المخالفة، وإن كان حجة، لكنه حجة ظنية فلا يصح الاستدلال به في باب الأصول^(٢).

وأجيب عنه: بأن المسألة ظنية على رأي بعض الأصوليين، وبهذا يسقط السؤال بالكلية^(٣).

وإن قيل: بأنها علمية، فيجاب عنه: بأن المطلوب إفادة القطع من مجموع الأدلة الظنية، لا القطع بكل واحد منها، ولا امتناع في ذلك^(٤).

الإيراد الثالث: أن الاستدلال بالآية قائم على أن عدم القبول معلل بكون الراوي فاسقاً، لكن قوله - تعالى -: ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ﴾^(٥)، يدل على أنه معلل بعدم إفادته للعلم؛ إذ الجهالة هنا: عبارة عن عدم القطع بالشيء، لا القطع بالشيء مع أنه ليس كذلك، فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال: أن تصيبوا قوماً بجهالة، بل إنما يفيد النوع الأول، وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك، فوجب أن لا يقبل^(٦).

وأجيب عنه: بأن الظن كثيراً ما يطلق على العلم، والعلم على الظن.

(١) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٥٤٥، الإحكام للآمدي ١ / ٢٩٣، المحرر الوجيز ٥ / ١٤٧.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ١ / ٢٩٣.

(٣) ينظر نهاية الوصول ٧ / ٢٨٢٧.

(٤) المرجع السابق ٧ / ٢٨٢٧.

(٥) من الآية (٦) من سورة الحجرات.

(٦) ينظر: نهاية الوصول ٧ / ٢٨٢٨.

كما قال - تعالى - : ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ﴾^(١)، أي: علموا.

وقال: ﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ﴾^(٢).

وقال: ﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ﴾^(٣).

وقال: ﴿ فَإِنِ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾^(٤)، أي: ظنتموهن.

فالجهالة، والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين، فالمعنى من الجهالة هنا: ضد العلم، الذي بمعنى الظن، فيكون عبارة عن عدم الظن، فالعمل بخبر الفاسق عمل بجهالة؛ لأنه ليس فيه علم، أي: ظن.

أما العلم بخبر الواحد العدل فليس عملاً بجهالة، ضرورة أنه يفيد الظن فليس فيه جهالة بمعنى عدم الظن^(٥).

الإيراد الرابع: أنه ليس في الآية ما يدل على قبول خبر العدل، ولا على المنع من قبوله، بل إنما منع فيها من قبول خبر الفاسق فقط^(٦).

وأجيب عنه: أنه لو وجب في خبر الواحد أن لا يقبل - لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللاً بكونه فاسقاً، لكنه معلل به: فلم يجب في خبر الواحد أن لا يقبل، فإذا لم يجب أن لا يقبل: جاز قبوله^(٧).

(١) من الآية (٤٦) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (١٧١) من سورة الأعراف.

(٣) من الآية (٢٢) من سورة يونس.

(٤) من الآية (١٠) من سورة الممتحنة.

(٥) ينظر: نهاية الوصول ٧ / ٢٨٢٨.

(٦) ينظر: الإحكام لابن حزم ١ / ١٠٨.

(٧) ينظر: المحصول ٤ / ٣٦٤.

وبيان الملازمة:

أن كون الراوي الواحد واحداً - أمر لازم لشخصه المعين: يمنع خلوه عنه - عقلاً^(١).
 وأما كونه «فاسقاً» فهو وصف عرضي يطرأ ويزول؛ وإذا اجتمع في المحل وصفان -
 أحدهما لازم، والآخر عرضي مفارق، وكان كل واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم: كان
 الحكم لا محالة مضافاً إلى اللازم؛ لأنه كان حاصلًا قبل حصول المفارق، وموجباً لذلك
 الحكم، وحين جاء المفارق: كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم، وتحصيل الحاصل
 محال: فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق^(٢).
 وبعد هذا البيان يترجح لدي أن الاستدلال بهذه الآية قوي عند من يرى أن مفهوم
 المخالفة حجة، وبالإمكان الاستدلال بها لوحدها، وأما من لا يرى حجية مفهوم المخالفة
 فلا يمكن أن يستدل بالآية إلا إذا ضم إليها قوله - تعالى - : ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
 رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، فالنافر للتفقه في الدين لا يخلو من أن يكون عدلاً، أو فاسقاً، ولا سبيل
 إلى قسم ثالث، فإن كان فاسقاً فقد أمرنا بالتبين في أمره وخبره من غير جهته، فأوجب
 ذلك سقوط قبوله، فلم يبق إلا العدل، فكان هو المأمور بقبول نذارته^(٤)، «والاستدلال
 بمجموع الآيتين على ما قرره ابن حزم قوي على الرغم من خفائه»^(٥).

(١) ينظر: المحصول ٤ / ٣٦٤.

(٢) ينظر: المحصول ٤ / ٣٦٤، نهاية الوصول ٧ / ٢٨٢٧.

(٣) من الآية (١٢٢) من سورة التوبة.

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم ١ / ١٠٩.

(٥) استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة ص ٥٨. وينظر: خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجته ٢ / ٧١.

المطلب الرابع: الأصل في المسلم العدالة

أولاً: التعريف بالمسألة:

العدل في اللغة: عبارة عن المتوسط في الأمور، وهو ضد الجور وما قام في النفوس أنه مستقيم، ومنه قوله - تعالى - : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾^(١). أي: عدلاً، فالوسط والعدل بمعنى واحد^(٢).

وقد يطلق في اللغة ويراد به: المصدر المقابل للجور، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له، وترك ما لا يجب، والجور في مقابلته^(٣).

وقد يطلق في اللغة ويراد به: ما كان من الأفعال الحسنة يتعدى الفاعل إلى غيره؛ ومنه يقال للملك المحسن إلى رعيته: عادل^(٤).

واختلفت عبارات الأصوليين في توضيح المقصود بالعدالة وإن كان المؤدى واحداً، ومن أحسن ما عرفت به العدالة: قولهم: «العدالة هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً - حتى تحصل ثقة النفس بصدقه».

قالوا: ويعتبر فيها اجتناب الكبائر والمحظورات، ولو احقها، وعن ما يقدر في المروءة.

والضابط في العدالة: الصلاح في الدين والابتعاد عن ما يخل بالأخلاق، فالمعتبر هو ظهور إماراة الصدق، أو عدم ظهور إماراة الكذب^(٥).

(١) من الآية (١٤٣) من سورة البقرة.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٧١٨، لسان العرب ١١ / ١٤٩، القاموس المحيط ص ١٠٣٠.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (٢).

(٥) ينظر: تقويم الأدلة ص ١٨٦، المحصول ٤ / ٣٩٨، الإحكام للآمدي ١ / ٣٠٨، التحصيل ٢ / ١٣٢، نهاية السؤل

وتعرف عدالة الشخص بأمور:

أحدهما: المعاملة والمخالطة المطلعة في العادة على خبايا النفوس ودسائسها.

الثاني: التزكية، وهو ثناء من ثبتت عدالته عليه، وشهادته له بالعدالة^(١).

والأصوليون يبحثون مسائل العدالة حين يتطرقون إلى مسألة شروط الراوي لخبر الأحاد، فيذكرون شروط، الإسلام، والتكليف، العدالة، والضبط^(٢).

وبناء على ذلك يبحثون مسألة خبر مجهول الحال في الرواية لأنها مسألة متعلقة بشرط العدالة، ومتفرعة عنه.

فمن جهلت عدالته هل تقبل روايته أم لا.

ولهذا اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن خبر مجهول الحال مقبول.

القول الثاني: أن خبر مجهول الحال مردود^(٣).

وكان مأخذ الخلاف في المسألة هو: أن شرط قبول الرواية هل هو العلم بالعدالة، أو عدم العلم بالفسق.

فإن قيل: شرط القبول العلم بعدالة الراوي، لم تقبل رواية المجهول، لأن عدالته غير معلومة.

٢/ ٦٩٤، شرح مختصر الروضة ٢/ ١٤٣، كشف الأسرار ٢/ ٧٤٠، التحبير ٤/ ١٨٥٨، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٨٣، فواتح الرحموت ٢/ ١٧٦.

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٤٢، ١٤٣.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٤٢، ١٤٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

وإن قلنا: شرط القبول عدم العلم بالفسق. قبلت رواية المجهول لعدم العلم بفسقه^(١).
قال الغزالي بعد تبينه لمعنى العدالة، وما تتحقق به: «يتفرع عن هذا الشرط مسألتان:
مسألة: خبر مجهول الحال في العدالة: قال بعض أهل العراق: العدالة عبارة عن إظهار
الإسلام فقط، مع سلامته عن فسق ظاهر، فكل مسلم مجهول عنده: عدل، وعندنا: لا
تعرف عدالته إلا بنجرة باطنة، والبحث عن سيرته، وسريته»^(٢).
فأبو حنيفة يذهب إلى أن الأصل في المسلم العدالة، وبناءً على هذا قبل رواية مجهول
الحال؛ لأن الأصل أنه عدل^(٣) (٤).

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢ / ١٤٢، ١٤٣.

(٢) المستصفي ١ / ٢٩٤. وينظر: نهاية الوصول ٧ / ٢٨٨٦.

(٣) ينظر: تقويم الأدلة ص ١٨٦، كشف الأسرار ٢ / ٧٤٧.

(٤) ولهذا السبب أوردت هذه المسألة لعلاقتها بهذا المبحث المهم من علم أصول الفقه.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (الأصل في المسلم العدالة).

استدل الرازي - رحمه الله - على أن الأصل في المسلم العدالة بدليل واحد. وجاء استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا﴾^(١).

أوجز الرازي - رحمه الله - في تبين وجه الاستدلال بالآية، فقال بعد إيراد الآية: «.. وهو يدل على قول أبي حنيفة - رحمه الله - في أن المسلمين عدول، ما لم يظهر منهم ريبة؛ لأننا مأمورون بحسن الظن»^(٢).

قلت: ومما يبين بشكل أوضح وجه الاستدلال بالآية، ما ذكره الجصاص في تفسيره للآية - حيث قال -: «أمر المؤمنين بأن يظنوا خيراً بمن كان ظاهرة العدالة، وبراءة الساحة، وأن لا يقضوا عليهم بالظن...»

وهذا يدل على صحة قول أبي حنيفة، في أن المسلمين عدول ما لم تظهر منهم ريبة؛ لأننا إذا كنا مأمورين بحسن الظن بالمسلمين، وتكذيب من قذفهم على جهة الظن والتخمين بما يسقط العدالة، فقد أمرنا بموالاتهم والحكم لهم بالعدالة بظاهر حالهم، وذلك يوجب التزكية، وقبول الشهادة»^(٣).

قلت بهذا الاستدلال: قبل الأحناف خير مجهول الحال في العدالة في الصدر الأول^(٤).

(١) من الآية (١٢) من سورة النور.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣ / ١٥٥. وينظر: الكشاف ٣ / ٢٢٢، تفسير القرطبي ١٦ / ٣٣٢.

(٣) ينظر: أحكام القرآن ٥ / ١٦١، تفسير ابن كثير ٣ / ٢٧٤.

(٤) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ / ٧٤٣.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه :

لم أجد من استدل بقوله - تعالى - ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا﴾^(١) من أصحاب الكتب العشرة على أن الأصل في المسلم العدالة، في معرض الوفاق أو الاختلاف مع ما ذكره الرازي.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية على أن الأصل في المسلم العدالة قوي، ولا إشكال فيه، غير أن الإشكال هو قبول رواية مجهول الحال بناءً على هذا الدليل، فمرتبة الرواية كبيرة وأمرها عظيم، ولذلك ذكر بعض أهل العلم أن أبا حنيفة إنما عنى أهل الصدر الأول، لما كان الناس على الصدق والأمانة، وأما بعد ذلك فلا يقبل خبر مجهول الحال في العدالة بناءً على أن الأصل في المسلم العدالة.

قال البخاري^(٢): «خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول، لغلبة العدالة منهم، وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق»^(٣).

(١) من الآية (١٢) من سورة النور.

(٢) هو: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري، عالم أصولي حنفي له كتاب: «كشف الأسرار على أصول البزدوي» توفي سنة ٧٣٠هـ. ينظر: طبقات الحنفية ١/٣١٧.

(٣) كشف الأسرار ٢/٧٤٧. وينظر: المحصول ٤/٤٠٢، الإحكام للآمدي ١/٣١٢، شرح مختصر الروضة ٢/١٥٤، فواتح الرحموت ٢/١٨١.

المبحث الثاني: الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع

وفيه تمهيد، ومبحث واحد:

التمهيد: تعريف الإجماع.

المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع.

المبحث الثاني:

الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع

أولاً: التمهيد: تعريف الإجماع.

الإجماع لغة: مصدر أجمع يجمع إجماعاً.

ومادة الجيم، والميم، والعين، أصل واحد، يدل على تضام الشيء^(١).

والإجماع في اللغة، يطلق على أمرين:

١ - العزم على الشيء، يقال: أجمعتُ الأمر، أي: عزمت عليه.

ومن قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾^(٢)، أي: اعزموا.

وهو يتعدى بنفسه، كما يتعدى بالحرف.

فتقول: أجمع الأمر، وأجمع على كذا، وتعديته بنفسه أفصح^(٣).

وإنما كان العزم إجماعاً؛ لأن العازم يكون همه متفرقاً، ثم يجمع أمره على شيء

واحد^(٤).

قال صاحب لسان العرب: «الإجماع: أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً، فإذا جمعته جميعاً،

بقي جميعاً، ولم يكد يتفرق، كالرأي المعزوم عليه المضي، وجمع أمره وأجمعه، وأجمع عليه:

عزم عليه، وجمع نفسه له، ويقال - أيضاً - اجمع أمرك، ولا تدعه منتشرأ^(٥).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٠٧.

(٢) من الآية (٧١) من سورة يونس.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٤ / ٤٣٦.

(٤) ينظر: لسان العرب ٨ / ٥٧.

(٥) ينظر: لسان العرب ٨ / ٥٧، ٥٨، القاموس المحيط ص ٧١٠.

٢ - الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا.

أي: اتفقوا.

ومنه قوله - تعالى - : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾^(١). أي: اتفقوا مع

شركائكم.

وجاء في القاموس: «والإجماع: الاتفاق»^(٢).

يقال: أجمع إذا صار ذا جمع، كما يقال: ألبن، وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر^(٣).

ويذهب الأصوليون عدة مذاهب في تحديد مفهوم الإجماع^(٤)، وهذه الاتجاهات مبنية

على أمرين:

الأول: تحديد الذين يعتبر إجماعهم.

الثاني: تحديد طبيعة المسائل التي تعتبر في الإجماع.

ولعل الأقرب من التعريفات في نظري، أن يقال في تعريف الإجماع: هو: اتفاق

المجتهدين في عصر على أمر ديني بعد النبي ﷺ^(٥).

(١) من الآية (٧١) من سورة يونس.

(٢) القاموس المحيط ص ٧١٠.

(٣) ينظر: التحصيل من المحصول ٣٧ / ٢. وينظر: المحصول ٢٠ / ٤.

(٤) ينظر: المعتمد ٣ / ٢، الإحكام لابن حزم ١ / ٥٤٠، العدة ٤ / ١٠٥٧، إحكام الفصول ١ / ٤٤١، قواطع الأدلة

ص ٥٣، أصول السرخسي ١ / ٣٠٦، المستصفي ١ / ٣٢٥، المحصول ٤ / ٣٦، روضة الناظر ٢ / ٤٣٩،

الإحكام للآمدي ١ / ١٦٧، التحصيل من المحصول ٢ / ٣٧، نهاية الوصول ٦ / ٢٤٢٢، الفائق ٢ / ٢١٤، شرح

تنقيح الفصول ص ٣٢٢، نهاية السؤل ٢ / ٧٣٦، شرح مختصر الروضة ٣ / ٥، الردود ١ / ٥١٦، البحر المحيط

٤ / ٤٣٦، التحبير ٤ / ١٥٢٢، شرح الكوكب ٢ / ٢١١.

(٥) ينظر: المحصول ٤ / ٢٠، روضة الناظر ٢ / ٤٣٩، شرح مختصر الروضة ٣ / ٦، التحبير شرح التحرير ٤ /

١٥٢٢، شرح الكوكب المنير ٢ / ٢١١.

والمراد بالاتفاق: اتحاد الاعتقاد، أي: اعتقاد المجتهدين، واحتراز بالاتفاق عن الاختلاف، فلا إجماع مع الاختلاف^(١).

وقولنا: «المجتهدين»، احتراز بقيد الاجتهاد عن غير المجتهد، فلا يكون اتفاق غير المجتهد من العوام، ونحوهم معتبراً في الإجماع، وكذا من لم يكمل شروط الاجتهاد، من أصولي، وفروعِي، ونحوي.

ولا تقدر مخالفة أمثال هؤلاء في الإجماع^(٢).

وقيد: «العصر»: يشمل أي عصر كان، واحتراز به عن قول من قال: إن الإجماع مخصوص بالصحابة^(٣).

وقولنا: «على أمر ديني»، أي: يتعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً؛ واحتراز بهذا القيد من اتفاق مجتهدي الأمة على أمر دنيوي، كالمصلحة في إقامة متجر، أو حرفية، أو على أمر ديني، لكنه لا يتعلق بالدين لذاته، بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية، أو اللغة، أو الحساب ونحوه، فإن ذلك ليس إجماعاً شرعياً، أو اصطلاحياً، وإن كان إجماعاً شرعياً في الحقيقة، لتعلقه بالشرع وإن كان بواسطة^(٤).

وللإجماع تعريفات أخرى، فقليل في تعريفه:

(١) ينظر: المحصول ٤ / ٢٠، روضة الناظر ٢ / ٤٣٩، شرح مختصر الروضة ٣ / ٦، التحبير شرح التحرير ٤ / ١٥٢٢، شرح الكوكب المنير ٢ / ٢١١.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٤) ينظر: المستصفي ١ / ٣٢٥، روضة الناظر ٢ / ٤٣٩، الإحكام للآمدي ١ / ١٦٧، نهاية الوصول ٦ / ٢٤٢٢، شرح مختصر الروضة ٣ / ٦، التحبير شرح التحرير ٤ / ١٥٢٢، ١٥٢٣، شرح الكوكب المنير ٢ / ٢١١، في مصطلح الإجماع الأصولي، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢١، ص ٦٠.

عبارة عن من تثبت الحجة بقوله^(١)، وقيل:

استفاضة القول وانتشاره في الجماعة الذين ينسب إليهم^(٢).

وعرفه الغزالي، بقوله: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»^(٣).

إلى غير هذا من التعريفات الكثيرة، التي تزيد أو تنقص في قيود التعريف، حسب ما يراه المعرف^(٤).

وعند النظر في المعاني اللغوية للإجماع نجد أن المعنى الثاني للإجماع - وهو: الاتفاق - هو المناسب للمعنى الاصطلاحي.

فالإجماع الشرعي لا بد فيه من الاتفاق، ولا يصح إلا من جماعة.

قال أبو يعلى: «وسمي إجماعاً؛ لاجتماع الأقوال المتفرقة، والآراء المختلفة»^(٥).

أما المعنى الأول للإجماع، فيصح حصوله من الواحد.

قال الآمدي - بعد إيراده لهذا المعنى: «وعلى هذا فيصح إطلاق اسم الإجماع على

عزم الواحد»^(٦)، ولا شك أن هذا منتفٍ في الإجماع الشرعي، إذ لا بد فيه من اتفاق الجميع.

(١) ينظر: العدة ٤ / ١٠٥٧.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة ص ٥٣.

(٣) ينظر: المستصفي ١ / ٣٢٥.

(٤) ينظر: العدة ٤ / ١٠٥٧.

(٥) العدة ٤ / ١٠٥٧.

(٦) الأحكام ١ / ١٦٧.

ثانياً: أقوال العلماء في حجية الإجماع:

معنى حجية الإجماع: أنه يجب على كل مكلف الأخذ به، والعمل بموجبه، واعتقاد أن الحكم المجمع عليه، حق لا يجوز مخالفته، ولا إعادة للاجتهد في مستنده^(١).

وقد اختلف في حجية الإجماع على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإجماع حجة شرعية واجبة الاتباع:

وهذا مذهب جمهور العلماء المعتد بأقوالهم^(٢).

المذهب الثاني: أن الإجماع ليس بحجة مطلقاً:

وهو مذهب النظم^(٣)، وبعض الشيعة والخوارج^(٤).

والقول في نسبة هذا القول للنظم كثيرة في كتب الأصول، ويتبين مما نقل عنه عدة أمور:

الأمر الأول: تجويزه أن يتفق جميع المسلمين على الخطأ. وهذا قاذح في حجية الإجماع.

- (١) ينظر: الإجماع عند الأصوليين ص ٢٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٤.
- (٢) ينظر: أصول الجصاص ٢/ ١١٨، المعتمد ٣/ ٢، تقويم الأدلة ص ٢٣، العدة ٤/ ١٠٥٨، إحكام الفصول ١/ ٤٤١، الإشارة ص ٣٩٦، قواطع الأدلة ص ٥٣، أصول السرخسي ١/ ٣٠٥، المستصفى ١/ ٣٢٧، المنحول ص ٣٩٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٦٧، التنقيحات في أصول الفقه ص ٢٥٣، المحصول ٤/ ٣٥، روضة الناظر ٢/ ٤٤١، الإحكام للآمدي ١/ ١٧٠، نهاية الوصول ٦/ ٢٤٣٥، الفائق ٣/ ٢١٦، التحصيل ٢/ ٣٩، نهاية السؤل ٢/ ٧٤١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٧، الردود ١/ ٥١٧، التحجير ٤/ ١٥٣٠، شرح الكوكب ٢/ ٢١٤.
- (٣) هو: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق، الملقب بالنظم، معتزلي مشهور، وإليه تنسب فرقة النظمية من المعتزلة، كان أديباً متكلماً، وله آراء خاصة انفرد بها، من شيوخه: الخليل بن أحمد، وأبو الهذيل العلاف، ومن تلاميذه: الجاحظ، وله مؤلفات، منها: «النكت»، أنكر فيه الإجماع، وطعن في الصحابة، وكانت ولادته سنة (١١٨٥هـ)، وتوفي سنة ٢٢١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١، الوافي بالوفيات ٦/ ١٢.
- (٤) ينظر نسبة القول: المعتمد ٢/ ٤، التبصرة ١/ ٣٤٩، اللمع ١/ ٨٧، البرهان ١/ ٤٣٤، المحصول ٤/ ٣٥، الإحكام للآمدي ١/ ١٧٠، إضافة إلى ما تقدم من مراجع للقول الأول.

الأمر الثاني: أن الإجماع لا ينعقد إلا عن نص.

الأمر الثالث: أنه لا يمكن تصور انعقاد الإجماع مع كثرة الناس، وتفرقهم في البلدان، فكيف يكون حجة مع عدم تصور انعقاده.

ولذلك أشار بعض الأصوليين إلى حقيقة قول النظام، ومقصده من إنكار الإجماع.

فقال ابن السبكي: «وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة»^(١).

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (حجية الإجماع).

استدلال الرازي - بالقرآن الكريم - على حجية الإجماع جاء في موضعين على النحو

التالي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا

بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ﴾^(٢).

في استدلال الرازي بالآية، بين أولاً أن الأمة عبارة عن القرن والجماعة^(٣).

ثم قال: «كل جمع وقرن يحصل في الدنيا، فلا بد وأن يحصل فيهم واحد يكون شهيداً

عليهم.

أما الشهيد على الذين كانوا في عصر الرسول ﷺ فهو الرسول، بدليل قوله - تعالى -:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ

(١) الإبهاج ٢/ ٣٥٣. وينظر: آراء المعتزلة الأصولية ص ٣٦٠.

(٢) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/ ٧٩.

شَهِيداً»^(١)، وثبت - أيضاً - أنه لا بد في كل زمان بعد زمن الرسول من الشهيد.

فحصل من هذا أن عصراً من الأعصار لا يخلو من شهيد على الناس، وذلك الشهيد لا بد وأن يكون غير جائز الخطأ، وإلا لافتقر إلى شهيد آخر، ويمتد ذلك إلى غير النهاية، وذلك باطل، فثبت أنه لا بد في كل عصر من أقوام تقوم الحجة بقولهم، وذلك يقتضي أن يكون إجماع الأمة حجة»^(٢).

قلت: فاستدلال الرازي قائم على أن الشهادة ليست خاصة بالرسول ﷺ بل هي حاصلة في كل عصر، ولا يمكن أن يخلو العصر من شهيد، والشهيد لا بد وأن يكون معصوماً من الخطأ، وإلا لاحتاج إلى شهيد آخر، وذلك باطل، ثم خلص من هذه المقدمة إلى أن الإجماع حجة.

وقد ذكر القرطبي في تفسيره أقوال العلماء في المقصود بالآية، وأنهم العلماء الذين حفظ الله بهم شرائع أنبيائه، ثم قال: «فهؤلاء ومن كان مثلهم حجة على أهل زمانهم، وشهيد عليهم»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد عند من التزمت ذكرهم من أصحاب الكتب العشرة من استدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾^(٤) على حجية الإجماع.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف السرخسي الرازي في الاستدلال بالآية على حجية الإجماع فيما يظهر لي من قوله.

(١) من الآية (١٤٣) من سورة البقرة.

(٢) مفاتيح الغيب ٨٠/٢٠.

(٣) تفسير القرطبي ١٠/١٦٤.

(٤) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

فالسرخسي استدل بقوله - تعالى - : ﴿ وَيَكُونَنَّ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾^(١)،^(٢) على حجية الإجماع، وأن الآية في حكم الدنيا، وليست في حكم الآخرة، ثم ذكر أن آية: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ﴾^(٣)، يقصد بها الشهادة في الآخرة^(٤)، وحمل الآية على هذا يبطل الاستدلال بها كما قرره الرازي.

تقويم الاستدلال:

ذكر الرازي بعد استدلاله بقوله - تعالى - : ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ﴾^(٥) على حجية الإجماع بعض الإيرادات التي يمكن أن تضعف الاستدلال بالآية، وجاءت الإيرادات، كما يلي:

الإيراد الأول: أن المراد بالآية، أن كل نبي شاهد على أمته^(٦).

وأجاب عنه الرازي، بقوله: «أما حمل هؤلاء الشهداء على الأنبياء فبعيد، وذلك لأن كونهم أنبياء مبعوثين إلى الخلق أمر معلوم بالضرورة فلا فائدة في حمل هذه الآية عليه»^(٧).

الإيراد الثاني: أن المراد بالشهيد: هو أنه - تعالى - ينطق عشرة من أعضاء الإنسان حتى أنها تشهد عليه، وهي: الأذنان، والعينان، والرجلان، واليدين، والجلد، واللسان^(٨). ويدل على هذا: أنه قال في صفة الشهيد: أنه من أنفسهم، وهذه الأعضاء لا شك أنها من أنفسهم^(٩).

(١) من الآية (١٤٣) من سورة البقرة.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ١ / ٣٠٨.

(٣) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٤) ينظر: أصول السرخسي ١ / ٣٠٨.

(٥) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٦) مفاتيح الغيب ٢٠ / ٨٠. وينظر: تفسير الطبري ١٤ / ١٦١، البحر المحيط ٥ / ٥١١.

(٧) مفاتيح الغيب ٢٠ / ٨٠. وينظر: تفسير الطبري ١٤ / ١٦١، البحر المحيط ٥ / ٥١١.

(٨) ينظر: المراجع السابقة.

(٩) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠ / ٨٠، وقد نسب هذا القول لأبي بكر الأصب.

وأجيب عنه من وجوه:

الأول: أنه - تعالى - قال: ﴿ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ ﴾^(١)، أي: على الأمة، فيجب أن يكون غيرهم.

الثاني: أنه قال: ﴿ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ﴾^(٢)، فوجب أن يكون ذلك الشهيد من الأمة، وآحاد الأعضاء لا يصح وصفها بأنها من الأمة^(٣).

وقد أورد على الآية بعض الإيرادات غير ما ذكره الرازي، يحسن ذكرها لتقويم الاستدلال، فمن هذه الإيرادات:

الإيراد الثالث: وهو ما ذكره السرخسي: أن هذه الآية في حكم الآخرة. ويؤيد هذا ما ذكره أهل التفسير في أن الآية إنما هي يوم القيامة^(٤).

ومما يدل على هذا سياق الآيات، فقد جاءت في وصف أحوال القيامة^(٥).

فقال - تعالى -: ﴿ وَيَوْمَ نَبَعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا

هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ﴾^(٦)، إلى قوله: ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ﴾^(٧).

(١) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٢) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠ / ٨٠، وقد نسب الجواين للقاضي عبد الجبار.

(٤) ينظر: أصول السرخسي ١ / ٣٠٨، تفسير القرطبي ١٠ / ١٦٤، وقال القرطبي: «هم الأنبياء شهداء على أممهم يوم القيامة». وينظر - أيضاً - الكشف والبيان ٦ / ٣٦، تفسير القرآن العظيم ٢ / ٥٨٣، الجواهر الحسان ٦ / ٣٦، روح المعاني ١٤ / ٢١٣، أضواء البيان ٢ / ٤٢٦، وقد حمل هؤلاء الشهادة على معنى الشهادة الأخروية.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) الآية (٨٤) من سورة النحل.

(٧) من الآية (٨٨) من سورة النحل.

والعجيب أن الرازي، حمل قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ﴾^(١).
على أنه وصف لحال يوم القيامة، وذكر أن المراد بالشهداء: الأنبياء فقال: «فذكر حال يوم القيامة، فقال: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ﴾^(٢)، وذلك يدل على أن أولئك الشهداء يشهدون عليهم بذلك الإنكار وبذلك الكفر، والمراد بهؤلاء الشهداء الأنبياء، كما قال - تعالى - : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾^(٣).

ففي هذه الآية بين أن المراد «حال يوم القيامة»، والشهداء: هم الأنبياء، ثم بعد ذلك بأربع آيات، فسّر قوله - تعالى - : ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ﴾^(٤).
بأن المقصود الشهادة في الدنيا^(٥)، وهذا دليل على الإجماع، وضعّف القول بأن الشهداء هم الأنبياء، وعلّل ذلك بأن كونهم أنبياء مبعوثين إلى الخلق أمر معلوم بالضرورة، فلا فائدة في حمل الآية عليه^(٦).

وهذا فيما يظهر لي أنه تناقض في الاستدلال لا يمكن دفعه.
وبهذا وما سبق من الإيرادات يتبين لي ضعف الاستدلال بالآية كما قرره الرازي لقوة الاعتراضات الموجهة إلى الدليل. كما أن أكثر المفسرين حمل الآية على يوم القيامة^(٧).

(١) من الآية (٨٤) من سورة النحل.

(٢) من الآية (٨٤) من سورة النحل.

(٣) من الآية (٤١) من سورة النساء.

(٤) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٧٧ / ٢٠، ٨٠ / ٢٠.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٨٠ / ٢٠.

(٧) ينظر: روح المعاني ٢١٣ / ١٤.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(١).

لم يبين الرازي وجه الاستدلال بالآية، بل اكتفى بقوله: «أخذ منه ما يدل على أن الإجماع حجة»^(٢).

وأحال على كلامه في تفسير قوله - تعالى - : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٣).

قلت: وقد أطال - رحمه الله - في الموضوع الثاني الذي أحال إليه في الاستدلال بالآية على كون الإجماع حجة، وما يهمننا في هذا المقام هو استدلاله بقوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٤).

وقد وجّه الرازي الاستدلال بالآية بقوله: «الآية تقتضي كون الأمة مؤدين للشهادة في دار الدنيا، وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخطروا عن شيء، أن يكون قولهم حجة، ولا معنى لقولنا: الإجماع حجة إلا هذا، فثبت أن الآية تدل على أن الإجماع حجة»^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي في التفسير بقوله تعالى: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٦)، على

(١) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٢) مفاتيح الغيب ٦٥/٢٣.

(٣) من الآية (١٤٣) من سورة البقرة.

(٤) من الآية السابقة.

(٥) مفاتيح الغيب ٩٣/٤.

(٦) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

حجية الإجماع.

ووافقه من أصحاب الكتب العشرة: الجصاص^(١)، وأبو يعلى^(٢)، والباحي^(٣)،
والسرخسي^(٤)، والآمدي^(٥).

قال الجصاص: «جعلهم شهداء على من بعدهم، كما جعل الرسول شهيدا عليهم، ولا يستحقون هذه الصفة، إلا وقولهم حجة، وشهادتهم مقبولة... فثبت: أنها إذا قالت قولاً في الشريعة لزم من بعدها، ولم يجز لأحد مخالفتها»^(٦).

وقال السرخسي: «شهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعاً؛ لأنه معصوم عن القول بالباطل، فتبين بهذه المقابلة أن شهادة الأمة في حق الناس بهذه الصفة»^(٧).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد مخالفة للرازي فيما استدل به في الآية السابقة على حجية الإجماع عند أصحاب الكتب العشرة.

تقويم استدلال الرازي بهذه الآية على حجية الإجماع:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾^(٨)، على حجية

الإجماع لم يسلم من المناقشة، وقد أورد عليه الرازي في التفسير ما يلي:

(١) أصول الجصاص ٢/ ١٠٧، ١٠٨، وقد استدل - رحمه الله - بآية البقرة وآية النحل.

(٢) العدة ٤/ ١٠٧٢، واستدل بآية البقرة.

(٣) إحكام الفصول ١/ ٤٥٢، وقد استدل الباحي بآية البقرة.

(٤) أصول السرخسي ١/ ٣٠٨، واستدل السرخسي بآية البقرة.

(٥) الإحكام ١/ ١٨٠، وقد استدل الآمدي بآية البقرة.

(٦) أصول الجصاص ٢/ ١٠٧، ١٠٨.

(٧) أصول السرخسي ١/ ٣٠٨، وقد جاء استدلاله بآية البقرة.

(٨) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

الإيراد الأول: أن الشهادة المذكورة في الآية تحصل في الآخرة^(١).

والقائلون بهذا لهم وجهان في معنى الآية:

الأول: أن هذه الأمة تشهد للأنبياء على أممهم الذين يكذبونهم، فروي أن الأمم يجحدون تبليغ الأنبياء، فيطالب الله - تعالى - الأنبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا، وهو أعلم، فيؤتى بأمة محمد ﷺ فيشهدون فتقول الأمم من أين عرفتم، فيقولون: علمنا ذلك بإخبار الله - تعالى - في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق، فيؤتى بمحمد - عليه الصلاة والسلام - فيسأل عن حال أمته فيزكيهم، ويشهد بعدالتهم^(٢).

الثاني: أن معنى الآية: لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا فيها الحق^(٣).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بما يلي:

أولاً: أن مدار هذه الرواية على أن الأمم يكذبون أنبياءهم، وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون، وهذا باطل^(٤).

ثانياً: أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله - تعالى - على صدق الأنبياء، وإذا كان كذلك فلم يشهد - تعالى - لهم بذلك ابتداءً؟

ثالثاً: أن مثل هذه الأخبار لا تسمى شهادة^(٥).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٢ / ٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٩٢ / ٤. وينظر: تفسير الطبري ٢٠٨ / ١٧، تفسير ابن أبي حاتم ٢٥٠ / ١، روح المعاني ٢١١ / ١٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٢ / ٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٢ / ٤.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٢ / ٤.

وقد ضعف الرازي الجوابين الأخيرين^(١).

وقد أجاب بعض الأصوليين عن القول بأن هذه الشهادة تحصل في الآخرة:

بأن ما جاء في الآية خرج مخرج المدح لهم في الدنيا، فلو كانوا شهداء في الآخرة لم يكن مدحاً لهم في الدنيا، وعلى أنه جعلهم شهداء على الناس كما جعل الرسول، فلما كان المراد شهادة النبي ﷺ في الدنيا، كان كذلك في الأمة^(٢).

ويضاف إلى ما ذكره الرازي ما يلي:

الإيراد الثاني: أنه لو سلمنا بأنه - تعالى - وصفهم بذلك في الدنيا:

ولكن ليس في قوله: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٣). لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء، بل هو مطلق في المشهود به، وهو غير معين؛ فكانت الآية مجملة، ولا حجة في الجمل^(٤).

وأجيب عنه: بأنه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة، نفيًا للإجمال عن الكلام^(٥).

الإيراد الثالث: لو سلمنا أن الآية ليست مجملة، ولكن قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبي ﷺ العبادات عليهم، وتكليفهم بما كلفهم به، فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل^(٦).

الإيراد الرابع: أنه لو سلمنا بأنه الآية تقتضي عصمة المجتهدين عن الخطأ، لكن هذا

(١) مفاتيح الغيب ٩٢/٤.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ١٠٩/٢، العدة ١٠٧٣/٤.

(٣) من الآية (٧٨) من سورة الحج.

(٤) الإحكام للآمدي ١/١٨٠.

(٥) المرجع السابق ١/١٨١.

(٦) ينظر: المعتمد ٥/٢، الإحكام للآمدي ١/١٨٠.

فيما يشهدون به، لا فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية بطريق الاجتهاد. فإن ذلك ليس من باب الشهادة في شيء، وهو محل النزاع^(١).

الإيراد الخامس: أن كونهم شهداء لا يمنع وقوع الخطأ منهم، كما لا يمنع وقوع ذلك من الشاهدين^(٢).

وأجيب عنه: بأن الله لم ينص على شاهدين بأعيانهما حتى يكون ذلك مانعاً من وقوع الخطأ والكذب منهما، ولو نص على شاهدين لامتنع ذلك منهما كالأمة^(٣).

وبعد هذا البيان يترجح عندي ضعف الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع، لقوة الاعتراضات الواردة على الاستدلال بها كما هو الحال في الاستدلال السابق، ولهذا وجدت أن كثيراً من الأصوليين حين يستدل بآيات الشهادة يضيف إلى الاستدلال بها بعض الأدلة من السنة النبوية ليقوي الاستدلال^(٤).

ولهذا عمد الغزالي بعد ذكره للآيات القرآنية التي استدل بها في حجية الإجماع وتضعيفها — إلى ذكر الأدلة من السنة النبوية ووصفه « بالمسلك الأقوى »^(٥). في إثبات حجية الإجماع.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١ / ١٨٠.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٢ / ١٠٩، العدة ٤ / ١٠٧٣.

(٣) ينظر: أصول الجصاص ٢ / ١٠٩، العدة ٤ / ١٠٧٣.

(٤) ينظر: العدة ٤ / ١٠٧٣، المستصفى ١ / ٣٢٩.

(٥) المستصفى ١ / ٣٢٩.

المبحث الثالث:

الاستدلال بالقرآن على مسائل القياس

وفيه تمهيد، ومطلبان:

التمهيد: تعريف القياس.

المطلب الأول: حجية القياس.

المطلب الثاني: وجود القياس الجلي.

التمهيد

تعريف القياس

مادة الكلمة: القاف، والواو، والسين، (قوس) أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، ثم يصرف فتقلب واوه ياءً.

والمعنى في جميعه واحد، ومنه القياس: وهو تقدير الشيء بالشيء^(١). ومعنى القياس في اللغة: التقدير.

يقال: قست الشيء بغيره، وعلى غيره أقيس قيساً، وقياساً فانقاس إذا قدرته على مثاله. ويقال: قايست بين شيئين إذا قدرت بينهما، وبينهما قيس رمح، أي: قدر رمح^(٢). وعرف الرازي القياس بأنه: « إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت »^(٣).

وعرفه في (المعالم) بقوله: « إثبات مثل حكم صورة في صورة أخرى؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت »^(٤).

وقد شرح الرازي هذا التعريف بما يلي:

(إثبات): هذا اللفظ كالجنس يدخل فيه القياس وغيره، والمراد به: القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، سواء تعلق هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه^(٥).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٨٣٨، لسان العرب ١٨٦/٦، القاموس المحيط ص ٥٦٨.

(٢) ينظر: لسان العرب ١٨٦/٦، ١٨٧، القاموس المحيط ص ٥٦٨.

(٣) المحصول ١١/٥.

(٤) المعالم مع شرحه ٢/٢٤٩.

(٥) ينظر: المحصول ١١/٥، نهاية السؤل ٢/٧٩٢.

(مثل): احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم؛ فإنه لا يكون قياساً.

وفيه تنبيه إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل، وإنما هو مثله؛ لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين^(١).

قال الرازي: « وأما (المثل) فتصوره بديهي؛ لأن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحارّ مثلاً للحار - في كونه حاراً - ومخالفًا للبارد في كونه بارداً - »^(٢).

(حكم): المقصود به الركن الأول من أركان القياس، وهو حكم الأصل.

(معلوم): المقصود به الركن الثاني من أركان القياس، وهو: الأصل.

(لمعلوم آخر): المقصود به الركن الثالث، وهو: الفرع، وعبر بالمعلوم؛ لأن القياس

يجري في: الموجود، والمعدوم، سواء كان ممتنعاً، أو ممكناً. وعُدل عن التعبير بالأصل والفرع إلى المعلوم، لئلا يقال: تصورهما فرع عن تصور القياس؛ فتعريفه بهما دور^(٣).

(لأجل اشتباههما في علة الحكم): في هذا القيد إشارة إلى العلة، واحترز بذلك عن:

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لا للاشتباه في العلة؛ بل لدلالة نص، أو إجماع فإنه لا يكون قياساً^(٤).

(المثبت): هو: القائن، فيدخل فيه القياس الصحيح والفاسد^(٥).

(١) ينظر: نهاية السؤل ٧٩٢/٢.

(٢) المحصول ١٢/٥.

(٣) ينظر: شرح المعالم ٢٥٠/٢، نهاية السؤل ٧٩٣/٢.

(٤) ينظر: نهاية السؤل ٧٩٣/٢.

(٥) ينظر: المحصول ١٢/٥.

وتعريف القياس بهذا بناءً على أن القياس من فعل المجتهد وهو اختيار الرازي^(١) رحمه الله.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ظاهرة، فالحاق الفرع بالأصل لوجود العلة الجامعة بينهما في الحكم يقتضي تقدير الفرع بالأصل ومساواته به.

(١) ينظر: المحصول ٥/٥.

المطلب الأول: حجية القياس

أولاً: تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على جريان القياس في الأمور الآتية:

أولاً: القياس في الأمور الدنيوية كالأدوية والأغذية والأسفار.

قال الرازي: « فإن كان في الأمور الدنيوية - فقد اتفقوا على أنه حجة »^(١).

فالأمر التي لا يكون المطلوب بها من الأحكام الشرعية مثل مداواة المرضى، فهذه يجري القياس فيها، والقياس ليس مأخوذاً من الشرع بل هو حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب. مأخوذة من النظر والتجربة.

ثانياً: القياس الصادر من النبي - عليه الصلاة والسلام - لأن مقدماته قطعية^(٢).

ثالثاً: القياس في معنى الأصل، وقياس الأولى، والقياس المساوي^(٣)؛ لأن القياس يتوقف

على مقدمتين:

الأولى: أن يتأكد القائل كون الحكم - في محل الوفاق - معللاً بوصف^(٤).

الثانية: أن يتأكد أن ذلك الوصف موجود في الفرع^(٥)، فإذا تمت المقدمتان - حصل -

لا محالة اعتقاد أن الحكم في محل النزاع - مثل الحكم في محل الوفاق، ولا نزاع بين العقلاء

(١) المحصول ٢٠/٥، وينظر: نهاية السؤل ٧٩٨/٢، البحر المحيط ١٦/٥، إرشاد الفحول ٨٤٣/٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط ١٦/٥، وينظر: إرشاد الفحول ٨٤٣/٢.

(٣) ينظر: المحصول ١٩/٥.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ينظر: المحصول ١٩/٥.

في صحته^(١).

وإن اختلفوا في تسميته فالبعض يسميه قياساً والبعض الآخر يعتبره من قبيل فحوى الدلالة اللفظية وهو ما يعبر عنه الأصوليون بـ « مفهوم الخطاب » أو « فحوى الخطاب » وهذا خلاف في التسميات وهو من قبيل الخلاف اللفظي^(٢).
وبهذا يكون محل الخلاف فيما عدا ذلك من الأحكام الشرعية.

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

القياس من حيث ورود التعبد به شرعاً مختلف فيه على قولين:
القول الأول: أن القياس حجة في إثبات الأحكام الشرعية.
وهذا مذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين، وأئمة المذاهب ومن تبعهم^(٣).
قال الرازي: « الذي نذهب إليه – وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين –: أن القياس حجة في الشرع »^(٤).
القول الثاني: أن القياس ليس حجة في إثبات الأحكام الشرعية.
وهذا مذهب الظاهرية^(٥).
قال ابن حزم: « لم تأتنا وصية قط من قبله – تعالى – بالحكم بالقياس، فهو افتراء، وباطل، وكذب »^(٦).

(١) ينظر: المحصول ١٩/٥، ٢٠، البحر المحيط ٣٧/٥، ٣٨.

(٢) ينظر: المحصول ٢٠/٥، البحر المحيط ٣٨/٥.

(٣) ينظر: أصول الجصاص ٢٠٦/٢، العدة ١٢٨٠/٤، أصول السرخسي ١١٩/٢، إحكام الفصول ٥٣٧/٢، المحصول ٢٦/٥، روضة الناظر ٨٠٦/٣، الإحكام للآمدي ٢٨٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥.

(٤) المحصول ٢٦/٥.

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم ٥٣١/٢، النبذ لابن حزم ص ٩٨.

(٦) الإحكام لابن حزم ٥٣١/٢.

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (حجية القياس):

سبق أن بينا في ذكر أقوال العلماء في المسألة أن من العلماء من قال بحجية القياس، وهم جمهور أهل العلم، وهناك من قال بعدم حجيته، وعلى رأسهم ابن حزم. والرازي في تفسيره - مفاتيح الغيب - استدلل للقولين.

غير انه غلب عليه ذكر استدلالات ابن حزم في المسألة، وهو يقررها كما قررها ابن حزم في كتبه، إلا أنه يتعقب هذه الاستدلالات ويناقشها مضعفاً لها غالباً، وقد يذكر الاستدلال دون أن يتعقبه.

كما أن الرازي استدلل لمن قال بحجية القياس، فذكر دليلين من أدلة حجية القياس، ولم تخرج عباراته في الاستدلال عما ذكره في المحصول، وإليك بيان هذه الأدلة.

الدليل الأول:

قوله - تعالى - : ﴿ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ ^(١).

وقد أورد الرازي الآية مستدلاً بها لمن قال بعدم حجية القياس.

قال الرازي: « تمسك نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: دل هذا النص على أنه - عليه الصلاة والسلام ما حكم إلا بالنص. فوجب أن يجب على جميع الأمة أن لا يحكموا إلا بمقتضى النص » ^(٢).

قلت: الاستدلال بالآية مطابق للاستدلال بالآيات التي جاء فيها الأمر باتباع الوحي، أو الإخبار بأن ما جاء به النبي ﷺ إنما هو وحي من الله - عز وجل - .

(١) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٢) مفاتيح الغيب ٤٧/١٧، وينظر: ٨/٢٨.

مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(١)، ونحو ذلك من الآيات.

وقد ذكر الرازي - رحمه الله - الاستدلال ولم يتعقبه أو يناقشه.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾^(٢)، لمن قال بعدم حجية

القياس، وقد وافق على الاستدلال بالآية: ابن حزم^(٣).

وابن حزم يحتج بالآية وأمثالها من الآيات التي جاء فيها الإخبار والأمر باتباع الوحي،

والقياس فيه ترك للوحي والنص فوجب منعه وعدم الاستدلال به.

قال ابن حزم بعد أن أورد الآية: «فصح أنه ﷺ لا يفعل شيئاً إلا بوحي، فسقط

الاجتهاد الذي يدعيه أهل الرأي، أو القياس جملة»^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية بعينها، وإن كان كثير من العلماء يوردون آيات

مقاربة لهذه الآية ويجيبون عنها^(٥).

تقويم الاستدلال بالآية:

ذكر الرازي أن نفاة القياس استدلووا بقوله - تعالى -: ﴿إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى﴾

(١) الآية (٤) من سورة النجم.

(٢) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٣) ينظر: الإحكام ٢ / ١٢٩.

(٤) المرجع السابق ٢ / ١٣٠.

(٥) ينظر: أصول السرخسي ١٢١/٢، وقد ذكر السرخسي قوله - تعالى -: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ من

سورة النجم، ثم أجاب عنها.

إِلَيَّ^(١)، ويمكن أن يناقش الدليل بما يلي:

الإيراد الأول: أن الآية لا دلالة فيها على نفي القياس؛ لأن أحكام الله - عز وجل - مأخوذة من وجهين:

النص، أو الدلالة، والقائسون إنما تتبعوا الدلائل عند عدم النص وإذا كان الله هو المتولي لنصب الدلائل على أحكامه، فليس متبع الدليل تاركاً لاتباع الوحي^(٢).

الإيراد الثاني: أن حجية القياس مأخوذة من الكتاب، والسنة فلا يكون العمل بالقياس تركاً للوحي، بل فيه اتباع للوحي^(٣).

وبهذا البيان يترجح لدي أن الاستدلال بالآية على نفي القياس ضعيف فالأخذ بالقياس والعمل به، إنما ثبت بأدلة من القرآن والسنة والإجماع، وليس في الأخذ به ترك لنصوص الشرع أو الوحي.

(١) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ١٣٩/٢.

(٣) ينظر: التبصرة ٥٢٢/١، أصول السرخسي ١٣٩/٢.

الدليل الثاني:

قول الله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(١).

قال الرازي: «تمسك نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: العمل بالقياس عمل بالظن، فوجب أن لا يجوز»^(٢).

قلتُ: هكذا أوجز الرازي - رحمه الله - في بيان وجه الاستدلال بالآية.

وقد فصل في الاستدلال بها - في المحصول - واعتبرها من أقوى الأدلة لمن نفي القياس^(٣).

فقال: «وجه الاستدلال به: أن في القياس الشرعي لابد وأن يكون تعليل الحكم في الأصل - وثبوت تلك العلة - في الفرع - ظنياً ولو وجب العمل بالقياس - لصدق على ذلك الظن أنه أغنى من الحق شيئاً، وذلك يناقض عموم النفي»^(٤).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

ناقش الرازي - رحمه الله - الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٥) على عدم حجية القياس.

فأورد الرازي إيراداً واحداً على الاحتجاج بها، فقال: «الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع، فكان وجوب العمل بالقياس معلوماً، فلم يكن العمل بالقياس

(١) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٢) مفاتيح الغيب ٧٥/١٧.

(٣) ينظر: المحصول ١٠٤/٥.

(٤) المرجع السابق ١٠٤/٥.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

مظنوناً، بل كان معلوماً»^(١).

وبيان هذا الإيراد: أن حجية القياس ثبتت بأدلة قاطعة من الكتاب والسنة، والإجماع السكوتي، فالرجوع إلى القياس ليس عملاً بالظن.

وقد ذكر الرازي جواباً لمن قال بنفي القياس عن هذا الإيراد، فقال: «لو كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكماً لله - تعالى - لكان ترك العمل به كفراً، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢)، ولما لم يكن كذلك، بطل العمل به»^(٣).

ثم أجاب الرازي عنه بقوله: «بأن حاصل هذا الدليل يرجع إلى التمسك بالعمومات، والتمسك بالعمومات لا يفيد إلا الظن. فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن، لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان متروكاً»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٥) على نفي القياس ابن حزم^(٦) - رحمه الله -.

فقال بعد ذكره للآية: «فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فإذا كان ليس حقاً فهو باطل،

(١) مفاتيح الغيب ٧٥/١٧.

(٢) من الآية (٤٤) من سورة المائدة.

(٣) مفاتيح الغيب ٧٥/١٧.

(٤) المرجع السابق ٧٥/١٧. وينظر: شرح المعالم ٢٧٦/٢.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٦) ينظر: الإحكام ٥٥٥/٢.

فإذا كان الظن الذي هو الباطل أقوى من القياس، فالقياس بحكمهم أبطل من كل باطل»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

القول بعدم حجية القياس مخالف لاختيار جمهور العلماء في المسألة. ولما كان الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، هو من أقوى الأدلة التي استدلت بها من منع العمل بالقياس - فقد اهتم العلماء بذكر الدليل، والإجابة عنه.

فممن أورد الدليل وناقشه:

أبو يعلى^(٣).

حيث قال: «المراد به الظن الذي هو تخمين وحدس، ولم يقع عن طريق صحيح. فأما الظن الواقع عن أمانة وطريق صحيح، فهو جار مجرى العلم في وجوب العمل به»^(٤).

كما خالف في الاستدلال بالآية، الباجي^(٥).

لكنه حمل الآية على ظن الكفار الذي هو من غير أمانة، والحكم بالقياس ليس كذلك، لأنه ظن يتعلق بأمانة كالحكم بشهادة الشاهدين عند ظن عدالتهما^(٦).

كما أورد الآية وناقشها الرازي في المحصول^(٧)، والآمدي^(٨)، ولم تخرج مناقشتهم

(١) الإحكام ٥٥٥/٢.

(٢) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٣) العدة ١٣١٣/٤.

(٤) المرجع السابق ١٣١٤/٤، وينظر: التبصرة ٤٣٠/١.

(٥) إحكام الفصول ٦١٢/٢.

(٦) المرجع السابق. وينظر: المستصفى ٢٧١/٢.

(٧) المحصول ١١٣/٥.

(٨) الإحكام ٣١١/٢.

عما ذكره الرازي في التفسير^(١)، وسيأتي مزيد بيان لمناقشة هؤلاء للدليل في تقويم الاستدلال.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن نفى القياس بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٢).

ونسب هذا الاستدلال لمن قال بنفي القياس، ثم أجاب عنه الرازي من وجهين:
الأول: أن الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع. فكان وجوب العمل بالقياس معلوماً، لا مظنوناً^(٣).

الثاني: أن من منع العمل بالقياس أخذاً بعموم قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٤)، فمنعه للقياس مبني على الظن بأن القياس باطل فيكون هذا الظن من جملة ما حظر بها^(٥).

وقد ناقش بعض الأصوليين الاستدلال بالآية بمثل ما ذكره الرازي في التفسير^(٦).

ويمكن أن يضاف إلى هذه الإيرادات ما يلي:

الإيراد الثالث: أن المراد بالآية ظن الكفار الذي هو من غير أمانة فالكفار تركوا الحق

(١) مفاتيح الغيب ٧٥/١٧.

(٢) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٧٥/١٧.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٧٥/١٧، إحكام الفصول ٦١٢/٢.

(٦) ينظر: العدة ١٣١٣/٤، الأحكام للآمدي ٣١١/٢، نهاية السؤل ٨١٢/٢.

عملاً بالظنون الفاسدة^(١)، فأما الحكم بالقياس فليس كذلك، لأنه ظن يتعلق بأمانة كالحكم بشهادة الشاهدين عند ظن عدالتهما^(٢).

وقد نقل بعض المفسرين ما يؤيد حمل الآية على الكفار.

قال الطبري: « وما يتبع أكثرهم - يقول - تعالى - ذكره، وما يتبع أكثر هؤلاء المشركين إلا ظنا، يقول: ما لا علم لهم بحقيقته، وصحته، بل هم منه في شك وريبة. ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣) »^(٤).

وبعد هذا البيان وإيراد المناقشات، والاعتراضات على الاستدلال بقوله - تعالى - :
﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٥)، على نفي القياس فإنه يترجح لدي ضعف الاستدلال بالآية على منع القياس لأن المقصود بالظن الذي هو تخمين وحدس، ولم يقع عن طريق صحيح، وأما ما ثبت عن أمانة وطريق صحيح كالقياس، فهو لا يدخل ضمن الآية الكريمة^(٦).

(١) إحكام الفصول ٦١٢/٢.

(٢) العدة ١٣١٣/٤، وينظر: التبصرة ٤٣٠/١، شرح المعالم ٢٧٦/٢.

(٣) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٤) جامع البيان ١١٦/١١، وينظر: بحر العلوم ١١٧/٢، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤٩٨/١، الجامع لأحكام القرآن ٣٤٣/٨.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٦) ينظر: المستصفى ٢٧١/٢، نهاية الوصول ٣١٥٥/٧.

الدليل الثالث:

قوله - تعالى - : ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾ ^(١).

قال الرازي: «من الناس من تمسك بهذه الآية في نفي القياس، فقال: الحكم المستنبط بالقياس غير نازل من عند الله، وإلا لكان من لم يحكم به كافراً، لقوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ^(٢)، وبالإجماع لا يكفر، فثبت أن الحكم المثبت للقياس غير نازل من عند الله، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون حقاً؛ لأجل أن قوله - تعالى - : ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾ ^(٣)، يقتضي أنه لا حق إلا ما أنزله الله، فكل ما لم ينزله الله وجب أن لا يكون حقاً وإذا لم يكن حقاً، وجب أن يكون باطلاً» ^(٤).

قلت: الاستدلال بالآية السابقة مطابق لما ذكره الرازي في الاستدلال الأول في قوله - تعالى - : ﴿ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ ^(٥).

كما أورد الرازي مثل هذا الاستدلال عند إيراده لقوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ^(٦). في الدليل الثاني. فالكلام واحد في وجه

(١) من الآية (١) من سورة الرعد.

(٢) من الآية (٤٤) من سورة المائدة.

(٣) من الآية (١) من سورة الرعد.

(٤) مفاتيح الغيب ١٨٤/١٨.

(٥) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٦) من الآية (٤٤) من سورة المائدة.

الاستدلال بالآيات (١).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

استدل الرازي لمن نفى القياس، بقوله - تعالى - : ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾ (٢). لكنه لم يسلم بالاستدلال بها.

فقال الرازي: « إن الحكم المثبت بالقياس نازل - أيضاً - من عند الله لأنه لما أمر بالعمل بالقياس كان الحكم الذي دل عليه القياس نازلاً من عند الله » (٣).

وموقف الرازي من الاستدلال بالآية مطابق لموقفه من الاستدلال بالآيات المماثلة لهذه الآية، كقوله - تعالى - : ﴿ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ (٤).

فالرازي لا يسلم بأن القياس من عند غير الله، لأن الله أمر بالعمل بالقياس فمشروعية القياس ثابتة بالنص (٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي :

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾ (٦)، على نفي القياس مما انفرد به الرازي، فلم أجده عند غيره ممن التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٤٧/١٧، ٧٥/١٧.

(٢) من الآية (١) من سورة الرعد.

(٣) مفاتيح الغيب ١٨٤/١٨، ١٨٥.

(٤) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٨٤/١٨.

(٦) من الآية (١) من سورة الرعد.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن ذكرت أن هذا الاستدلال مما انفرد به الرازي، ولذلك لم أجد من خالف في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾^(١). على نفي القياس من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى -: ﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾^(٢). مطابق لما ذكره الرازي في الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾^(٣)، وما ذكره الرازي - أيضاً - في وجه الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٤).

وقد أجاب - رحمه الله - عن هذه الاستدلالات بجواب عام يمكن الإجابة به عن كل هذه الاستدلالات.

فالأحكام الثابتة بالقياس نازلة من عند الله، فالله أمر بالعمل بالقياس، ولما كان القياس مأموراً به من عند الله - عز وجل - فالحكم الذي دل عليه القياس هو من عند الله - عز وجل -^(٥).

وجواب الرازي عن الاستدلال بالآية قوي، وقد تقدم التفصيل في ذلك عند تقويم الاستدلال بالدليل الأول، والثاني في المسألة.

(١) من الآية (١) من سورة الرعد.

(٢) من الآية (١) من سورة الرعد.

(٣) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٤٧/١٧، ٧٥/١٧، ١٨٤/١٨، وينظر: نهاية الوصول ٣١٥٥/٧.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: المكلف إذا نزلت به واقعة فإن كان عالماً بحكمها، لم يجز له القياس وإن لم يكن عالماً بحكمها وجب عليه سؤال من كان عالماً بها، لظاهر هذه الآية، ولو كان القياس حجة لما وجب عليه سؤال العالم لأجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بواسطة القياس، فثبت أن تجوز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر هذه الآية فوجب أن لا يجوز»^(٢).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

أورد الرازي - رحمه الله - قوله - تعالى - : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٣)، في سياق الاستدلال لمن نفى القياس، ثم تعقبه بقوله: «إن جواز العمل بالقياس ثابت بإجماع الصحابة، والإجماع أقوى من هذا الدليل»^(٤).

قلت: يلاحظ من جواب الرازي عن الاستدلال بالآية أنه عارض دلالة الآية الظني على منع العمل بالقياس بدليل قطعي على جواز العمل بالقياس، وهو دليل الإجماع، ولم يناقش دلالة الآية على منع العمل بالقياس.

وللرازي - رحمه الله - تأويل لهذه الآية يمكن أن يجاب به عن الاستدلال بالآية الكريمة على منع القياس، فقد ذكر أن الآية واردة في واقعة مخصوصة، متعلقة باليهود والنصارى^(٥).

(١) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠/٢٠، ٣١.

(٣) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٠/٢٠، ٣١.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢، وقد أجاب الرازي بهذا الجواب في سياق مناقشة من استدلال بالآية على:

«جواز تقليد العامي للمجتهد» فحمل الآية على كونها خاصة باليهود والنصارى.

وإذا كانت الآية خاصة بمن سبق من أهل الكتاب فلا يمكن الاحتجاج بها على منع العمل بالقياس في هذه الأمة^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٢) على نفي القياس، هو من الأدلة التي استدل بها ابن حزم على نفي القياس^(٣). فقال بعد أن ذكر الآية: «و لم يقل فارجعوا إلى القياس»^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية على نفي القياس من أصحاب الكتب العشرة، فالأصوليون يوردون الآية، ويحتجون بها على مسائل أصولية: كجواز تقليد العامي للمجتهد، أو تقليد المجتهد للمجتهد، ولم يتعرضوا لدلالة الآية على منع القياس^(٥).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال لمن نفي القياس بقوله - تعالى - : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٦) على نفي القياس: ضعيف.

(١) ينظر تفسير الآية وحملها على الأمم السابقة: تفسير الطبري ١٤/١٠٨، معاني القرآن، للنحاس ٤/٦٨، بحر

العلوم ٢/٢٧٥، الكشف والبيان ٦/١٨، تفسير البيضاوي ٣/٣٩٩.

(٢) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٣) الإحكام ٢/٤٩٤.

(٤) المرجع السابق ٢/٤٩٤.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الفصول في الأصول ٢/٣٧١، العدة ٥/١٦٠٢، إحكام الفصول ٢/٧٣٢، الردود والنقود ٢/٧٢٣.

(٦) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

فأهل التفسير ذكروا في تأويل الآية وجهين:

الأول: أن هذه الآية نزلت في اليهود والنصارى^(١)، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن الاحتجاج بها على منع القياس.

وقد ضعف هذا الجواب: بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٢).

الثاني: أن المقصود بالآية أن العامي يجوز له تقليد المجتهد؛ لأنه لا يملك آلة الاجتهاد، فالعامي ليس له القدرة على معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة^(٣).
وإذا كانت الآية محمولة على أحد هذين الوجهين، فلا دلالة فيها على منع العمل بالقياس^(٤).

وبهذا يتبين ضعف الاستدلال بالآية على منع القياس.

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٤/١٠٨، معاني القرآن ٤/٦٨.

(٢) ينظر: الإشارات الإلهية ٢/٢٧٣.

(٣) ينظر: العدة ٥/١٦٠٢، إحكام الفصول ٢/٧٣٢، روضة الناظر ٣/١٠١٩.

(٤) ينظر: الإشارة للباغي ص ١٤٦، البحر المحيط ٦/٢٨٣، ٢٨٤.

الدليل الخامس:

قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(١).

قال الرازي: «ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم هو المبين لكل ما أنزله الله - تعالى - على المكلفين، فعند هذا قال نفاة القياس: لو كان القياس حجة لما وجب على الرسول بيان كل ما أنزله الله - تعالى - على المكلفين من الأحكام، لاحتمال أن يبين المكلف^(٢) ذلك الحكم بطريقة القياس، ولما دلت هذه الآية على أن المبيّن لكل التكاليف والأحكام هو الرسول ﷺ علمنا أن القياس ليس بحجة»^(٣).

قلت: الاستدلال بالآية على أن القياس ليس بحجة، قائم على أن النصوص وافية ببيان الأحكام، ومتى كان الأمر كذلك كان القول بالقياس باطلاً^(٤).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

استدل الرازي لمن قال بنفي القياس، بقوله - تعالى -: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٥). لكنه لم يسلم بالاستدلال بها، وناقشه بقوله: «الرسول ﷺ لما بين أن القياس حجة، فمن رجع في تبين الأحكام، والتكاليف إلى القياس، كان ذلك في الحقيقة رجوعاً إلى بيان الرسول ﷺ»^(٦).

فموقف الرازي قائم على أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - بين بما بلغ من وحي الله - عز وجل - في كتابه أو في سنته ﷺ من كون القياس حجة، فالرجوع إلى القياس

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٢) هكذا ورد في التفسير، ولعل الصحيح «للمكلف». ينظر: مفاتيح الغيب ٣١/٢٠.

(٣) مفاتيح الغيب ٣١/٢٠، وينظر توجيه الاستدلال: الإحكام لابن حزم ٥١٦/٢، النبذ ص ١٠٥.

(٤) ينظر: المعالم مع شرحه ٢٧٨/٢.

(٥) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٦) مفاتيح الغيب ٣١/٢٠.

رجوع إلى بيان الرسول ﷺ.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) لمن قال بنفي القياس، وأخذ بهذا الاستدلال ابن حزم^(٢).

وقد أورد ابن حزم الآية واستدل بها على أن أحكام الدين منصوص عليها كلها، ومن ثمَّ فلا حاجة إلى القياس لوجود النص^(٣).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤) على نفي القياس، السرخسي - رحمه الله - .

حيث ذكر بأن نفاة القياس استدلووا بالآية على عدم حجية القياس^(٥)، ثم أجاب عن استدلالهم بأن الرجوع إلى القياس عمل بالنص فحجية القياس مأخوذة من النصوص الشرعية^(٦). كما خالف فيها الجصاص^(٧).

فقد اعتبر الجصاص أن الآية تدل على ثلاثة معان:

«أحدهما: ما نزل الله - تعالى - مسطوراً.

والآخر: بيان الرسول ﷺ لما يحتاج منه إلى البيان.

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٢) الإحكام ٥١٦/٢، وينظر: ٥٣٠/٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٥) ينظر: أصول السرخسي ١٢١/٢.

(٦) ينظر: المرجع السابق ١٢١/٢.

(٧) ينظر: أصول الجصاص ٢١٢/٢، ٢١٣.

والثالث: التفكير فيما ليس بمنصوص عليه، وحمله على المنصوص^(١).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن قال بنفي القياس، بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢).

وأجاب عنه: بأن الرجوع إلى القياس إنما هو رجوع إلى بيان الرسول ﷺ، الذي جاء بحجية القياس، وهذا الجواب عن الاستدلال بالآية مطابق لجواب السرخسي^(٣)، الذي سبق ذكره في بيان من خالف في الاستدلال بالآية. وبهذا يتبين ضعف الاستدلال بالآية على عدم حجية القياس.

(١) ينظر: أصول الجصاص ٢/٢١٢، ٢١٣.

(٢) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٣) ينظر: أصول السرخسي ٢/١٢١.

الدليل السادس:

قوله - تعالى - : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(١).

قال - رحمه الله - : « ذلك يدل على أنه لا تكليف من الله - تعالى - إلا ما ورد في هذا القرآن، وإذا كان كذلك كان القول بالقياس باطلاً، وكان القرآن وافياً ببيان كل الأحكام »^(٢).

قلتُ: بهذا يتبين وجه الاستدلال بالآية على نفي القياس: فكتاب الله نزل بتبيان كل شيء من الأحكام الشرعية.

فلا حاجة إلى القياس مع وجود كتاب الله - عز وجل - .

وقد بين الغزالي وجه استدلال من نفي القياس عملاً بالآية، فقال: « قالوا^(٣): معناه: بيانا لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها، فليكن: كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي »^(٤).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن قال بنفي القياس، بقوله - تعالى - : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٥)، ثم تعقب الاستدلال وناقشه بقوله: « القرآن إنما كان تبيناً لكل شيء؛ لأنه يدل على أن الإجماع، وخبر الواحد، والقياس حجة، فإذا ثبت حكم

(١) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٨٠/٢٠.

(٣) أي: نفاة القياس.

(٤) المستصفى ٢/٢٦٩، وينظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢٧٠.

(٥) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

من الأحكام بأحد هذه الأصول كان ذلك الحكم ثابتاً بالقرآن»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) لمن نفي القياس، وقد صحح الاستدلال بها، ابن حزم^(٣) - رحمه الله - .
حيث قال بعد إيراد الآية: « فنص الله - تعالى - على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأي ولا إلى قياس، لكن إلى نص القرآن، وإلى رسوله ﷺ فقط، وما عداها: فضلال، وباطل، ومحال »^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٥)، على نفي القياس ضعيف وقد ضعف الاستدلال بالآية كل من :
الباجي^(٦) - رحمه الله - .

فقال: « القياس من جملة ما بيّن به الكتاب الأحكام، وأضيف الحكم بالقياس إلى الكتاب؛ لان بالكتاب ثبت الحكم به؛ كما أضيف الحكم بالسنة إلى الكتاب لما ثبت الحكم بها بالكتاب، وكما أضيف الحكم بالإجماع إلى الكتاب.

ولا خلاف أنه لم يرد بالآية أنه بيّن جميع الأحكام بنص الكتاب، وإنما أراد به أنه نص

(١) مفاتيح الغيب ٨٠/٢٠.

(٢) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٣) ينظر: الإحكام ٥٣٠/٢.

(٤) المرجع السابق ٥٣٠/٢، وينظر: النبذ ص ١٠٤.

(٥) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٦) ينظر: إحكام الفصول ٦٠٩/٢.

على بعضها، وأحال على سائر الأصول من السنة، والإجماع، والقياس، واستصحاب الحال»^(١).

كما خالف في الاستدلال بالآية: الجصاص^(٢)، والسرخسي^(٣)، وابن قدامه^(٤)، ولم تخرج عباراتهم في المناقشة عما ذكره الرازي في التفسير^(٥)، والباجي.

تقوية الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٦). لمن قال بنفي القياس.

وقد سبق بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية وما أجاب به.

ويمكن أن يضاف إلى الاعتراضات بالاستدلال بالآية على نفي القياس ما يلي:

أن قول نفاة القياس بأن العمل بالقياس حرام مع وجود التنزيل؛ لأن التنزيل كافٍ ببيان الأحكام.

يجاب عنه: بأنه لا وجود لنص يحرم القياس، ولو وجد نص بتحريم القياس لبيّنه الكتاب، فلمّا لم يوجد النص لم يجب تحريمه، وجاز العمل به^(٧).

وبهذا البيان يتضح ضعف الاستدلال بالآية على منع العمل بالقياس.

(١) ينظر: إحكام الفصول ٦٠٩/٢.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٢١٢/٢.

(٣) ينظر: أصول السرخسي ١٣٩/٢.

(٤) ينظر: روضة الناظر ٨٢٣/٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٨٠/٢٠.

(٦) من الآية (٨٩) من سورة النحل.

(٧) ينظر: المستصفي ٢٧٠/٢، شرح مختصر الروضة ٢٧٠/٣.

الدليل السابع:

قوله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: القياس لا يفيد إلا الظن، والظن مغاير للعلم، فالحكم في دين الله بالقياس حكم بغير المعلوم، فوجب أن لا يجوز»^(٢). قلت: ما ذكره الرازي من استدلال نفاة القياس بالآية، فيه إشارة إلى ابن حزم رحمه الله، حيث استدل بالآية على إبطال القياس، وكان استدلاله بالآية مقارناً لما نقله الرازي في توجيه الاستدلال.

فاعتبر ابن حزم: أن هذه الآية مبطللة للقياس؛ لأن القياس «قفو لما لا علم لهم به»^(٣).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٤) لمن قال بنفي القياس، إلا أن الرازي تعقب الاستدلال وناقشه بكلام مطوّل ثم ذكر بعض الإجابات التي أجاب بها نفاة القياس ثم بيّن ضعفها^(٥).

وإليك ذكر الإجابات التي أجاب بها الرازي عن الاستدلال بالآية:

الأول: أن الحكم في الدين بمجرد الظن جائز بإجماع الأمة في صور كثيرة:

أحدها: أن العمل بالفتوى عمل بالظن وهو جائز.

(١) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٢) مفاتيح الغيب ١٦٦/٢٠.

(٣) الأحكام ٥٢١/٢، ٥٢٢.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٦/٢٠، ١٦٧، ١٦٨.

وثانيها: العمل بالشهادة عمل بالظن، وهو جائز.

ثالثها: الاجتهاد في طلب القبلة لا يفيد إلا الظن، وهو جائز.

رابعها: قيم المتلفات وأروش الجنایات، لا سبيل إليها إلا بالظن، وهو جائز.

خامسها: الفصد والحجامة، وسائر المعالجات مبنية على الظن، وهي جائزة.

سادسها: كون الذبيحة للمسلم مظنون لا معلوم، وبناء الحكم عليه جائز.

سابعها: قوله - تعالى - : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا

مِنْ أَهْلِهَا ﴾^(١)، وحصول الشقاق مظنون لا معلوم.

ثامنها: الحكم على الشخص المعين بكونه مؤمناً مظنون، وقد بني على هذا الظن

أحكام كثيرة في الشريعة، مثل: التوارث، والدفن في مقابر المسلمين.

تاسعها: جميع الأعمال المعتبرة في الدنيا من الأسفار، وطلب الأرباح والمعاملات إلى

الآجال المخصوصة، والاعتماد على صداقة الأصدقاء، وعداوة الأعداء كلها مظنونة، وبناء

الأمر على تلك الظنون جائز^(٢).

وقد اعتبر الرازي أن هذه الصور التي ذكرها فيها دليل كافٍ على أن الظن معتبر في

الشريعة، فبطل قول من يقول: إنه لا يجوز بناء الأمر على الظن^(٣).

الجواب الثاني الذي ذكره الرازي:

« إن الظن قد يسمى بالعلم، والدليل عليه قوله - تعالى - : ﴿ إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ

مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى

(١) من الآية (٣٥) من سورة النساء.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

الْكُفَّارِ ﴿١﴾. ومن المعلوم أنه إنما يمكن العلم بإيمانهم بناء على إقرارهم، وذلك لا يفيد إلا الظن، فهاهنا الله - تعالى - سمي الظن علماً ﴿٢﴾.

الجواب الثالث الذي ذكره الرازي:

«أن الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالقياس، وكان ذلك الدليل دليلاً على أنه متى حصل ظن أن حكم الله في هذه الصورة يساوي حكمه في محل النص، فأنتم مكلفون بالعمل على وفق ذلك الظن» ﴿٣﴾.

وقد أورد الرازي بعد ذكره للإجابات الثلاث السابقة عن الاستدلال بقوله - تعالى -:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ﴿٤﴾، لمن نفى القياس - اعتراضات نفاة القياس عليها:

فقال - رحمه الله -: «أجاب نفاة القياس عن السؤال الأول، فقالوا: قوله - تعالى -:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ﴿٥﴾، عام دخله التخصيص في الصور.. المذكورة، فيبقى

هذا العموم فيما وراء هذه الصور حجة» ﴿٦﴾.

ثم وضع الرازي وجهة تفريق نفاة القياس بين الصور التي ذكرها وفيها عمل بالظن

وبين محل النزاع ﴿٧﴾.

(١) من الآية (١٠) من سورة الممتحنة.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠، وينظر: تفسير الآية الكريمة، وحمل الظن في الآية على العلم: تفسير الطبري

٧٠/٢٨، بحر العلوم ٤١٦/٣، تفسير السمعاني ٤١٨/٥، الكشاف ٥١٦/٤، تفسير البيضاوي ٣٢٩/٥،

تفسير البحر المحيط ٢٥٤/٨، فتح القدير ٢١٥/٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠، وينظر: المعالم مع شرحه ٢٧٧/٢.

فقال: إن تلك الصور المذكورة مشتركة في أن تلك الأحكام أحكام مختصة بأشخاص معينين في أوقات معينة، فالواقعة التي يرجع فيها الإنسان المعين إلى المعنى المعين، واقعة متعلقة بذلك الشخص المعين، وكذلك القول في الشهادة، وطلب القبلة، وسائر الصور، والتنصيب على وقائع الأشخاص المعينين في الأوقات المعينة يجري مجرى التنصيب على ما لا نهاية له، وذلك متعذر، فهذه الضرورة اكتفينا بالظن. أما الأحكام المثبتة بالأقيسة فهي أحكام كلية معتبرة في وقائع كلية، وهي مضبوطة قليلة، والتنصيب عليها ممكن^(١).

ثم ذكر الرازي جواب نفاة القياس عن قول مثبتي القياس: بأن الظن يسمى علماً^(٢).

فقال: «قولهم الظن قد يسمى علماً، فنقول: هذا باطل فإنه يصح أن يقال: هذا مظنون، وهذا معلوم وغير مظنون، وذلك يدل على حصول المغايرة.

ثم أورد الرازي مناقشة نفاة القياس للجواب الثالث:

فنقل عنهم قولهم: بأن الجواب ضعيف، لأن ذلك الكلام إنما يتم لو ثبت أن القياس حجة بدليل قاطع، وذلك باطل، لأن تلك الحجة إما أن تكون عقلية أو نقلية^(٣).

والأول: باطل، لأن القياس الذي يفيد الظن لا يجب عقلاً أن يكون حجة^(٤).

والثاني: باطل — أيضاً — لأن الدليل النقلية في كون القياس حجة إنما يكون قطعياً لو كان منقولاً نقلاً متواتراً، وكانت دلالاته على ثبوت هذا المطلوب دلالة قطعية غير محتملة النقيض، ولو حصل مثل هذا الدليل لوصل إلى الكل، ولعرفه الكل، ولا يرتفع الخلاف.

وحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يحصل في المسألة دليل سمعي قاطع، فثبت أنه لم

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٨/٢٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٨/٢٠.

يوجد في إثبات كون القياس حجة دليل قاطع البتة^(١).

وبعد ذكر الرازي - رحمه الله - لمناقشات نفاة القياس، ذكر جواباً عاماً ووصفه بأنه أحسن ما يمكن أن يقال في الجواب عن مناقشاتهم^(٢)، حيث قال: «إن التمسك بهذه الآية التي عولتم عليها تمسك بعام مخصوص، والتمسك بالعام المخصوص لا يفيد إلا الظن، فلو دلت هذه الآية على أن التمسك بالظن غير جائز لدلت على أن التمسك بهذه الآية غير جائز، فالقول بكون هذه الآية حجة يفضي ثبوته إلى نفيه فكان تناقضاً فسقط الاستدلال به^(٣)».

ويلاحظ هذا أن ما ذكره الرازي في الإجابة عن مناقشات وأدلة نفاة القياس هو ما يذكره دائماً في الإجابة عن الأدلة التي فيها نهى عن اتباع الظن، وقد تقدم بيان ذلك عند ذكر موقف الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٤)، فقد أجاب بنفس الجواب العام.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق ابن حزم على الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٥)، على نفي القياس^(٦). فاعتبر أن الآية من النصوص المبطللة للقياس؛ «لأن القياس... قفو لما لا علم لهم به»^(٧).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٨/٢٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦٨/٢٠.

(٣) مفاتيح الغيب ١٦٨/٢٠.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٦) ينظر: الإحكام ٥٢١/٢، ٥٢٢.

(٧) المرجع السابق.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي :

القول بنفي القياس مخالف لاختيار جمهور العلماء في المسألة، ولما كان الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(١)، هو من أقوى ما استدل به نفاة القياس، فقد اهتم العلماء بذكر الدليل، والإجابة عنه.

فممن أورد الدليل، وخالف في الاستدلال به:

الخصاص^(٢)، وأبو يعلى^(٣)، والباجي^(٤)، والسرخسي^(٥)، والرازي في المحصول^(٦)، والآمدي^(٧).

ولم تخرج عباراتهم في مناقشة الاستدلال عما ذكره الرازي في «التفسير».

قال أبو يعلى - رحمه الله - بعد أن ذكر استدلال نفاة القياس بقوله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٨).

« والجواب: أن هذه حجة عليهم في نفيهم القياس بأمر محتملة غير مقطوع بها، ولا معلومة، فقد قالوا على الله ما لا يعلمون.

على أن ذلك محمول على منع القول بما ليس بعلم، فلا يجري مجراه من القياس والاجتهاد..

(١) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول ٢/٢٥١، ٢٥٢.

(٣) ينظر: العدة ٤/١٣١٣.

(٤) إحكام الفصول ٢/٦١١.

(٥) أصول السرخسي ٢/١٢٢.

(٦) ينظر: المحصول ٥/١١٣.

(٧) الإحكام ٢/٣١١.

(٨) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

وجواب آخر، وهو: أن الحكم بالقياس معلوم، ويكون ذلك بمنزلة الحكم بشهادة الشاهدين، إذا غلب على ظن الحاكم صدقهما وعدالتهما»^(١).

وقال الرازي في المحصول: «الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن - صار كأن الله - تعالى - قال: «مهما ظننت أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة - في علة الحكم - فاعلم قطعاً أنك مكلف بذلك الحكم، وحينئذ يكون الحكم معلوماً، لا مظنوناً البتة»^(٢).

تقويم استدلال الرازي بالآية:

الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣). على نفي القياس، مطابق للاستدلال ببعض الآيات التي سبق ذكرها، مثل قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤)، وقد كان جواب الرازي عن الاستدلال بهذه الآيات متقارباً، وإن كان الرازي - رحمه الله - أطال في مناقشة الاستدلال بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٥). كما سبق بيان ذلك في (بيان موقف الرازي من الاستدلال).

ولم تخرج عبارات الأصوليين في مناقشة الاستدلال عما ذكره الرازي في «التفسير»^(٦). ومن خلال النظر في الإيرادات التي ساقها الرازي - رحمه الله - يتبين ضعف الاستدلال بالآية على نفي القياس فالحكم بالقياس حكم بعلم وليس فيه اتباع للظنون الفاسدة أو قفو لما لا علم لنا به.

(١) العدة ١٣١٣/٤.

(٢) المحصول ١١٣/٥.

(٣) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء، وينظر: مفاتيح الغيب ١٦٧/٢٠، ١٦٨.

(٦) ينظر على سبيل المثال: التحصيل من المحصول ١٨٠/٢، نهاية الوصول ٣١٥٥/٧، نهاية السؤل ٨١٢/٢.

الدليل الثامن:

قوله - تعالى - : ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِابَائِهِمْ ﴾^(١).

قال الرازي: «نفاة القياس: تمسكوا بهذه الآية.

فقالوا: هذه الآية تدل على أن القول في الدين بغير علم باطل، والقول بالقياس الظني قول في الدين بغير علم فيكون باطلاً»^(٢).

وقد أحال الرازي - رحمه الله - تنمة الكلام في الاستدلال بهذه الآية لما ذكره في قوله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٣).

فمحل الاستدلال بالآيتين واحد. والجواب عنهما واحد^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِابَائِهِمْ ﴾^(٥)، على نفي القياس مما انفرد به الرازي، إذ لم أجد الاستدلال عند غيره ممن التزمت ذكرهم من أصحاب الكتب العشرة.

(١) من الآية (٥) من سورة الكهف.

(٢) مفاتيح الغيب ٦٦/٢١.

(٣) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٦٦/٢١.

(٥) من الآية (٥) من سورة الكهف.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، ولذلك لم أجد من خالف في الاستدلال بالآية.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ ﴾^(١) على نفي القياس، مطابق للاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٢). كما بين ذلك الرازي.

وقد سبق تقويم الاستدلال بالآية في الدليل السابع فلا حاجة لإعادة الكلام فيه.

(١) من الآية (٥) من سورة الكهف.

(٢) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

الدليل التاسع:

قوله - تعالى - : ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾^(١).

قال الرازي: «نفاة القياس تمسكوا بهذه الآية.

قالوا: لأن قوله: ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾^(٢)، وضع الرجم فيه موضع الظن، فكأنه قيل: ظناً بالغيب... وذلك يدل على أن القول بالظن مذموم عند الله، ثم إنه - تعالى - لما ذم هذه الطريقة رتب عليه من استفتاء هؤلاء الظانين، فدل ذلك على أن الفتوى بالمظنون غير جائز»^(٣).

وقد ذكر الرازي أن الجواب عن دليل نفاة القياس تقدم ذكره في الآيات السابقة، مثل قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٤)، وقوله: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾^(٦) على نفي القياس، مما انفرد به الرازي فلم أجده عند غيره ممن التزمت ذكرهم من أصحاب الكتب العشرة.

(١) من الآية (٢٢) من سورة الكهف .

(٢) من الآية (٢٢) من سورة الكهف.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٩١/٢١، وينظر - أيضاً - : تفسير الطبري ٢٢٥/١٥، بحر العلوم ١٦٧/٢، الكشاف ٦٦٦/٢.

(٤) من الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) من الآية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٦) من الآية (٢٢) من سورة الكهف.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، ولذلك لم أجد من خالف في الاستدلال بها.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾^(١)، على نفي القياس، مطابق للاستدلالات السابقة، ولذلك اكتفى الرازي بالإحالة عليها، وقد سبق تقويم تلك الاستدلالات فلا حاجة لتكرار الكلام فيها.

(١) من الآية (٢٢) من سورة الكهف.

الدليل العاشر:

قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٢)، إما أن يكون المراد فحكمه مستفاد من نص الله عليه، أو المراد: فحكمه مستفاد من القياس على ما نص الله عليه.

والثاني: باطل؛ لأنه يقتضي كون كل الأحكام مثبتة بالقياس.. فيعتبر الأول، فوجب كون كل الأحكام مثبتة بالنص، وذلك ينفي العمل بالقياس»^(٣).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

استدل الرازي لنفاة القياس، بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٤)، ثم تعقب هذا الاستدلال بقوله: «يجوز أن يكون المراد فحكمه يعرف من بيان الله - تعالى - سواء كان ذلك البيان بالنص أو بالقياس»^(٥).

وتوضيحه: أن الآية لا تمنع من العمل بالقياس، لأن الرد إلى القياس رد إلى كتاب الله، وسنة رسوله، فمشروعية القياس مما بيّن في الكتاب والسنة^(٦).

(١) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٢) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٣) مفاتيح الغيب ١٢٩/٢٧.

(٤) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٥) مفاتيح الغيب ١٢٩/٢٧.

(٦) ينظر: العدة ٤/١٣١٤.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

صحح ابن حزم^(١) الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٢)، على نفي القياس وهذه الموافقة تنسجم مع اختيار ابن حزم - رحمه الله -.

قال ابن حزم: «فلم يبيح الله عند التنازع، والاختلاف أن يتحاكم أو يرد إلا إلى القرآن، وكلام الرسول ﷺ فقط، لا إلى أحد دون النبي ﷺ ولا إلى رأي أو قياس، فبطل كل هذا بطلاناً متيقناً»^(٣).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٤) على نفي القياس:

أبو يعلى^(٥)، والآمدي^(٦)، والطوفي^(٧). ولم تخرج عباراتهم في مناقشة الاستدلال عما ذكره الرازي في التفسير.

فقال الطوفي في الجواب عن الاستدلال بالآية: « المراد: فحكمه إلى دين الله، أو كتاب الله، والقياس من دين الله، وكتاب الله»^(٨).

(١) ينظر: الإحكام ٥٣١/٢.

(٢) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٣) الإحكام ٥٣١/٢.

(٤) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٥) ينظر: العدة ١٣١٤/٤.

(٦) ينظر: الإحكام ٣١١/٢.

(٧) ينظر: الإشارات الإلهية ٢٢٢/٣.

(٨) الإشارات الإلهية ٢٢٢/٣.

وقال أبو يعلى: «المراد إلى حكم كتاب الله، وسنة رسوله، والرد إلى القياس رد إلى كتاب الله، وسنة رسوله»^(١).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٢). على نفي القياس، ضعيف كما تبين من خلال عرض الإجابة، والمناقشة التي أوردها الرازي على الاستدلال بالآية^(٣).

فلاستدلال بالآية قائم على أن التحاكم إلى الله، والرسول فقط، وأما القياس فهو تحاكم إلى الرأي دون الشرع، وهذا الكلام باطل؛ لأن القياس من دين الله، وإذا كان البعث الذي هو من أهم أركان الإيمان يحتج عليه في القرآن بالقياس، فما الظن بفروع مستندها الظن^(٤).

وبهذا يتبين أن العمل بالمستنبط من قول الله، وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول.

وأما من قال بإبطال القياس، فلم يعمل بقول الله، وقول الرسول، ولا بما استنبط منهما، فكان ذلك حجة عليه لا له^(٥).

(١) العدة ٤/١٣١٤.

(٢) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/١٢٩.

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية ٣/٢٢٢.

(٥) ينظر: الأحكام للآمدي ٢/٣١١.

الدليل الحادي عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج نفاة القياس بهذه الآية.

قالوا: إنه - تعالى - أخبر أن أكابر الأنبياء أطبقوا على أنه يجب إقامة الدين بحيث لا يفضي إلى الاختلاف والتنازع، والله - تعالى - ذكر في معرض المنة على عباده أنه أرشدهم إلى الدين الخالي عن التفرق والمخالفة، ومعلوم أن فتح باب القياس يفضي إلى أعظم أنواع التفرق، والمنازعة، فإن الحس شاهد بأن هؤلاء الذين بنوا دينهم على الأخذ بالقياس تفرقوا تفرقاً لا رجاء في حصول الاتفاق بينهم إلى آخر القيامة، فوجب أن يكون ذلك محرماً ممنوعاً عنه»^(٢).

قلت: الاستدلال بالآية على نفي القياس قائم على أن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف، فإذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياسٌ مقتضاه نقيض حكم الآخر، فهذا يؤدي إلى الاختلاف، والتفرق في الدين^(٣).

قال الغزالي في حكاية قول من أنكر القياس: «ومنهم من قال: لا يقبح الظن في نفسه، لكن يستقبح من الشارع إلقاء الشرع إلى محتبط الظنون، ومرتبك الجهل والخيالات، وجعل الأمر فوضى بين العقلاء حتى يتيهوا فيه، ويمتد تنازعهم على انقراض العصور كما تراها»^(٤).

(١) من الآية (١٣) من سورة الشورى.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٥/٢٧.

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي ٢٧٤/٢.

(٤) المنحول ص ٤٢٥، وينظر: المستصفي ٢٧٣/٢.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من صحح الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(١). على نفي القياس ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف الآمدي في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(٢) ^(٣). على نفي القياس

وقد بين الآمدي في جوابه عن الاستدلال أن القياس وإن أفضى إلى الاختلاف بين المجتهدين، فإن ذلك غير محذور مطلقاً، فإن جميع الشرائع والمثلل من عند الله، وهي مختلفة، ولا محذور فيها؛ وإلا لما كانت مشروعة من عند الله. ولو كان الاختلاف مذموماً ومحذوراً على الإطلاق، لكانت الصحابة مع اشتهاار اختلافهم وتباينهم في الأقوال - مخطئة، وذلك ممتنع^(٤).

وقد حمل الآمدي ما ورد من ذم الاختلاف، على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله، ورسوله، والقيام بنصرته، أو فيما المطلوب فيه القطع دون الظن، والاختلاف بعد الوفاق، أو اختلاف العامة، ومن ليس له أهلية الاجتهاد^(٥).

(١) من الآية (١٣) من سورة الشورى.

(٢) من الآية (١٣) من سورة الشورى.

(٣) ينظر: الإحكام ٢/٢٧٤، ٢٨٠.

(٤) ينظر: الإحكام ٢/٢٧٤، ٢٨٠.

(٥) ينظر: المرجع السابق.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال - بقوله - تعالى - : «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»^(١) على نفي القياس ضعيف، إلا أن الرازي لم يتعقب الاستدلال كعادته في مناقشة «نفاة القياس»، وقد تقدم في ذكر من خالف في الاستدلال بالآية، ما ناقش به الآمدي هذا الاستدلال. وتتلخص مناقشته فيما يلي:

أولاً: أن الاختلاف في الأقوال ليس مذموماً على الإطلاق.
ثانياً: أن المقصود بالآية هو ذم الاختلاف، والتفرق في الدين.
وقد أيد الغزالي هذا المنحى في تأويل المقصود بالتفرق في الآية، فقال: «كل ذلك نهى عن الاختلاف في التوحيد، والإيمان بالنبى ﷺ والقيام بنصرته»^(٢).
ويؤيد هذا ما نقله أهل التفسير في معنى الآية.
قال الشوكاني: «أي: توحيد الله، والإيمان به، وطاعة رسله، وقبول شرائعه»^(٣).
وبعد هذا البيان، وما تقدم من مناقشة الاستدلال يتبين لي ضعف الاستدلال بالآية على نفي القياس.

(١) من الآية (١٣) من سورة الشورى.

(٢) المستصفى ٢/٢٧٥، وينظر: شرح العمدة ١/٣٥٣، المنحول ص ٤٢٥.

(٣) فتح القدير ٤/٥٣٠، وينظر كلام المفسرين في حمل الآية على ما ذكره الشوكاني: تفسير مقاتل ٣/١٧٤، تفسير ابن زنين ٤/١٦٤، الوجيز ٢/٩٦٢، تفسير السمعاني ٥/٦٧، الكشاف ٤/٢١٩، تفسير القرطبي ١٦/١٠، التسهيل لعلوم التنزيل ٤/١٨، إرشاد العقل السليم ٨/٢٦، روح المعاني ٢٥/٢١، أضواء البيان ٧/٦١.

الدليل الثاني عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(١).

استدل الرازي بالآية لمن قال بحجية القياس، غير أنه لم يبين وجه الاستدلال بها، وأحال على ما ذكره في المحصول^(٢).

وقد وجه الرازي في المحصول الاستدلال بقوله: « وجه الاستدلال به: أن (الاعتبار) مشتق من (العبور) وهو المرور.

يقال: عبرت عليه، وعبرت النهر، والمعبر: الموضع الذي يعبر عليه، والمعبر: السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور، والعبرة: الدمعة التي عبرت من الجفن.

فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة: فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها: دفعا للاشتراك.

والقياس: عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر^(٣).

وبهذا يتبين أن الآية تدل على مشروعية القياس؛ لأن القياس داخل تحت حكم الاعتبار، فكان الأمر بالاعتبار أمراً بالقياس^(٤).

(١) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٩/٢٤٤.

(٣) المحصول ٥/٢٦.

(٤) ينظر: المعالم مع شرحه ٢/٢٥٨، وينظر - أيضاً - في توجيه الاستدلال بالآية: أصول الحصاص ٢/٢١٣، العدة ٤/١٢٩١، إحكام الفصول ٢/٥٥٨، أصول السرخسي ٢/١٢٥، المستصفى ٢/٢٦٦، روضة الناظر ٣/٨١٩، الإحكام الأمدي ٢/٢٩١، بذل النظر ص ٦٠٠، التحصيل من المحصول ٢/١٦٠، نهاية الوصول ٧/٣٠٧٨، نهاية السؤل ٢/٨٠١، شرح مختصر الروضة ٣/٢٦٠، تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

قوله - تعالى - : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(١)، هو من أكثر ما يستدل به الأصوليون على حجية القياس، وقل أن يتطرق أهل الأصول لمسألة حجية القياس، دون ذكر هذا الدليل.

ومن ذكر هذا الدليل، ووافق على الاستدلال به:

الخصاص^(٢) رحمه الله.

واعتبر الخصاص: أن رد حكم الحادثة إلى نظيرها يسمى اعتباراً فقال: «الاعتبار هو: أن تحكم للشيء بحكم نظيره المشارك له في معناه، الذي تعلق به استحقاق حكمه»^(٣). كما استدل بالآية: أبو يعلى^(٤).

فذكر أن حقيقة الاعتبار في اللغة: حمل الشيء على غيره، واعتبار حكمه به، إما في حكمه، أو قدره، أو صفته. وهذا هو حقيقة القياس فاقتضت الآية وجوب القياس، والأمر به^(٥).

كما استدل بالآية على حجية القياس: الباجي^(٦)، والسرخسي^(٧)، والرازي^(٨)، وابن

(١) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٢) ينظر: أصول الخصاص ٢/٢١٣.

(٣) ينظر: أصول الخصاص ٢/٢١٣.

(٤) ينظر: العدة ٤/١٢٩١.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: إحكام الفصول ٢/٥٥٨.

(٧) ينظر: أصول السرخسي ٢/١٢٥.

(٨) ينظر: المحصول ٥/٢٦.

قدامه^(١)، والآمدي^(٢).

ولم تخرج عباراتهم في توجيه الاستدلال عما سبق ذكره عن الجصاص وأبي يعلى^(٣). فقال الباجي بعد أن أورد الآية: «والاعتبار عند أهل اللغة هو تمثيل الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه، ومساواته به»^(٤).

واعتبر السرخسي أن رد حكم الشيء إلى نظيره هو الاعتبار^(٥). واستدل ابن قدامه بالآية، ثم قال: «حقيقة الاعتبار: مقيسة الشيء بغيره»^(٦).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف الرازي في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٧) على حجية القياس.

ابن حزم^(٨) - رحمه الله - وموقف ابن حزم لا غرابة فيه، فهو من منكري القياس، وقد تناول بالنقاش، والاعتراض، أدلة من قال بحجية القياس. وشدد النكير على وجه الخصوص على من استدل بهذه الآية على حجية القياس^(٩).

(١) ينظر: روضة الناظر ٣/٨١٩.

(٢) ينظر: الإحكام ٢/٢٩١.

(٣) ينظر: أصول الجصاص ٢/٢١٣، العدة ٤/١٢٩١.

(٤) إحكام الفصول ٢/٥٥٨.

(٥) أصول السرخسي ٢/١٢٥.

(٦) روضة الناظر ٣/٨١٩.

(٧) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٨) ينظر: الإحكام ٢/٤٠٥.

(٩) المرجع السابق ٢/٤٠٥.

فقال - رحمه الله - : « ما للقياس مجال على هذه الآية - أصلاً - بوجه من الوجوه، ولا علم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن: أن الاعتبار هو: القياس، وإنما أمرنا - تعالى - أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض، وما أحل بالعصاة... فلم يستح هؤلاء القوم أن يسموا القياس اعتباراً، وعبرة على جاري عادتهم في تسمية الباطل باسم الحق؛ ليحققوا بذلك باطلهم... »^(١).

كما خالف في الاستدلال بالآية: القرافي^(٢)، والطوفي^(٣).

وهما وإن كانا يقولان بحجية القياس على خلاف ابن حزم، إلا أنهما ضعفا الاستدلال بالآية على حجية القياس.

قال القرافي: « استدل جماعة من العلماء بهذه الآية، وهي غير مفيدة للمقصود، بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه، والآية فعل في سياق الإثبات، فيتناول مطلق العبور، فلا عموم فيها، حتى تتناول كل عبور فيندرج تحتها صورة النزاع»^(٤).
أما الطوفي فقد اعتبر أن القياس في الفروع دليل قوي جيد، غير أن هذه الآية لا تدل عليه إلا دلالة ضعيفة من وراء وراء^(٥).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(٦) واحتج به على مشروعية القياس، وأحال على ما ذكره في المحصول في توجيه الاستدلال،

(١) ينظر: الإحكام ٢/٤٠٥.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥.

(٣) ينظر: الإشارات الإلهية ٣/٣٣٠.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥.

(٥) الإشارات الإلهية ٣/٣٣٠، وينظر: المستصفى ٢/٢٦٦.

(٦) من الآية (٢) من سورة الحشر.

ومناقشته^(١)، ويستحسن ذكر بعض الإيرادات على الاستدلال لتقويمه، فمن هذه الإيرادات، ما يلي:

الإيراد الأول: أنه لا يسلم أن القياس اعتبار، بل المقصود بالاعتبار: الاتعاض، ويؤيد هذا أمران:

الأول: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾^(٢)، وقوله - تعالى -: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾^(٣)، والمراد به: الاتعاض، إذ هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ^(٤).

الثاني: أن القائس في الفروع إذا أقدم على المعاصي، ولم يتفكر في أمر آخرته يقال: إنه غير معتبر؛ ولو كان القياس هو: الاعتبار، لما صح سلب ذلك عنه^(٥).

فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتعاض لا في المجاوزة.

وأجيب عنه: أن جعل الاعتبار حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين:

الأول: أنه يقال: فلان اعتبر فاتعظ، ولو كان الاعتبار هو الاتعاض لما حسن هذا الكلام والترتيب، فترتيب الشيء على نفسه ممتنع^(٦).

الثاني: أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى غيره، هو القياس، وهو متحقق في

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٩/٢٤٤.

(٢) من الآية (١٣) من سورة آل عمران.

(٣) من الآية (٦٦) من سورة النحل.

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم ٢/٤٠٥، بذل النظر ص ٦٠١، المحصول ٥/٢٧، الإحكام للآمدي ٢/٢٩١، نهاية

الوصول ٧/٣٠٧٩، نهاية السؤل ٢/٨٠١، شرح مختصر الروضة ٣/٢٦٠، الإشارات الإلهية ٣/٣٣٠.

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٩١، نهاية الوصول ٧/٣٠٨٠.

(٦) ينظر: المحصول ٥/٣٣، الإحكام للآمدي ٢/٢٩٢، روضة الناظر ٣/٨١٩.

الاتعاض؛ وذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه، فكان مأموراً به من جهة ما فيه من الانتقال، وذلك هو القياس^(١).

وأما قولهم: القائس إذا كان معرضاً عن أمر آخرته، يقال: إنه غير معتبر.

فالجواب عنه: أنه ذلك القول لا يصح بالنظر إلى كونه قائساً، وإنما صح ذلك بالنظر إلى أمر الآخرة، وإنما أطلق النفي بطريق المجاز نظراً إلى إخلاله بأعظم المقاصد، وهو أمر المعاد^(٢).

الإيراد الثاني: أنه لو سلمنا أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة، لكن لا يمكن حمله في الآية على القياس بدلالة السياق، فإن قوله - تعالى -: ﴿يُجْرَبُونَ بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) يمنع من حمل قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾^(٤) على القياس لعدم حسن ترتيبه عليه؛ إذ لا يحسن أن يقال: يجربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا في الفروع، وألحقوا الذرة بالبر^(٥)، وإذا لم يحمل الاعتبار على حقيقته فيحمل على مجازه، وهو الاتعاض، إما لتعيينه، أو لأنه يحسن ترتيبه عليه، فيحمل عليه إلى أن يظهر له معارض^(٦).

وأجيب عنه: بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين: القياس، والاتعاض^(٧)، والمشترك بينهما هو: المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والاتعاض مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه: لا يستلزم عدم مناسبته

(١) ينظر: أصول الجصاص ٢/٢١٣، إحكام الفصول ٢/٥٥٩، أصول السرخسي ٢/١٢٥، ١٢٦.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٩٢، نهاية الوصول ٧/٣٠٨٦.

(٣) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٤) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم ٢/٤٠٥، الإشارات الإلهية ٣/٣٣١.

(٦) ينظر: المحصول ٥/٣٥، الإحكام للآمدي ٢/٢٩١، شرح المعالم ٢/٢٥٧.

(٧) ينظر: المحصول ٥/٣٥.

للقدر المشترك بينه وبين الاعتاض، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها، فإنه يكون باطلاً، ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها، فإنه يكون حسناً^(١).

الإيراد الثالث: أنه لو سلمنا أن الاعتبار حقيقة في القياس، لكن ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس^(٢).

وتقرير هذا الإيراد: أن الأمر بالاعتبار في الآية: فعل في سياق الإثبات، والفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه^(٣).

فالتقدير: اعتبروا اعتباراً ما، وذلك يحصل بفرد من أفراد الاعتبار، ولا يتعين القياس، وإنما يصح الاستدلال بالآية لو كانت عامة ليندرج فيها محل النزاع، وليس الأمر كذلك^(٤). وأجيب عنه: بأن اللفظ إن كان عاماً فهو المطلوب، وإن كان مطلقاً فيجب حمله على القياس الشرعي، نظراً إلى أن الغالب من الشرع أنه إنما يخاطبنا بالأمر الشرعية دون غيرها^(٥).

الإيراد الرابع: أنه لو سلمنا أن في الصيغة ما يدل على العموم، لكن الحمل على العموم متعذر، فيكون العموم مخصوصاً بما كلفنا فيه باليقين، وبما كان منصوباً عليه، والعام بعد التخصيص لا يكون حجة^(٦).

وأجيب عنه: بأنه لا يسلم بأن العام بعد التخصيص لا يكون حجة، فالعام بعد

(١) ينظر: إحكام الفصول ٥٥٩/٢، المحصول ٣٥/٥، الإحكام للآمدي ٢/٢٩٢، نهاية الوصول ٧/٣٠٨٦، نهاية السؤل ٢/٨٠١، شرح مختصر الروضة ٣/٢٦٠، كشف الأسرار ٣/٥٠٥.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، شرح مختصر الروضة ٣/٢٦٠.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥.

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، شرح مختصر الروضة ٣/٢٦٠.

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٩٢.

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٩١.

التخصيص حجة فيما وراء صور التخصيص^(١).

الإيراد الخامس: أنه لو سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس، لكن لا يجوز التمسك بها؛ لأن التمسك بالعموم، واشتقاق الكلمة: إنما يفيد الظن، « والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية، وهي الفروع، بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها»^(٢).

وأجيب عنه: بأنه لا يسلم بأن المسألة علمية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به، لا مجرد اعتقاده، كأصول الدين، والعمليات يكتفى فيها بالظن^(٣). وبعد هذا البيان، وذكر الإيرادات، والإجابة عنها، يظهر لي أن الاستدلال بالآية على حجية القياس ضعيف.

لأننا « إذا نظرنا إلى سياق الآية التي وردت هذه الآية في نسقها لا نجدها مسوقة لبيان حكم القياس، ولكنها مسوقة لبيان ما وقع لبني النضير^(٤) الذين كذبوا النبي وظاهروا عليه المشركين فأمكن الله منهم »^(٥).

ولهذا فقد أورد الآية من قال بحجية القياس، ولم يرتض الاستدلال بها.

فقال الغزالي: « تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضية؛ لأنها ليست بمجرد نصوصاً صريحة »^(٦).

(١) الإحكام للآمدي ٢/٢٩٣، وينظر: التحصيل من المحصول ٢/١٦٣.

(٢) نهاية السؤل ٢/٨٠٢، ٨٠٣، وينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٩٢، نهاية الوصول ٧/٣٠٩٠.

(٣) ينظر: التحصيل من المحصول ٢/١٦١، نهاية السؤل ٢/٨٠٣، كشف الأسرار ٣/٥٠٥.

(٤) ينظر: تفسير مقاتل ٣/٣٣٨، تفسير الطبري ٢٨/٢٧، الوجيز ٢/١٠٨١، تفسير البيضاوي ٥/٣١٧، التسهيل ٤/١٠٧، وقال الكلبي بعد ذكره للآية: « استدل الذين أثبتوا القياس في الفقه بهذه الآية واستدلوا بها ضعيف خارج عن معناها ».

(٥) استدلال الأصوليين ص ١١٨، ١١٩.

(٦) المستصفي ٢/٢٦٦، وينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، الإشارات الإلهية ٣/٣٣٢.

الدليل الثالث عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ﴾^(١).

أورد الرازي - رحمه الله - بعد ذكره للآية سؤالاً، فقال: « هل يمكن التمسك بهذه الآية في إثبات أن القياس حجة »^(٢).

ثم أجاب بالإيجاب، ووجه الاستدلال بقوله: « وجه التمسك به هو أن نقول: لولا أنه تمهد عندهم أن الشيعيين الذين يشتركان في مناط الحكم ظناً يجب اشتراكهما في الحكم، وإلا لما أورد هذا الكلام في هذه الصورة؛ وذلك لأن احتمال الفرق المرجوح قائم هاهنا، فإن لقائل أن يقول: لعلمهم إنما استوجبوا الأخذ الوبيل بخصوصية حالة العصيان في تلك الصورة، وتلك الخصوصية غير موجودة هاهنا، فلا يلزم حصول الأخذ الوبيل هاهنا، ثم إنه - تعالى - مع قيام هذا الاحتمال جزم بالتسوية في الحكم.

فهذا الجزم لا بد وأن يقال إنه كان مسبقاً بتقرير أنه متى وقع الاشتراك في المناط الظاهر، وجب الجزم بالاشتراك في الحكم....، ولا معنى لقولنا القياس حجة إلا هذا»^(٣).

قلت: أركان القياس في هذا المثال، هي:

الأصل: إرسال موسى - عليه السلام - إلى فرعون.

الفرع: إرسال محمد - عليه الصلاة والسلام - إلى قريش.

العلة: التكذيب، وعصيان الرسول.

(١) الآية (١٦) من سورة المزمل.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦١/٣٠.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٦١/٣٠.

الحكم: العذاب والهلاك^(١).

وقد ذكر هذا المثال للقياس في القرآن ابن القيم^(٢)، والشنقيطي^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ﴾^(٤) على حجية القياس، انفرد به الرازي، فلم أجده عند من التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت أن الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، ولذلك لم أجد من خالف في الاستدلال بها على حجية القياس.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ﴾^(٥)، محتجاً به على القياس.

ويمكن أن يناقش الاستدلال بالآية، بما يلي:

أن العصيان لو كان علة في إيجاب الجزاء، والأخذ الويل، لكان ذلك واجباً أن يجازي به كل عاصٍ لله، ونحن نشاهد العصاة من الكفرة والملحدين الذين أمهلهم الله، ولم يجازوا بالأخذ الويل، وذكر هؤلاء إنما هو لأخذ العبرة، والاتعاظ، وليس في الآية ما يدل على

(١) ينظر: القياس في القرآن الكريم والسنة النبوية، وليد الحسين، ص ١٢٠.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ١/١٣٨.

(٣) ينظر: أضواء البيان ٤/١٨٨.

(٤) الآية (١٦) من سورة المزمل.

(٥) الآية (١٦) من سورة المزمل.

جواز القياس وليس في سياقها ما يدل على ذلك؛ وإنما جاءت لبيان عقوبة فرعون على عصيانه لله - عز وجل - مع ما تضمنته من أخذ العبرة والاتعاظ^(١).
وبهذا يظهر لي ضعف الاستدلال بالآية على حجية القياس.

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم ١٩١/٥، فقد ذكر جملة من الآيات المشابهة لهذه الآية، وأجاب عنها بمثل هذا الجواب، وينظر في تفسير الآية: تفسير مقاتل ٤١١/٣، تفسير الطبري ١٣٦/٢٩، بحر العلوم ٤٨٨/٣، تفسير البغوي ٤١٠/٤، روح المعاني ١٠٨/٢٩.

المطلب الثاني:

وجود القياس الجلي

أورد الرازي آية واحدة، ومثّل بها للقياس الجلي في كتاب الله وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ ﴾^(١).

قال الرازي: «هذا اللفظ إنما يدل على المنع من سائر أنواع الإيذاء بحسب القياس الجلي.

وتقريره: أن الشرع إذا نص على حكم صورة، وسكت عن حكم صورة أخرى فإذا أردنا إلحاق الصورة المسكوت عن حكمها بالصورة المذكور حكمها فهذا على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت أولى من ثبوته في محل الذكر مثل هذه الصورة فإن اللفظ إنما دل على المنع من التأفيف، والضرب أولى بالمنع من التأفيف. ...

إذا عرفت هذا فنقول: المنع من التأفيف إنما يدل على المنع من الضرب بواسطة القياس الجلي»^(٢).

وقد استدلل الرازي على أن المنع من الضرب، وسائر أنواع الإيذاء إنما هو من قبيل القياس الجلي، بقوله: « والدليل عليه: أن التأفيف غير الضرب، فالمنع من التأفيف لا يكون منعاً من الضرب، وأيضاً المنع من التأفيف لا يستلزم المنع من الضرب عقلاً، لأن الملك الكبير إذا أخذ ملكاً عظيماً كان عدواً له، فقد يقول للجلاد إياك أن تستخف به أو تشافهه بكلمة موحشة، لكن: اضرب رقبتك، وإذا كان هذا معقولاً في الجملة علمنا أن المنع من التأفيف

(١) من الآية (٢٣) من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٥١/٢٠، ١٥٢، المحصول ١٧٣/٣.

مغاير للمنع من الضرب، وغير مستلزم - أيضاً - للمنع من الضرب عقلاً في الجملة. إلا أنا علمنا في هذه الصورة أن المقصود من هذا الكلام المبالغة في تعظيم الوالدين، بدليل قوله: ﴿ وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾^(١)، فكانت دلالة المنع من التأفيف على المنع من الضرب من باب القياس بالأدنى على الأعلى^(٢).

قلت: ومن هذا النقل يتبين أن الرازي يرى أن منع ضرب الوالدين، وسائر أنواع الإيذاء محرمة بالقياس على التأفيف، وهذا قياس جلي لوجود أركانه.

وفي هذا المعنى يقول الطوفي: « قال قوم: هو قياس جلي، ونظمه: إن ضرب الوالدين أذى لهما فكان حراماً، كالتأفيف لهما وأولى، وأركان القياس موجودة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم »^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الرازي مثّل بالآية؛ لأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية عنده، والجمهور على خلاف ذلك، ولذلك لم أجد من وافق على الاستدلال بالآية ممن التزمت المقارنة بهم من أصحاب الكتب العشرة.

إلا أن الطوفي ذكر الأقوال في هذا المثال، ونقل أن من الناس من قال: إن تحريم الضرب من باب القياس، ومنهم من قال: إن هذا من باب الدلالة اللفظية أو الدلالة العقلية، ولم يرجح أيًا من الأقوال^(٤).

(١) من الآية (٢٣، ٢٤) من سورة الإسراء.

(٢) مفاتيح الغيب ١٥٢/٢٠، وينظر: المحصول ١٢١/٥، فقد مثّل الرازي بنفس المثال دون أن يستدل بالآية.

(٣) الإشارات الإلهية ٣٩٤/٢، وينظر: الملع ٩٩/١، التبصرة ٢٢٧/١، الإحكام للآمدي ٦٤/٢، ٦٥، تفسير البيضاوي ٤٣٩/٣، إعلام الموقعين ٢١٨/١.

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٩٤/٢، وينظر: المحصول ١٢١/٥.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف جمهور العلماء في هذه المسألة واعتبروا أن دلالة مفهوم الموافقة لفظية، ولذلك فقد خالف الرازي في هذا التمثيل للقياس الجلي، كل من الجصاص^(١)، الذي اعتبر أن تحريم الضرب إنما أُفيد من جهة الدلالة اللفظية.

وقال: « وهذا الذي سموه القياس الجلي: عندنا ليس بقياس؛ وذلك لأن القياس يفتقر في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر، والاعتبار والتأمل بحال الفرع والأصل، والجمع بين حكميهما، بعد الاستدلال على المعنى الموجب للجمع، وليست هذه القضية موجودة فيما سموه قياساً جلياً »^(٢).

كما خالف في التمثيل بالآية ابن حزم^(٣).

وموقف ابن حزم ليس بمستغرب، فهو يرفض الأخذ بالقياس، ولذلك رد الأخذ بمفهوم الموافقة لأنه نوع من القياس، وبما أن القياس غير جائز في أحكام الله فكذلك المفهوم. ولذلك قال ابن حزم في الآية: « لو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما، ولا قتلها. ولما كان فيها إلا تحريم قول: (أف فقط) »^(٤).

واعتبر القاضي أبو يعلى^(٥)، والباجي^(٦)، والسرخسي^(٧)، وابن قدامه^(٨)، أن تحريم الضرب مستفاد من جهة اللفظ، وليس مستفاداً من جهة القياس لأن دلالة مفهوم الموافقة لفظية عندهم^(٩).

(١) أصول الجصاص ١/١٥٣.

(٢) أصول الجصاص ٢/٢٦٣، ٢٦٤.

(٣) الإحكام ٢/٣٨٧، ٣٨٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) العدة ٤/١٣٣٦.

(٦) إحكام الفصول ٢/٥١٥.

(٧) أصول السرخسي ١/٢٥٤.

(٨) روضة الناظر ٢/٧٧٢.

(٩) ينظر: المراجع السابقة.

فقال أبو يعلى: «القياس ما يختص بفهمه أهل النظر والاستدلال، فيفتقرون في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر والاستدلال والتأمل بحال الفرع والأصل، فأما ما دل عليه فحوى الخطاب.... فإنه يستوي فيه العالم، والعامي العاقل»^(١).

وقال الباجي أن الآية يفهم منها: «المنع من الضرب من لا يعلم القياس ولا مواقفه ولا كلفيته ممن يفهم اللسان العربي، ولو كان ذلك من حجة القياس لما صح أن يفهمه إلا من يعلم القياس، وجهة الاستنباط للعلة، وحمل الفرع على الأصل بعد الجمع بينهما لعل مؤثرة في الحكم»^(٢).

واعتبر السرخسي أن فهم تحريم ضرب الوالدين معلوم بدلالة النص لا بالقياس^(٣). واعتبر ابن قدامة أن فهم تحريم الشتم والضرب من الآية ليس من باب القياس وإنما من باب مفهوم الموافقة إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل، ولا استنباط.

غير أن ابن قدامة اعتبر من سمى ذلك قياساً اعتبره قاطعاً، فلا تضر تسميته قياساً^(٤). واعتبر الآمدي^(٥) - كذلك - أن دلالة الآية على تحريم الضرب ليس من باب القياس^(٦)، وإنما دلالته مجازية، أي: أنها فهمت من السياق والقرائن، والعلاقة فيها إطلاق الأخص وإرادة الأعم، فإن لفظ (أف) في الآية، أطلق وأريد به الإيذاء، فأطلق الأخص، وهو لفظ (أف) وأريد الأعم، وهو جميع أنواع الأذى^(٧).

(١) العدة ١٣٣٦/٤.

(٢) إحكام الفصول ٥١٥/٢.

(٣) أصول السرخسي ٢٥٤/١.

(٤) ينظر: روضة الناظر ٧٧٤/٢.

(٥) الإحكام ٦٦/٢.

(٦) المرجع السابق.

(٧) ينظر: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين ص ٦٩.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية الكريمة، والتمثيل بها للقياس الجلي، محل خلاف بين العلماء - كما سبق - وقد أورد الرازي إيراداً واحداً عليه.

فقال: « قال بعضهم: إنها دلالة لفظية، لأن أهل العرف إذا قالوا: لا تقل لفلان: (أف) عنوا به أنه لا يتعرض له بنوع من الإيذاء والإيحاء، وجرى هذا مجرى قولهم: فلان لا يملك نقيراً ولا قطميراً، في أنه بحسب العرف: يدل على أنه لا يملك شيئاً »^(١).

وقد وضع الأمدي هذا الإيراد بقوله: « أن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت.

ولهذا: فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر، قالوا: « هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس »، وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم: « هذا الفرس سابق لهذا الفرس »^(٢).

فعلى هذا فتحريم الضرب: « ليس بقياس، وإنما هو مدلول لفظي لتفاهم العرب مع عدم معرفتهم بالقياس »^(٣).

وأجيب عنه: بأنه لا يسلم أن العرب فهمت ذلك من اللفظ، لأن مدلول اللفظ لم يتناوله^(٤).

وتفصيل هذا الجواب: أن المنع من التأفيف، لو دل على المنع من الضرب والشتم لفظاً، لدل عليه، إما بحسب الوضع اللغوي، أو بحسب الوضع العرفي، والأمران باطلان، فبطل

(١) مفاتيح الغيب ١٥١/٢٠.

(٢) الإحكام ٦٥/٢.

(٣) الإشارات الإلهية ٣٩٤/٢، وينظر: العدة ١٣٣٨/٤، إحكام الفصول ٥١٥/٢، نهاية الوصول ٢٠٤٠/٥.

(٤) ينظر: نهاية الوصول ٢٠٤٠/٥، ٢٠٤١.

القول بدلالته لفظاً^(١).

فبطلان الأول: لأن التأفيف غير الضرب، وليس جزءاً منه، وهو معلوم قطعاً، فالمنع منه لا يكون منعاً من الضرب لا بطريق المطابقة، ولا بطريق التضمن^(٢).

وأما الثاني: وهو أن المنع من التأفيف نقل إلى المنع من جميع أنواع الأذى، فهو باطل، لأن النقل خلاف الأصل، فالأصل هو التقرير على الوضع الأول، فلا يصار إليه إلا عند قيام الدلالة عليه^(٣).

وهناك إيرادات أخرى في المسألة لم يذكرها الرازي، ويحسن إيرادها لتقويم وجه الاستدلال، وهي:

الإيراد الثاني: أن القياس مما يختص بفهمه أهل النظر والاستدلال، فيفتقرون في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر والاستدلال، والتأمل بحال الفرع والأصل.

فأما ما دل عليه فحوى الخطاب، فإنه يستوي فيه العالم، والعامي العاقل الذي لم يدر ما القياس، فكيف يجوز إجراء القياس عليه^(٤).

وأجيب عنه: بأن أركان القياس موجودة فيه وهي: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، وكون الجميع يفهمه من غير نظر ولا استدلال لا يمنع من كونه قياساً، بل هو قياس جلي، والقياس الجلي من شأنه أن يفهم دون نظر وتأمل^(٥).

الإيراد الثالث: أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد

(١) ينظر: نهاية الوصول ٢٠٤٠/٥، ٢٠٤١.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٢٠٤٠/٥، ٢٠٤١.

(٣) نهاية الوصول ٢٠٤٠/٥، ٢٠٤١، وينظر: التبصرة ٢٢٨.

(٤) ينظر: أصول الجصاص ٢٦٤/٢، العدة ١٣٣٨/٤، إحكام الفصول ٥١٥/٢، أصول السرخسي ٢٥٤/١، روضة الناظر ٧٧٤/٢.

(٥) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٩٤/٢، الإحكام للآمدي ٦٥/٢.

مناسبة له من حكم الأصل إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه، فلا يكون قياساً^(١).

وأجيب عنه: بمنع الإجماع^(٢).

الإيراد الرابع: أن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً منه إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلاً فيه جزءاً مما تخيل فرعاً^(٣).

الإيراد الخامس: أن في صورة مفهوم الموافقة قد يكون حكم المسكوت عنه أسبق إلى الذهن من حكم المنطوق به عند سماعه، أما فهم حكم الفرع في القياس عند سماع حكم الأصل فيكون إما متأخراً عنه، أو هو معه لا غير، فلا يكون الحكم المثبت بالمفهوم قياساً. وقد وصف الهندي هذا الإيراد بأنه المعول عليه في إبطال كون دلالة مفهوم الموافقة قياساً^(٤).

وبعد هذا البيان، والمناقشة للاستدلال فإنه يترجح لدي أن التمثيل بالآية للقياس الجلي ضعيف، فتحريم الضرب وسائر أنواع الإيذاء لم يكن ثابتاً بحسب القياس الجلي كما رجح الرازي، وإنما دل على ذلك بواسطة القرائن، لأن تحريم الضرب، يسبق إلى الذهن دون نظر وتأمل وهذا ليس شأن القياس الذي يحتاج إلى نظر وتأمل وإلحاق فرع بأصل فهو عملية اجتهادية شاقة، وهذا لا ينطبق على المثال المذكور في الآية.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٦٦/٢، نهاية الوصول ٢٠٤٣/٥.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٢٠٤٣/٥.

(٣) ينظر: الإحكام ٦٦/٢، نهاية الوصول ٢٠٤٢/٥.

(٤) نهاية الوصول ٢٠٤٣/٥، وينظر: روضة الناظر ٧٧٤/٢.

المبحث الرابع:

الاستدلال بالقرآن على حجية شرع من قبلنا

المبحث الرابع:

الاستدلال بالقرآن على حجية شرع من قبلنا

أولاً: التعريف بالمسألة وتحريم محل النزاع:

الشرع لغة: قال ابن فارس: «الشين، والراء، والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة»^(١).

ومادة: «شرع» تدور في معانيها حول: الوضوح، والاستقامة، والظهور.

والشريعة: المورد التي يردها الناس، ويشعرها الخلق، فيشربون منها ويستقون»^(٢).

والشريعة، والشرع في الاصطلاح: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه سلف هذه الأمة^(٣).

قال ابن تيمية: «والشريعة: إنما هي كتاب الله، وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد، والأحوال، والعبادات، والأعمال، والسياسات، والأحكام، والولايات، والعطيات»^(٤).

والمقصود: «بمن قبلنا»:

الأمم التي تقدمت أمة محمد ﷺ من أيينا آدم - عليه السلام - إلى عيسى - عليه السلام -.

وإذا قيل: «شرع من قبلنا»، فالمقصود به ما تقدم من شرائع الأنبياء السابقين.

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٥٣٣.

(٢) ينظر: لسان العرب ١٧٦/٨.

(٣) ينظر: الفتاوى لابن تيمية ٣٠٨/١٩.

(٤) الفتاوى ٣٠٨ / ١٩. وينظر: التحبير شرح التحرير ٧٩٠ / ٢.

كموسى، وعيسى، وغيرهما من الأنبياء؛ وهو: « ما خاطب الله به أهل الكتاب على لسان رسوله ﷺ »^(١).

قال الغزالي: «أصحاب الملل من الشرائع ستة: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى - عليهم السلام - ورسول الله ﷺ»^(٢).

تحرير محل النزاع:

هذه المسألة يعنون لها الأصوليون بقولهم: شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أم لا؟ وهذا التعبير قد يفهم منه ما ليس مقصوداً عند الأصوليين فهم لا يريدون بذلك أن كل ما عند أصحاب الشرائع السابقة من لدن نوح إلى عيسى - عليهما السلام - يكون شرعاً لنا حتى نجد في شرعنا ما ينسخه، ولم يقل بذلك أحد من العلماء.

ولذلك فلا بد من تحرير محل النزاع في المسألة وتبيين المقصود بها فأقول:

أولاً: ما لا تختلف فيه الشرائع؛ كالتوحيد والإيمان بالله، وإخلاص العبادة، وتجنب الشرك كقوله تعالى: ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾^(٣).

وقوله: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(٤).

(١) المسودة ١ / ٣٩٩. وينظر: التحبير شرح التحرير ٧٩٠ / ٢.

(٢) المنحول ص ٣٢٠.

(٣) الآية (١٣٦) من سورة البقرة.

(٤) من الآية (١٣) من سورة الشورى.

وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^(١)،

وكذلك ما اتفقت عليه الشرائع من أصول العبادات والأخلاق. كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٢). والخطاب موجه لموسى - عليه السلام -.

وقال عن عيسى: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣).

فكل هذه الأمور مما يتعلق بالتوحيد والعقائد، والأخلاق. اتفقت عليها الشرائع السماوية، وليست من محل النزاع، وهو شرع لنا أصالة وجاء به شرعنا استقلالاً كما جاء به شرع من قبلنا.

قال الغزالي: «لا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ لجميع الشرائع بالكلية، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان، وتحريم الزنا والسرقه والقتل والكفر»^(٤).

ثانياً: ما ثبت في شرعنا أنه شرع لنا وليس بشرع لمن قبلنا لتحريمه عليهم، كتحریم الشحوم، وكل ذي ظفر على اليهود، وهو مباح لنا كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾^(٥).

(١) من الآية (٣٦) من سورة النحل.

(٢) الآية (١٤) من سورة طه.

(٣) الآية (٣١) من سورة مريم.

(٤) المستصفى ١ / ٣٩٣. وينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ٣٨٠، والإبهاج ٢ / ٢٧٩.

(٥) الآية (١٤٦) من سورة الأنعام.

ويدخل في هذا القسم ما ثبت أنه كان مشروعاً لهم ثم نسخ عنا، مثل استقبال بيت المقدس في الصلاة، وكان قبلة للمسلمين أول الإسلام. كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).

فهذا القسم — أيضاً — خارج من محل النزاع، فهو ليس شرعاً لنا ولا يلزمنا اتباعه لأنه شرع منسوخ، وإن كان شرعاً لمن قبلنا^(٢).

ثالثاً: ما ورد في شرعنا من الشرائع السابقة التي لم تؤمر بها ولم ننه عنها في شرعنا. أي لم يرد دليل على شرعيتها لنا أو عدم شرعيتها وثبت في شرعنا أنها شرع لمن قبلنا. فهذا هو محل النزاع والخلاف بين العلماء.

قال ابن حزم — رحمه الله — مبيناً محل النزاع في المسألة: «وإنما الاختلاف الذي ذكرنا فيما كان من شرائع الأنبياء — عليهم السلام — موجوداً نصه في القرآن أو عن النبي ﷺ»^(٣). وقال أبو يعلى: «وإنما يثبت كونه شرعاً لهم بمقطوع عليه، إما الكتاب أو الخبر من جهة الصادق أو بنقل متواتر، فأما الرجوع إليهم وإلى كتبهم فلا»^(٤).

وقال القرافي: «وقسم ثبت أنه من شرعهم بنقل شريعتنا، ولم تؤمر به، فهذا هو موضوع الخلاف»^(٥).

(١) من الآية (١٤٤) من سورة البقرة.

(٢) ينظر: الشرائع السابقة ومدى حجيتها ص ٢٥٧، ٢٥٨، شرع من قبلنا ص ٨٠.

(٣) الإحكام ٢ / ١٥٤. وينظر: البحر المحيط ٦ / ٤٦.

(٤) العدة ٣ / ٧٥٣. وينظر: كشف الأسرار ٣ / ٣٩٨.

(٥) نفائس الأصول في شرح المحصول ٦ / ٢٣٧١، وقد ناقش القرافي — رحمه الله — الإمام الرازي في موضع الخلاف في المسألة — حيث يرى الرازي أن موضع الخلاف — أن الله أمر رسوله باقتباس الأحكام من كتبهم كما في المحصول ٣ / ٢٦٦. فقال القرافي: «كيف يتصور أن يكون هذا حقيقة المسألة، ونحن مجمعون على أن المروي عن رسول الله ﷺ بطريق لا يعلم عدالة راويه؛ أنه يحرم اتباعه، فكيف بالمنقول عن الأنبياء السالفة يقبل فيها قول الكفار الذين لم يرووا عن أسلافهم، ولا يعرفون الرواية في دينهم... فقبول مثل هذه الكتب، وهذه

ثانياً: أقوال العلماء في حجية شرع من قبلنا:

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: أن شرع من قبلنا شرع لنا.

وهذا مذهب الأحناف، والمالكية، ورواية عن الإمام أحمد واختارها أكثر أصحابه^(١).
وأصحاب هذا القول اختلفوا بأي شريعة كان متعبداً.

ف قيل بشريعة موسى، وقيل بشريعة عيسى، وقيل بشريعة إبراهيم وهو ما اختاره ابن حزم، فقال: «أما شريعة إبراهيم عليه السلام فهي هذه الشريعة التي نحن عليها نفسها»^(٢).

المذهب الثاني: أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وليس بحجة.

وهذا مذهب أكثر الشافعية، ورواية عند الإمام أحمد اختارها بعض أصحابه^(٣)، وهو اختيار الرازي^(٤).

قلت: نبه الطوفي - رحمه الله - إلى ما أخذ الخلاف في المسألة فقال: «والمأخذ الصحيح لهذه المسألة. التحسين العقلي، فإن المثبت يقول: الأحكام الشرعية حسناتها ذاتي لا يختلف باختلاف الشرائع، فهي حسنة بالنسبة إلينا فتركنا لها قبيح، والنافي يقول: حسناتها شرعي إضافي فيجوز أن يكون الحكم حسناً في حقهم قبيحاً في حقنا»^(٥).

النقول خلاف الإجماع». ينظر: نفائس الأصول ٦ / ٢٣٧٢.

(١) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٤٩٣، تقويم الأدلة ص ٢٥٣، ٢٥٤، العدة ٣ / ٧٥٣، روضة الناظر ٢ / ٥١٧،

نفائس الأصول ٦ / ٢٣٧١، شرح مختصر الروضة ٣ / ١٦٩، كشف الأسرار ٣ / ٣٩٨، التحبير ٨ / ٣٧٧٧.

(٢) الإحكام ٢ / ١٥٣. وينظر: المحصول ٣ / ٢٦٦، نفائس الأصول ٦ / ٢٣٧٢.

(٣) ينظر: للمع ١ / ٦٣، البرهان ١ / ٣٣٢، المحصول ٣ / ٢٦٥، روضة الناظر ٢ / ٥١٨، الإبهاج ٢ / ٢٧٦، البحر

المحيط ٦ / ٤١.

(٤) ينظر: المحصول ٣ / ٢٦٦.

(٥) شرح مختصر الروضة ٣ / ١٧٩. وينظر: البحر المحيط ٦ / ٤٥.

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (حجية شرع من قبلنا).

ذكر الرازي - رحمه الله - دليلاً واحداً في هذه المسألة وقد استدل به لقول من قال: إننا مطالبون بشرع إبراهيم - عليه السلام - خاصة دون غيره من الرسل وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾^(١).

لم يبين الرازي وجه الاستدلال بالآية، بل اكتفى بقوله: «قال قوم: إن النبي ﷺ كان على شريعة إبراهيم - عليه السلام - وليس له شرع هو به منفرد، بل المقصود من بعثته - عليه السلام - إحياء شرع إبراهيم - عليه السلام - وعول في إثبات مذهبه على هذه الآية»^(٢).

قلت: ووجه التعويل في هذه الآية على أننا مطالبون بشرع إبراهيم - عليه السلام - أن الله أمر باتباع ملة إبراهيم، والأمر للوجوب^(٣).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بهذه الآية:

لم يستلّم الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾^(٤) على أننا متعبدون بشرع إبراهيم - عليه السلام -، وضّعت القول به.

وتركزت مناقشة الرازي على أن الملة محمولة على الأصول، دون الفروع. وقال بأن الله - تعالى - وصف إبراهيم - عليه السلام - بأنه ما كان من المشركين، ولما قال: ﴿ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾^(٥). كان المراد اتباعه في الأصول.

(١) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠ / ١٠٩.

(٣) ينظر: العدة ٣ / ٧٥٩.

(٤) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٥) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

ثم ذكر احتمالاً في المقصود بقوله: ﴿أَنْ أَتَّبِعُ﴾^(١)، فقال: «يحتمل أن يكون المراد الأمر بمتابعته في كيفية الدعوة إلى التوحيد، وهو أن يدعو إليه بطريق الرفق والسهولة، وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن»^(٢). وبناءً على هذا فيمتنع حمل الأمر بالاتباع على فروع الشريعة^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

أشار الرازي في استدلاله بالآية إلى أن هناك من اختار هذا القول، غير أنه لم يسمه، ولعله يشير إلى اختيار ابن حزم في المسألة^(٤)، فقد اختار القول الذي ذكره الرازي، وجعل عمدة استدلاله، هو قوله الله - تعالى -: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(٥).

قال ابن حزم: «وأما شريعة إبراهيم - عليه السلام - فهي شريعتنا هذه بعينها. ولسنا نقول: إن إبراهيم - عليه السلام - بعث إلى الناس كافة، وإنما نقول: إن الله - تعالى - بعث محمداً ﷺ إلى الناس كافة بالشريعة التي بعث - تعالى - بها إبراهيم - عليه السلام - إلى قومه خاصة دون سائر أهل عصره»^(٦).

(١) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠ / ١٠٩. وينظر: تفسير البيضاوي ٣ / ٤٢٦.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٠ / ١٠٩. وينظر: البحر المحيط، لأبي حيان ٥ / ٥٢٨.

(٤) ينظر: الإحكام ٢ / ١٧٥.

(٥) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٦) الإحكام ٢ / ١٧٥.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾^(١) على أننا مطالبون بشرع إبراهيم - عليه السلام - لم يكن محل وفاق، ومن خالف في الاستدلال بها، إما أنه منع الاستدلال بها، ولم يسلم بدلالة الآية على أن شرع إبراهيم - عليه السلام - شرع لنا.

وهناك من سلم بالاستدلال بالآية لكنه لم يجعلها خاصة بإبراهيم عليه السلام فاعتبر أن الآية دليل على وجوب اتباع شرائع من قبلنا من الأنبياء.

فمن الفريق الأول: الرازي^(٢)، والآمدي^(٣).

ومن الفريق الثاني: أبو يعلى^(٤)، والجصاص^(٥)، وابن قدامة^(٦).

فأما الرازي:

فذكر الآية وناقش الاستدلال بها، بقوله: «إن الملة محمولة على الأصول دون الفروع،

ويدل عليه أمور:

(١) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٢) المحصول ٣ / ٢٧٤.

(٣) الإحكام ٢ / ٣٨٣.

(٤) العدة ٣ / ٧٥٩.

(٥) أصول الجصاص ١ / ٤٩٥.

(٦) روضة الناظر ٢ / ٥٢١. وأما الطوفي فقد استدل بالآية، ولم يتبين لي حقيقة قوله في المسألة، حيث قال: «الآية يحتج بها من رأى أنه ﷺ كان قبل النبوة غير متعبد بشريعة أحد، إذ لو تعبد بشريعة أحد، لكان أولى ما تعبد به شريعة إبراهيم - عليه السلام - لأنها اختيرت له بعد النبوة». فقوله محتمل للأصول والفروع. ينظر: الإشارات الإلهية ٢ / ٣٨٥.

أحدها: أنه يقال: ملة الشافعي وأبي حنيفة واحدة، وإن كان مذهبهما في كثير من الشرعيات مختلفاً.

وثانيها: قوله بعد هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

وثالثها: أن شريعة إبراهيم - عليه السلام - قد اندرست^(٢).

وبنفس الجواب رد الآمدي هذا الاستدلال؛ إلا أنه ذكر وجهاً رابعاً لحمل الآية على الأصول دون الفروع، وهو أن الله - تعالى - قال: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^(٣)، «ولو كان المراد من الدين الأحكام الفرعية، لكان من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً، وهو محال»^(٤).

وأما أبو يعلى فرجح القول بوجوب اتباع شرائع من قبلنا من الأنبياء كلهم ثم ذكر الآية، وعقب على ذلك بقوله: «فأمره باتباع ملة إبراهيم، وأمره على الوجوب»^(٥).
واستدل ابن قدامه بالآية فذكرها ضمن خمسة آيات دلت على اتباع شرع من قبلنا^(٦).

(١) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٢) المحصول ٢٧٤/٣.

(٣) من الآية (١٣٠) من سورة البقرة.

(٤) الإحكام ٣٨٣/٢.

(٥) العدة ٧٥٩/٣.

(٦) روضة الناظر ٥٢١/٢.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾^(١) على أننا مطالبون بشريعة إبراهيم - عليه السلام - لم يكن محل وفاق، وقد وجهت إلى هذا الاستدلال بعض الإيرادات، منها:

الإيراد الأول:

أن الملة محمولة على الأصول، دون الفروع؛ ويدل على ذلك أمور:

أحدهما: أنه يقال: ملة الشافعي، وأبي حنيفة واحدة - وإن كان مذهبهما في كثير من الشرعيات - مختلفا، فلفظ الملة لا يطلق على الفروع.

ثانياً: قوله في ختام الآية: ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾^(٢). فذكر ذلك في مقابلة الدين، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد^(٣).

ثالثاً: إن شريعة إبراهيم - عليه السلام - قد اندرست فكيف يؤمر رسولنا - عليه الصلاة والسلام - باتباع شريعة اندرست أحكامها^(٤).

رابعاً: أن الله - عز وجل - قال: ﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾^(٥)، ولو كان المراد من الملة: الأحكام الفرعية، لكان من خالفه فيها من الأنبياء

(١) من الآية (١٢٣) من سورة النحل.

(٢) من الآية السابقة.

(٣) ينظر: المحصول ٣ / ٢٧٤، الإحكام للآمدي ٢ / ٣٨٣، نفائس الأصول ٦ / ٢٣٧٨، تفسير أبي السعود ١٤٩/٥.

(٤) ينظر: المحصول ٣ / ٢٧٤.

(٥) من الآية (١٣٠) من سورة البقرة.

سفيها. وهو محال^(١).

وأجيب عنه: بأن المراد بالاتباع عام، فالآية تقتضي وجوب الاتباع في جميع الهدي، وهو يشمل الأصول والفروع، بدليل أن النبي ﷺ نفى الشرك وأثبت التوحيد بناءً على الدلائل القطعية، وإذا كان كذلك لم يكن متابعاً له فيمتنع حمل قوله: ﴿أَنْ اتَّبَعُ﴾^(٢)، وعلى هذا المعنى فوجب حمله على الشرائع التي يصح حصول المتابعة فيها^(٣).

وأما القول بأن شريعة إبراهيم قد اندرست، أو نسخت.

فالجواب عنه: أن وجود المنسوخ في شريعة إبراهيم لا يضر، لأن لما علمنا أنه لا يصح تكليف المنسوخ، علم أن الأمر لا يتناوله^(٤).

وكذلك الاعتراض باندراس شريعته، فهذا إيراد واعتراض خارج عن محل النزاع، لأننا إنما نفرض المسألة فيما جاء من شرع إبراهيم منقولاً في شريعتنا، فالسؤال باطل من الأساس^(٥).

وبهذا البيان يترجح لدي قوة الاستدلال بالآية على أن شرع من قبلنا شرع لنا، وليس هذا خاصاً بشريعة إبراهيم — عليه السلام — بل جاء التنويه بإبراهيم لأنه أب الأنبياء، وما يشمله يشمل غيره من الأنبياء.

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٨٣.

(٢) من الآية (١٢٣) من سورة النحل

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٠٩، روضة الناظر ٢/ ٥٢٢.

(٤) ينظر: أصول الجصاص ١/ ٤٩٤، العدة ٣/ ٧٥٩.

(٥) ينظر: نفائس الأصول ٦/ ٢٢٣٧٢.

المبحث الخامس:

الاستدلال بالقرآن على أن عدم الدليل يدل

على عدم المدلول

المبحث الخامس:

الاستدلال بالقرآن على أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول

أولاً: التعريف بالمسألة:

الاستدلال بعدم الدليل على عدم الحكم، طريقة عول عليها بعض الفقهاء لإثبات الأحكام الشرعية، وقد وضع الرازي المقصود بهذا النوع من الاستدلال فقال:

« الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم، على عدم الحكم – طريقة عول عليها بعض الفقهاء.

وتحريه: أن الحكم الشرعي لا بد له من دليل، والدليل – إما نص أو إجماع، أو قياس، ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة: فوجب أن لا يثبت الحكم»^(١).

ثم بين الرازي بعد ذلك وجه انحصار الأدلة في: النص، أو الإجماع، أو القياس. وخلص من ذلك إلى نتيجة، فقال: « وإذا ثبت هذا: فقد حصل ظن عدم الدليل – فيتولد منه القطع بأنه لو وجد الحكم – لوجد الدليل، مع ظن أنه لم يوجد ظن عدم الحكم، والعمل بالظن واجب»^(٢).

وقال – أيضاً -: « إذا عرفت هذا: فالعبارة الصحيحة عن هذا الدليل أن يقال: « حكم الشرع إبقاء ما كان على ما كان، إلا إذا وجدت دلالة شرعية مغيرة، والدلالة المغيرة – إما نص، أو إجماع، أو قياس، ولم يوجد واحد – من هذه الثلاثة، فلم توجد الدلالة المغيرة: فوجب بقاؤه»^(٣).

(١) المحصول ١٦٨/٦.

(٢) المحصول ١٧١/٦.

(٣) المحصول ١٧٤/٦، ١٧٥، وينظر: نهاية السؤل ٩٤٦/٢.

وقد أزال الرازي الإيهام بأن هذا الدليل هو تمسك باستصحاب الحال^(١)، فقال: «فإن قلت: التمسك باستصحاب الحال كافٍ فأبي حاجة إلى هذا التطويل؟

قلت: المناظر تلو المجتهد، ومعلوم أن المجتهد، لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الأصل إلا إذا بحث، واجتهد في طلب هذه الأدلة المغيرة.

فإذا لم يجد - في الواقعة شيئاً منها: حل له فيما بينه وبين الله - تعالى - أن يحكم بمقتضى الاستصحاب.

فأما قبل البحث عن وجود هذه الدلائل المغيرة فلا يجوز له التمسك بالاستصحاب - أصلاً -.

فلما ثبت أن الأمر في المجتهد كذلك: وجب أن يكون في حق المناظر كذلك؛ لأنه لا معنى للمناظرة المشروعة إلا بيان وجه الاجتهاد^(٢).

ومن هنا يتبين أن: «الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في الطلب^(٣)».

ومن هذا البيان نخلص إلى أنه يقصد بالاستدلال بعدم الدليل، هو تلك العملية التي تسمح للمستدل، إبداء رأي أو حكم دون أن يكلف بالاستدلال له من الأدلة المعتمدة والمعروفة في مجال الاجتهاد والتشريع^(٤).

(١) المحصول ١٧٥/٦.

(٢) المحصول ١٧٥/٦.

(٣) ينظر: الإبهام ١٦٩/٣، الإحكام للآمدي ٤٤٤/٢.

(٤) ينظر: الاستدلال عند الأصوليين ص ٢٢١.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (عدم الدليل يدل على عدم المدلول):

استدل الرازي لهذه المسألة بدليل واحد، في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾^(١).

قال الرازي: «من الناس: من يحتج بعدم الدليل على عدم المدلول، ويستدل على صحة الطريقة بهذه الآية.

فقال: إنه — تعالى — استدل على عدم الشركاء والأضداد بعدم الدليل عليها، فثبت أن الاستدلال بعدم الدليل على عدم المدلول طريقة قوية»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

هذا الاستدلال بالآية مما انفرد به الرازي، فلم أحده عند غيره من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بهذه الآية فيه نوع من التكلف، فالاستدلال بعدم الدليل، ضعيف ولا وجود له إلا في المباحث النظرية فقط، وليس له وجود في الواقع العملي، مما يجعلنا نحكم عليه — منذ البداية — بأنه دليل ضعيف^(٣).

(١) من الآية (١٥) من سورة الكهف.

(٢) مفاتيح الغيب ٨٤/٢١.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٣٦/٦، وقد توسع الزركشي في بيان المقصود بهذا النوع من الاستدلال مما لم أحده عند غيره، وينظر: نهاية الوصول ٤٠٤٢/٩، وقد توسع الهندي في الاستدلال له.

وينظر: الاستدلال عند الأصوليين العميريين ص ٢٢١، الاستدلال عند الأصوليين، أسعد الكفراوي ص ١٣٩.

الفصل الثالث

الاستدلال بالقرآن على مسائل النسخ

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد، ويتضمن:

تعريف النسخ.

المبحث الأول: النسخ جائز عقلاً.

المبحث الثاني: جواز النسخ في القرآن ووقوعه.

المبحث الثالث: البداء في حق الله – عز وجل – محال.

المبحث الرابع: نسخ القرآن بالسنة.

المبحث الخامس: نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال.

التمهيد:

تعريف النسخ

النسخ لغة: مصدر نَسَخَ يَنْسَخُ نَسْخًا، والنسخ في اللغة يطلق على أحد معنيين:

الأول: بمعنى الإزالة، ومنه قول العرب: «نسخت الشمس الظل، وانتسخته»، أي: أزالته^(١).

الثاني: بمعنى النقل، أي: نقل الشيء من مكان إلى آخر مع بقاء الأصل المنقول منه، ومنه الكتابة، فإنها تطلق على ما يشبه النقل، مع بقاء الأصل بعينه.

جاء في القاموس: «نسخه كمنعه: أزاله، وغيره، وأبطله، وأقام شيئاً مقامه، ونسخ الشيء: مسخه.

ونسخ الكتاب: كتبه عن معارضة، كانتسخه، واستنسخه، والمنقول منه النسخة»^(٢).

قال في لسان العرب: «النسخ: إبطال الشيء، وإقامة آخر مقامه»^(٣).

وقد اختار الرازي أن النسخ حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل، وعلل اختياره، بقوله: «يقال: «نسخت الريح آثار القوم» إذا أعدمته و «نسخت الشمس الظل إذا أعدمته؛ لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر – فيظن أنه انتقل إليه، والأصل – في الكلام – الحقيقة، وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال، وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك»^(٤).

(١) ينظر: القاموس المحيط ص ٢٦١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦١.

(٣) لسان العرب ٦١ / ٣. وينظر: الحصول ٢٧٩ / ٣.

(٤) الحصول ٢٨٠ / ٣. وينظر: مفاتيح الغيب ٢٠٥ / ٣، المعتمد ٣٦٤ / ١.

وذكر الرازي قولاً آخر ونسبه للقفال الشاشي: أن النسخ حقيقة في النقل، مجاز في الإزالة. ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠٥ / ٣.

ويختلف اصطلاح المتقدمين من العلماء في معنى النسخ عن اصطلاح الأصوليين، فالذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم أعم منه في كلام الأصوليين، فهم يطلقونه ويريدون به: بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان الجملة نسخاً، كما يطلقونه على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر^(١).

قال ابن تيمية - رحمه الله: «وأما تسمية المتأخرين تخصيصاً، وتقييداً ونحو ذلك مما فيه صرف الظواهر، فهو داخل في مسمى النسخ عند المتقدمين»^(٢).

ويقول: «وفصل الخطاب أن لفظ النسخ مجمل، فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه من عموم أو إطلاق أو غير ذلك»^(٣).

ويقول ابن القيم: «... وإن كان نسخاً بالمعنى العام الذي يسميه السلف نسخاً، وهو رفع الظاهر بتخصيص، أو تقييد، أو شرط، أو مانع، فهذا كثير من السلف يسميه نسخاً، حتى سمي الاستثناء نسخاً»^(٤).

ويقول الشاطبي: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين»^(٥).

أما النسخ في اصطلاح المتأخرين، فمفهومه أضيق إذ حصروه في رفع أو بيان حكم شرعي بدليل شرعي، وقد اختلف الأصوليون في تعريفه نظراً لاختلافهم في كون النسخ

(١) ينظر: الاستقامة ٢٣/١، وينظر: الموافقات ٩٩/٢.

(٢) الاستقامة ٢٣/١.

(٣) مجموع الفتاوى ١٤ / ١٠١.

(٤) إعلام الموقعين ٢ / ٣١٦.

(٥) الموافقات ٩٩ / ٢.

رفعاً للحكم، أو بياناً لانتهاه أمره^(١).

وقد عرف الرازي «النسخ» بقوله: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه»^(٢).

قال الرازي: «آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص: ليكون شاملاً للفظ والفحوى، والمفهوم، وكل دليل؛ إذا يجوز النسخ بجميع ذلك.

وإنما قلنا: «على ارتفاع الحكم الثابت» - ليتناول الأمر، والنهي، والخبر، وجميع أنواع الحكم^(٣).

وإنما قلنا: «بالخطاب المتقدم»؛ لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع، يزيل حكم العقل من براءة الذمة، ولا يسمى نسخاً؛ لأنه لم يزل حكم الخطاب.

وإنما قلنا: «لولاه لكان ثابتاً»؛ لأن حقيقة النسخ: الرفع - وهو إنما يكون رافعاً؛ إذا كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي^(٤).

وإنما قلنا: «مع تراخيه عنه»؛ لأنه لو اتصل به: لكان بياناً لمدة هذه العبادة، لا نسخاً^(٥).

وتقدم معنا في معاني النسخ أنه يطلق على معنيين؛ الإبطال، والنقل.

(١) ينظر: على سبيل المثال: المعتمد ١/ ٣٦٦، ٣٦٧، أصول الجصاص ١/ ٣٥٥، الإحكام لابن حزم ١/ ٤٧٥، العدة ٣/ ٧٦٨، إحكام الفصول ١/ ٣٩٥، أصول السرخسي ٢/ ٥٦، المنحول ص ٣٨٥، المحصول ٣/ ٢٨٢، الكاشف للرازي ص ٤١، شرح المعالم ٢/ ٣٣، روضة الناظر ١/ ٢٨٣، الإحكام للآمدي ٢/ ٩٨، التحصيل من المحصول ٢/ ٨، شرح تنقيح الفصول ص ٣٠١، نهاية السؤل ١/ ٥٨٤.

(٢) المحصول ٣/ ٢٨٢، ونسبه الرازي للقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي. وينظر: الكاشف للرازي ص ٤١. وقد ضعف الرازي هذا التعريف وأورد عليه بعض المآخذ.

(٣) ينظر: المحصول ٣/ ٢٨٢، ٢٨٣.

(٤) ينظر: المحصول ٣/ ٢٨٢، ٢٨٣.

(٥) المحصول ٣/ ٢٨٢، ٢٨٣.

ويظهر لي أن المعنى المناسب للنسخ الشرعي هو المعنى الأول، وهو الإزالة والإبطال، فالنسخ حقيقة في الإزالة، لأنه يقتضي تغيير الحكم الأول عمّا كان عليه، وهو مجاز في النقل، وذلك لأن المنسوخ لم يزل بالنسخ، بل بقي على ما هو عليه^(١).

(١) ينظر: المحصول ٣ / ٢٨٢، ٢٨٣.

المبحث الأول: النسخ جائز عقلاً

تعرض الرازي - رحمه الله - لمسألة النسخ، وجوازه عقلاً، وشرعاً، ووقوعه في كتاب الله - في مواضع كثيرة - وقد لحظت في طريقته في الاستدلال بالجواز العقلي أنه يستدل عليه بالوقوع الشرعي، وبيان الحكمة من شرعية النسخ وفائدته، فالجواز لازم للوقوع، وقد وقع النسخ فيدل على جوازه عقلاً دلالة الملزوم على اللازم.

وكان يتعرض لهذه المسألة بإيراد الشبه ثم الإجابة عنها بما يفيد جواز النسخ عقلاً.

قال الرازي - رحمه الله - « اتفق المسلمون على جواز النسخ، واليهود خالفوهم^(١) ».

واعلم: أن جمهور المسلمين احتجوا على وقوع النسخ؛ بأن قالوا: ثبت القول بنبوة

محمد ﷺ فصحة نبوته موقوفة على صحة حصول النسخ، فوجب أن يكون النسخ حقاً.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن صحة نبوة محمد ﷺ أمر موقوف على حصول النسخ؛

لأنه لا يمتنع أن يقال: إن موسى وعيسى - عليهما السلام - نصا على أن شرعهما يبقى

إلى ظهور شرع محمد ﷺ فكان انتهاء شرعهما جارياً مجرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمْثَلُوا الصِّيَامَ

إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢).

ومن الناس من احتج على النسخ؛ بأن القرآن مشتمل على آيات كثيرة منسوخة^(٣).

وقال - أيضاً - في المحصول: « النسخ عندنا جائز عقلاً، وواقع سمعاً: خلافاً لليهود؛

(١) المعالم مع شرحه ٢ / ٣٢. ومن خالف فرقة من اليهود وليس كل اليهود. انظر: المحصول ٣ / ٢٩٤، شرح

مختصر الروضة ٢ / ٢٦٦، الإشارات الإلهية ١ / ٢٨٦.

(٢) من الآية (١٨٧) من سورة البقرة.

(٣) المعالم مع شرحه ٢ / ٣٢، ٣٥.

فإن منهم من أنكره عقلاً، ومنهم من جوزه عقلاً... والمعتمد في المسألة قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(١)، وقد سلك الرازي في التفسير نفس المسلك في استدلاله بآية ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٢).

فقال في سياق الرد على شبه اليهود اللذين أنكروا النسخ: «الشبهة السادسة: قالوا: لو كان في دعوى الرسالة محقاً لما نسخ الأحكام التي نص الله - تعالى - على ثبوتها في الشرائع المتقدمة نحو التوراة والإنجيل، لكنه نسخها وحرفها نحو تحريف القبلة، ونسخ أكثر أحكام التوراة والإنجيل، فوجب أن لا يكون نبياً حقاً.

فأجاب الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣). ويمكن - أيضاً - أن يكون قوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٤). كالمقدمة لتقرير هذا الجواب، وذلك لأننا نشاهد أنه تعالى: يخلق حيواناً عجيب الحلقة بديع الفطرة من قطرة من النطفة ثم يبقيه مدة مخصوصة ثم يميتة ويفرق أجزاءه وأبعاضه فلما لم يمتنع أن يحيي أولاً ثم يميت ثانياً، فكيف يمتنع أن يشرع الحكم في بعض الأوقات، ثم ينسخه في سائر الأوقات، فكان المراد من قوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٥) ما ذكرناه.

ثم إنه - تعالى - لما قرّر تلك المقدمة، قال: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٦).

(١) من الآية (١٠٦) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٣) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٤) من الآية (٣٨) من سورة الرعد.

(٥) من الآية (٣٨) من سورة الرعد.

(٦) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

والمعنى: أنه يوجد تارة، ويعدم أخرى، ويجبي تارة، ويميت أخرى ويغني تارة، ويفقر أخرى. فكذا لا يبعد أن يشرع الحكم تارة ثم ينسخه أخرى بحسب ما اقتضته المشيئة الإلهية»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٢) على جواز النسخ لم ينفرد به الرازي، وقد أورد الآية في معرض الاحتجاج: الجصاص^(٣)، وابن حزم^(٤)، والسرخسي^(٥)، والطوفي^(٦).

فأما الجصاص:

فقد بين أن من أنكر النسخ فريقان، ذكرهما الجصاص بقوله:

«أحدهما: اليهود.

والآخر: فريق من أهل الملة من المتأخرين لا يعتد بأقوالهم».

فأما اليهود، فإن منهم من أنكر تجويز النسخ فيما زعم من طريق العقل»^(٧).

ثم ذكر الجصاص جملة من الأدلة على جواز النسخ، ومنها الآية المذكورة، وبين الحكم من النسخ في الشرائع^(٨).

وأما ابن حزم فقد ذكر أن بعض اليهود أنكر النسخ جملة، وعللوا ذلك بأنه ليس من

(١) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥١. وينظر ١٩ / ٥٢.

(٢) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٣) أصول الجصاص ١ / ٣٥٩، ٣٦٦.

(٤) الإحكام ١ / ٤٨٧.

(٥) أصول السرخسي ٢ / ٦٠.

(٦) الإشارات الإلهية ٢ / ٣٤٤.

(٧) الفصول في الأصول ١ / ٣٦٤.

(٨) المرجع السابق ١ / ٣٦٦.

الحكمة أن يأمر الله بشيء أمس، ثم ينهي عن مثله اليوم^(١).

ثم ذكر جملة من المناقشات العقلية على أدلتهم، وبين جواز النسخ في الأحكام، وفي الكلام الذي معناه الأمر والنهي^(٢)، فالله موصوف بأنه ينسخ ويحيل، ويبدل الأمور، ثم أورد الآية^(٣).

وكذلك استدل السرخسي والطوفي بالآية، ولم تخرج عباراتهم في الاستدلال عما ذكره من تقدم النقل عنهم.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم يخالف أحد ممن التزمت ذكر قوله من أصحاب الكتب العشرة في الاستدلال - بقوله - تعالى - : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٤) على جواز النسخ.

تقويم الاستدلال بالآية:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٥) على جواز النسخ، ووقوعه المستلزم للجواز، قوي ظاهر، فهو من الأدلة التي يذكرها ويستدل بها الأصوليون. فمسلك الاستدلال بالوقوع الشرعي على الجواز العقلي منهج سليم، وفيه إلزام قوي لمن أنكر جواز النسخ.

قال الطوفي - رحمه الله - في الاستدلال بالوقوع الشرعي على الجواز العقلي: «الجواز لازم للوقوع؛ لأن لازم الشيء هو ما يلزم من انتفائه انتفاء ذلك الشيء، والجواز هو الذي

(١) الإحكام ٤٨٢/١.

(٢) الإحكام ٤٨٢/١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٥) من الآية السابقة.

يلزم من انتفائه انتفاء الوقوع، لأن الوقوع^(١) يلزم من انتفائه، انتفاء الجواز، إذ كل واقع جائز، وليس كل جائز واقعاً... وإذا ثبت أن الجواز لازم للوقوع، وقد وقع النسخ فيدل على جوازه عقلاً، دلالة الملزوم على اللازم»^(٢).

وقد نصّ الرازي على أن هذه الآية هي من أقوى ما يعول عليه في هذه المسألة^(٣)

كما أن المسألة قد وقع الاتفاق عليها بين المسلمين، ولا تحتاج إلى تطويل في الاستدلال، والخلاف مع ملة أخرى، ولهذا قال الشوكاني: «وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة، ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام، حتى يذكر خلافهم في هذه المسألة، ولكن هذا من غرائب أهل الأصول»^(٤).

(١) هكذا جاء في المطبوع من شرح المختصر ٢/٢٦٨، ويظهر لي أن العبارة الصحيحة، «لأن الوقوع لا يلزم من انتفائه، انتفاء الجواز» فتأمل.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٦٧، ٢٦٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣/٢٠٧، وقد بينّ الرازي أنه تمسك في المحصول بقوله تعالى: ﴿مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئَهَا﴾ [البقرة ١٠٦] على هذه المسألة، لكن الاستدلال بالآية ضعيف، ثم قوى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾، [٣٩، الرعد]. وقد ذكر الرازي في المحصول أن المعتمد في المسألة: قوله تعالى: ﴿مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ﴾ ووجه الاستدلال بقوله: «أن جواز التمسك بالقرآن إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لا يتوقف، فإن توقف عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ - لا تصح إلا مع القول بالنسخ - وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ». ينظر: المحصول ٣/٢٩٧

(٤) إرشاد الفحول ٢/٧٨٨.

المبحث الثاني:

جواز النسخ في القرآن ووقوعه

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء من الأصوليين وغيرهم إلى أنه يجوز نسخ الشرائع شرعاً، ووقوعه سمعاً^(١).

قال الرازي: «اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن»^(٢).

وقال - أيضاً - : «النسخ عندنا جائز عقلاً، وواقع سمعاً»^(٣).

القول الثاني: ذهب أبو مسلم الأصفهاني^(٤)، المعتزلي، إلى أنه لا يحسن نسخ الشرائع شرعاً، فلا يجوز نسخ القرآن^(٥).

قال أبو يعلى: «وحكي عن أبي مسلم الأصفهاني: أنه كان يمنع وقوع النسخ شرعاً،

(١) ينظر: أصول الجصاص ١/ ٣٦٤، العدة ٣/ ٧٦٩، أصول السرخسي ٢/ ٥٦، إحكام الفصول ١/ ٣٩٧، المعتمد ١/ ٣٧٠، الإحكام لابن حزم ١/ ٤٨٦، المحصول ٣/ ٣٠٧، روضة الناظر ١/ ٢٩٢، التحصيل من المحصول ٢/ ١٠، شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٣، التحبير شرح التحرير ٦/ ٢٩٨٤، فوائح الرحموت ٢/ ٦٥، إرشاد الفحول ٢/ ٧٨٨.

(٢) المحصول ٣/ ٣٠٧. وينظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٦.

(٣) المحصول ٣/ ٢٩٤.

(٤) هو: أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، المعتزلي، المتكلم، المفسر، الأديب الكاتب، اختلف في اسمه واسم أبيه، كما اختلف في تحرير مقالته في النسخ، من كتبه: «جامع التأويل» و«الناسخ والمنسوخ» توفي سنة ٣٢٢هـ. ينظر: معجم الأدباء ٥/ ٢٣٩، الفهرست ١/ ١٩٦.

(٥) ينظر: التبصرة ١/ ٢٥١، المعتمد ١/ ٣٧٠، العدة ٣/ ٧٧٠، الإحكام للآمدي ٢/ ١٠٦، الإبهاج ٢/ ٢٢٨، التحبير شرح التحرير ٦/ ٢٩٨٥، إرشاد الفحول ٢/ ٧٨٨.

ويجيزه عقلاً»^(١).

وقال الآمدي: «وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً؛ ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني، فإنه منع من ذلك شرعاً، وجوزه عقلاً»^(٢).

(١) العدة ٣ / ٧٧٠.

(٢) الإحكام ٢ / ١٠٦.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (جواز النسخ في القرآن ووقوعه):

استدل الرازي - رحمه الله - على هذه المسألة بأربعة أدلة، فتارة استدل لمن يرى جواز النسخ في القرآن، وهو ما يراه، ويرجحه الرازي، وتارة أخرى استدل لمن قال بعدم الجواز، مع مناقشته لهذا القول وما استدل به.

وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قوله - تعالى - : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١).

قال الرازي: «المعنى: أنه يوجد تارة، ويعدم أخرى، ويحيى تارة، ويميت أخرى، ويغني تارة، ويفقر أخرى، فكذلك لا يبعد أن يشرع الحكم تارة ثم ينسخه أخرى، بحسب ما اقتضته المشيئة»^(٢).

وقال الرازي - أيضاً - في بيان المراد بالحو، والإثبات: «المراد من الحو، والإثبات: نسخ الحكم المتقدم، وإثبات حكم آخر بدلاً عن الأول»^(٣)، وهذا التبيين من الرازي للمقصود بالحو والإثبات، جاء في سياق الرد على عدد من الشبه التي أوردها اليهود مستدلين بها في إبطال نبوة نبينا محمد ﷺ حيث قال: «الشبهة السادسة: قالوا: لو كان في دعوى الرسالة محققاً لما نسخ الأحكام التي نصّ الله - تعالى - على ثبوتها في الشرائع المتقدمة نحو: التوراة، والإنجيل، لكنه نسخها وحرفها، نحو: تحريف القبلة، ونسخ أكثر أحكام التوراة والإنجيل، فوجب أن لا يكون نبياً حقاً»^(٤).

(١) الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥١.

(٣) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥٢.

(٤) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥١.

فجاء استدلال الرازي مبيناً أن الحو والإثبات شامل للنسخ التكويني والتكليفي بحسب ما تقتضيه مشيئة الله - عز وجل - .

وقد ذكر الرازي في تفسيره لقوله - تعالى - : ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾^(١) . أن آية: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾^(٢) هي أقوى ما يعول عليه في إثبات وقوع النسخ، وجوازه في كتاب الله^(٣) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي :

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^(٤) ، على جواز النسخ في القرآن ووقوعه، ووافقه على هذا الاستدلال الجصاص^(٥) ، وابن حزم^(٦) ، والسرخسي^(٧) ، والآمدي^(٨) ، والطوفي^(٩) .
فأما الجصاص :

فقد أورد الآية مع جملة من الآيات التي تدل على جواز النسخ^(١٠) .
وبين ابن حزم أن الآية تدل على أن الله: «موصوف بأنه ينسخ ويحيل، ويبدل

(١) من الآية (١٠٦) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (٣٩) من سورة الرعد. وينظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧.

(٤) الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٥) الفصول في الأصول ١/ ٣٥٩، ٣٦٦.

(٦) الإحكام ١/ ٤٨٧.

(٧) أصول السرخسي ٢/ ٦٠.

(٨) الإحكام للآمدي ٢/ ١١٥.

(٩) الإشارات الإلهية ٢/ ٣٤٤.

(١٠) ينظر: الفصول في الأصول ١/ ٣٦٦.

الأمور»^(١).

وأما السرخسي فقد اعتبر أن الآية لا تدل على جواز النسخ في الأخبار وإنما يقصد بها ما كان مؤقتاً من الأحكام فمحل النسخ من الأحكام المشروعة بالأمر والنهي^(٢).

وقال الآمدي: «الآية إنما تدل على محو كل ما يشاء محوه»^(٣).

وقال الطوفي: «هذا يعم النسخ التكليفي، كنسخ إباحة الخمر بتحريمها»^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من خالف الرازي في الاستدلال بالآية ممن التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٥) على جواز النسخ

في القرآن الكريم قائم على تفسير: المحو، والإثبات في الآية على تشريع حكم ثم نسخة، فالله - عز وجل - يشرع الأحكام ثم ينسخها لحكم ومصالح^(٦).

غير أن بعض المفسرين ذكر أقوالاً أخرى في تفسير المحو، والإثبات.

فقليل: أنه - تعالى - يحو من ديوان الحفظ ما ليس بحسنة ولا سيئة، لأنهم مأمورون بكتابة كل قول وفعل^(٧).

(١) الإحكام ٤٨٧/١.

(٢) أصول السرخسي ٦٠/٢.

(٣) الإحكام ١١٥/٢.

(٤) الإشارات الإلهية ٣٤٤/٢.

(٥) الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٥١/١٩.

(٧) ينظر: تفسير السمرقندي ٢٣١/٢.

وقيل: أراد بالحو أن من أذنب أثبت ذلك الذنب في ديوانه، فإذا تاب عنه محي من ديوانه (١).

وقيل المقصود: أن الله يمحو من جاء أجله، ويدع من لم يجئ أجله ويثبته (٢).

أو أنه - تعالى - يثبت في أول السنة حكم تلك السنة، فإذا مضت السنة محيت، وأثبت كتاب آخر للمستقبل (٣).

وقيل: يمحو نور القمر، ويثبت نور الشمس (٤).

وقيل: يمحو الدنيا، ويثبت الآخرة (٥).

وقيل: إن المقصود بذلك الأرزاق والمحن، والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعاء، والصدقة (٦).

وقيل: المقصود تغير أحوال العبد فما مضى منها فهو المحو، وما حصل وحضر فهو الإثبات (٧).

وقيل: يزيل ما يشاء، ويثبت ما يشاء من حكمه، ولا يطلع على غيبه أحداً فهو المنفرد بالحكم كما يشاء، وهو المستقل بالإيجاد والإعدام، والإحياء والإماتة، والإغناء، والإفكار (٨).

وكل هذه المعاني تدل على النسخ التكويني، لا النسخ التكليفي.

(١) ينظر: روح المعاني ١٦٩/١٣.

(٢) ينظر: التسهيل ١٣٦/٢، ١٣٧.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز ٣١٧/٣، ٣١٨.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢٣/٣.

(٥) ينظر: روح المعاني ١٦٩/١٣.

(٦) ينظر: تفسير الواحدي ٥٧٥/١.

(٧) ينظر: الكشف والبيان ٢٩٩/٥.

(٨) ينظر هذه المعاني: تفسير الطبري ١٦٦/١٣، المحرر الوجيز ٣/٣١٧، مفاتيح الغيب ٥٢/١٩، تفسير البيضاوي

٣٣٤/٣، تفسير أبي السعود ٢٧/٥، روح المعاني ١٦٩/١٣.

وأجيب عنه: بأن تخصيص المحو والإثبات بالنسخ التكويني تخصيص بغير دليل، ولفظ الآية يشمل النسخ التكويني، والتكليفي^(١).

«فالآية عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ»^(٢).

وحمل الآية على معنى النسخ التكليفي والتكويني هو الوارد في كتب المفسرين^(٣).

وبهذا البيان يترجح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ في القرآن.

(١) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٤٤/٢. وينظر: المحرر الوجيز ٣/٣١٨، تفسير القرطبي ٩/٣٢٩.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/٥٢.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المحرر الوجيز ٣/٣١٧، تفسير التسهيل ٢/١٣٦، تفسير البيضاوي ٣/٣٣٤، روح

المعاني ١٣/١٦٩.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾^(١).

قال الرازي: «معنى التبديل: رفع الشيء مع وضع غيره مكانه.

وتبديل الآية رفعها بآية أخرى غيرها، وهو نسخها بآية سواها»^(٢).

وقد جعل الرازي الاستدلال بالآية على إثبات جواز النسخ في القرآن، ووقوعه هو

المعول عليه في هذه المسألة^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾^(٤) على

جواز النسخ من أصحاب الكتب العشرة: الجصاص^(٥)، وابن حزم^(٦) والباجي^(٧)، واعتبر

السرخسي الآية نصاً قاطعاً في جواز النسخ^(٨). واستدل بها الرازي في المحصول^(٩)، واعتبرها

من أقوى الآيات في إثبات وقوع النسخ^(١٠).

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٠ / ٩٣. وينظر: ٣ / ٢٠٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣ / ٢٠٧.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٥) أصول الجصاص ١ / ٣٦٦.

(٦) الإحكام ١ / ٥٢٠.

(٧) إحكام الفصول ١ / ٣٩٨.

(٨) أصول السرخسي ٢ / ٥٦.

(٩) المحصول ٣ / ٣١٠.

(١٠) ينظر: مفاتيح الغيب ٣ / ٢٠٧.

واحتج بها ابن قدامة^(١)، والآمدي^(٢)، والطوفي^(٣).

فأما الجصاص:

فقد ذكر الآية ضمن الآيات التي دلت على جواز النسخ^(٤).

وأما ابن حزم:

فقد ناقش من استدل بالآية على عدم جواز نسخ السنة للقرآن، وبين أن الله يبذل آية

مكان آية، ويفعل غير ذلك، «وهو تبديل وحي غير ذلك، متلو مكان آية»^(٥).

وقال الباجي في المقصود بالآية أنه: «لا يخلو أن يريد بذلك تبديل التلاوة... أو تبديل

الحكم الثابت بها بعد استقراره. وأي الأمرين كان، ثبت بها النسخ»^(٦).

وأما الرازي فأورده الآية، ثم قال: «والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما

التلاوة، وإما الحكم، وكيف ما كان فهو: رفع ونسخ»^(٧).

وذكر ابن قدامة الآية ضمن الأدلة الشرعية على جواز النسخ، ولم يبين وجه

الاستدلال^(٨).

(١) روضة الناظر ١/ ٢٩٣.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ١٤٢.

(٣) الإشارات الإلهية ٢/ ٣٨١.

(٤) ينظر: أصول الجصاص ١/ ٣٦٦.

(٥) ينظر: الإحكام ١/ ٥٢٠.

(٦) ينظر: إحكام الفصول ١/ ٣٩٨.

(٧) المحصول ٣/ ٣١٠.

(٨) ينظر: روضة الناظر ١/ ٢٩٣.

وأما الآمدي:

فاعتبر أن الآية تدل على أن الله يبديل الآية بالآية، لا بالسنة^(١).

وأما الطوفي:

فقد ذكر الآية: ثم قال: «يحتج بها على النسخ»^(٢).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد مخالفا للرازي في الاستدلال بقوله —: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٣) على جواز النسخ في القرآن ووقوعه عند من التزمت المقارنة بهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

ذكر الرازي بعد استدلاله بقوله — تعالى —: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٤) على جواز النسخ في القرآن، اعتراضاً على الاستدلال بالآية، ونسبه لأبي مسلم الأصفهاني.

والإيراد: أن المقصود: إذا بدلنا آية مكان آية في الكتب المتقدمة.

مثل: أنه حول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، قال المشركون أنت مفتر في هذا التبديل^(٥).

وقد ذكر القرطبي هذا المعنى، فقال: «المعنى: بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة»^(٦).

(١) ينظر: الإحكام ١٤٢/٢.

(٢) الإشارات الإلهية ٣٨١/٢.

(٣) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٣/٢٠، ٢٠٧/٣.

(٦) تفسير القرطبي ١٠/١٧٦.

وهذا التأويل يكون بصرف معنى الآية هنا إلى الشريعة سواء كانت شريعة موسى أو عيسى..

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد: بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد فيها آيات القرآن؛ لأن هذا هو المعهود عندنا^(١).

ويضاف إلى ما ذكره الرازي في التفسير من الإيرادات، ما ذكره في المحصول حيث ذكر إيراداً واحداً، فقال: «لم لا يجوز أن يكون المراد به: أن الله - تعالى - أنزل إحدى الآيتين بدلاً عن الأخرى، فيكون النازل بدلاً عما لم ينزل»^(٢).

وتقريره: أن الله إنما أراد بذلك أن يبدل آية مكان آية، يريد إنزالها فلا ينزلها، وينزل آية أخرى بدلاً منها، فيسُدُّ ما أنزله مسدِّ ما لم ينزله^(٣).

وأجيب عنه: بأن جعل المعدوم مبدلاً غير جائز^(٤).

كما أن هذا التأويل بعيد، لأن ما لم ينزله لا يصح فيه التبديل، ولا يقال: إن الثانية بدل من الأولى. ونحن لا نعلم بما أراد أن ينزل، ويدل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^(٥)، ولم يقولوا ذلك إلا لشيء سمعوه ثم بدل لهم بغيره^(٦).

الإيراد الثالث: أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ^(٧).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠ / ٩٣.

(٢) المحصول ٣/ ٣١٠، ٣١١.

(٣) أحكام الفصول ١/ ٣٩٨.

(٤) ينظر: المحصول ٣/ ٣١١.

(٥) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٦) ينظر: أحكام الفصول ١/ ٣٩٨.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ٣/ ٢٠٧.

قال الباجي في تقرير هذا الإيراد: «إنما قال الله - تعالى - : ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا﴾^(١)، وهذا يقوله القائل في ما قد لا يفعله، وذلك كقول القائل: «إذا فعلت كذا. قال زيد كذا» وقد لا يفعله، بمعنى: لو فعلته لقال»^(٢).

وأجاب عنه، بقوله: «أن هذا حجة عليكم، لأن هذا لا يقال في ما يستحيل فعله... وإنما يقال ذلك في ما يصح فعله، فبان بذلك صحة النسخ وجوازه»^(٣).

وبعد هذا البيان يترجح لدي أن الاستدلال بالآية على جواز النسخ: قوي ووجه الدلالة من الآية ظاهر، ويدل عليه سياق الآية^(٤)، ففي السياق يخبر الله عن حال المشركين أنهم إذا بدل الله آية مكان آية، اتهموا الرسول ﷺ بأنه مفتر، يأتي بالقرآن من عنده، ولا يمكن أن يقول الله ذلك ويحكي عنهم أمراً سببه محال^(٥)، كما أن الاعتراضات الموجهة للاستدلال بالآية ضعيفة جداً.

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٢) إحكام الفصول ١ / ٣٩٩.

(٣) المرجع السابق ١ / ٣٩٩.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٤ / ١٧٦، المحرر الوجيز ٣ / ٤٢٠، تفسير البيضاوي ٣ / ٤١٩، التسهيل ٢ / ١٦٢، تفسير ابن كثير ٢ / ٥٨٧، تفسير الألوسي ١٤ / ٢٣١، وقد استدلووا بالآية على جواز النسخ.

(٥) ينظر: استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة، ص ١٠٥، ١٠٦.

الدليل الثالث:

قوله - تعالى - : ﴿ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ

لِكَلِمَاتِهِ ﴾^(١).

وقد أورد الرازي هذه الآية مستدلاً بها لمن قال: بعدم جواز النسخ.

قال الرازي: «معناه: الزم العمل بمقتضى هذا الكتاب، وذلك يقتضي وجوب العمل بمقتضى ظاهره.

فإن قيل: فيجب ألا يتطرق النسخ إليه.

قلنا: هذا هو مذهب أبي مسلم الأصفهاني، فليس يبعد»^(٢).

قلت: الاستدلال بالآية قائم على أن الله أمر باتباع وحيه، وأن ما جاء من وحي الله وأوامره، ونواهيها لا يمكن أن يتغير أو يتبدل، وهذا يقتضي عدم تطرق النسخ إليه أبداً.

ويظهر من عبارة الرازي ما يشير إلى تقويته لهذا المذهب، وعدم استبعاده وهذا خلاف مذهبه، ورأيه في المسألة^(٣).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

لم يسلم الرازي بهذا الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ

كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾^(٤)، وناقشه بالرغم من أنه أشار إلى تقويته وقد ناقش

(١) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

(٢) مفاتيح الغيب ٢١ / ٩٧، ٩٨.

(٣) ينظر: المحصول ٣ / ٣١٠.

(٤) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

الرازي الاستدلال، بقوله: «النسخ في الحقيقة ليس بتبديل؛ لأن المنسوخ ثابت في وقته، إلى وقت طريان الناسخ، فالناسخ كالغاية فكيف يكون تبديلاً»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

لم أجد من استدل بهذا الدليل في معرض الوفاق أو الخلاف لما ذكره الرازي ممن التزمت المقارنة بأقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾^(٢) على عدم جواز تطرق النسخ للآيات القرآنية - ضعيف جداً والإيرادات عليه كثيرة.

وتقدم معنا ما أورده الرازي على هذا الاستدلال، بأن النسخ في الحقيقة ليس بتديلاً، فالناسخ كالغاية^(٣).

ويظهر لي أن هذا الجواب ضعيف؛ لأن التبديل واقع، كما جاء في قوله - تعالى - : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾^(٤).

ولذلك قال الألويسي^(٥): «قول الإمام: إن النسخ في الحقيقة ليس بتبديل؛ لأن المنسوخ

(١) مفاتيح الغيب ٢١ / ٩٨.

(٢) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢١ / ٩٨.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٥) هو: محمود بن عبدالله الحسيني الألويسي، شهاب الدين، أبو الثناء، البغدادي ولد في الكرخ سنة ١٢١٧هـ، كان شيخاً، عالماً، أديباً، اشتغل بالتدريس والتأليف وقلد إفتاء الحنفية سنة ١٢٤٨هـ، ودرس سائر العلوم، وله مؤلفات منها:

«روح المعاني». وتوفي سنة ١٢٧٠هـ. ينظر: الأعلام ٧ / ١٧٦، معجم المؤلفين ١٢ / ١٧٥.

ثابت في وقته، إلى وقت طريان الناسخ، فالناسخ كالمغاير^(١) فكيف يكون تبديلاً، توهم لا يقتدى به»^(٢).

وبهذا يتبين ضعف الإيراد الذي ذكره الرازي.

وقد ذكر بعض المفسرين بعض الإيرادات على الاستدلال بالآية، منها:

الإيراد الأول: أن المقصود بالآية أن لا أحد غير الله قادر على تبديل كلماته وتغييرها.

قال الزمخشري^(٣): «فلا مبدل لكلمات ربك، أي: لا يقدر أحد على تبديلها،

وتغييرها، وإنما يقدر على ذلك هو - وحده - ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٤) ^(٥).

وقال أبو حيان^(٦): «: ﴿لَا مُبَدِّلَ﴾^(٧)، عام، و: ﴿لِكَلِمَاتِهِ﴾^(٨)، عام - أيضاً -

فالتخصيص إما في: ﴿لَا مُبَدِّلَ﴾^(٩)، أي: لا مبدل له سواه، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَإِذَا

(١) ورد في المطبوع: «كالمغاير» ولعل الصحيح: «كالغاية». ينظر: روح المعاني ٢٥٧/١٥ .

(٢) روح المعاني ٢٥٧/١٥.

(٣) هو: محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري الحنفي المعتزلي، عالم في التفسير، والحديث، وله تقدم في

النحو والبيان واللغة، ولد سنة ٤٦٧هـ، وله مؤلفات منها: «المفصل في النحو» و«الكشاف». توفي سنة

٥٣٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٠٤/١٥١، طبقات الحنفية ١/١٦٠.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٥) الكشاف ٢/٦٧٠. وينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٢/٣٣٤.

(٦) هو: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الشافعي، نحوي لغوي، مفسر، مؤرخ، ولد سنة

٧٤٥هـ، وله مؤلفات منها: «البحر المحيط» و«التذيل والتكميل» توفي سنة ٧٤٥هـ. ينظر: طبقات ابن السبكي

٩/٢٧٦، وفوات الوفيات ٢/٤٦٢.

(٧) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

(٨) من الآية السابقة.

(٩) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴿١﴾».

الإيراد الثاني: أن المقصود بكلماته..، الكلمات المتضمنة الخير ونحوه، مما لا يدخله النسخ.

قال ابن عطية ^(٢): «ولا يفسر قوله: ﴿لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ ^(٣)، أمر النسخ؛ لأن المعنى إما أن يكون لا مبدل سواه، فتبقى الكلمات على الإطلاق، وإما أن يكون أراد من الكلمات الخير، ونحوه مما لا يدخله النسخ» ^(٤).

الإيراد الثالث: أن المقصود بذلك، أن الله لا يغير وعيده لأهل المعاصي.

قال الطبري: «ذلك أن مصير من خالفه، وترك اتباعه، يوم القيامة إلى جهنم، لا مبدل لكلماته، يقول: لا مغير لما أوعد بكلماته، التي أنزلها عليك أهل معاصيه، والعاملين بخلاف هذا الكتاب الذي أوحيناه إليك» ^(٥).

الإيراد الرابع: أن المقصود بالآية أنه لا نبي بعد محمد ﷺ ولا كتاب بعد القرآن، ينسخ، ويبدل الأحكام ^(٦).

وبعد هذا البيان يترجح ضعف الاستدلال بالآية على عدم جواز النسخ فالمقصود: أن لا أحد يستطيع أن يبدل ويغير كلمات الله، وشرعه، فالله حافظ كتابه، وليس المقصود عدم جواز النسخ.

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل. وينظر: البحر المحيط لأبي حيان ١١٣/٦.

(٢) هو: عبد الحق بن غالب بن عبدالرحمن بن عطية المحاربي الأندلسي المالكي، اشتهر بالتفسير، وله مشاركة في الفقه والحديث، ولد سنة ٤٨١هـ. وله مؤلفات منها: «المحرر الوجيز» توفي سنة ٥٤١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٥٨٧/١٩، طبقات الحفاظ للسيوطي ٤٦٠/١.

(٣) من الآية (٢٧) من سورة الكهف.

(٤) المحرر الوجيز ٥١١/٣.

(٥) تفسير الطبري ٢٣٣/١٥. وينظر: تفسير ابن زنين ٥٧/٣، تفسير البغوي ١٥٨/٣.

(٦) ينظر: تفسير البيضاوي ٤٤٦/٢.

الدليل الرابع:

وهذا الدليل أورده الرازي مستدلاً به لمن قال بعدم جواز النسخ، ثم ناقشه، وضعفه. وجاء الاستدلال.

بقوله - تعالى - : ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(١).

قال الرازي: «واعلم أن لأبي مسلم الأصفهاني أن يحتج بهذه الآية على أنه لم يوجد النسخ فيه؛ لأن النسخ إبطال، فلو دخل النسخ فيه، لكان قد أتاه الباطل من خلفه، وإنه على خلاف هذه الآية»^(٢).

قلت: يبين وجه الاستدلال ما ذكره الطوفي حيث قال بعد إيراده للآية: «وربما احتج بهذا من منع النسخ في القرآن كأبي مسلم الأصفهاني، لأن النسخ إبطال للنص، وهو باطل منفي عن الكتاب بالنص»^(٣).

وبهذا يتبين محل الاحتجاج بالآية، فالله - عز وجل - وصف القرآن بأنه لا يأتيه الباطل، والنسخ إبطال للنص، وهو منفي في الآية الكريمة^(٤).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

لم يسلم الرازي بهذا الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٥)، على عدم جواز النسخ، ولم تخرج مناقشته لهذا الدليل عما ذكره في

(١) من الآية (٤٢) من سورة فصلت.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧ / ١١٤ . وينظر ٢٠٨ / ٣ .

(٣) الإشارات الإلهية ٣ / ٢١٧ .

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧ / ١١٤ .

(٥) من الآية (٤٢) من سورة فصلت.

المحصل.

فقال في الإجابة عنه: بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله، ولا يأتيه من بعده - أيضاً - ما يبطله^(١).

وقد ذكر الرازي وجوها للمقصود بالآية: فقال:

الأول: لا تكذبه الكتب المتقدمة: كالتوراة، والإنجيل، والزبور، ولا يجئ كتاب من بعده يكذبه^(٢).

الثاني: ما حكم القرآن بكونه حقاً لا يصير باطلاً، وما حكم بكونه باطلاً لا يصير حقاً^(٣).

الثالث: معناه: أنه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزداد فيه فيأتيه الباطل من خلفه^(٤).

والدليل عليه، قوله: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٥)، فعلى هذا الباطل: هو الزيادة والنقصان^(٦).

الرابع: «يحتمل أن يكون المراد أنه لا يوجد في المستقبل كتاب يمكن جعله معارضاً له، ولم يوجد فيما تقدم كتاب يصلح جعله معارضاً»^(٧).

(١) مفاتيح الغيب ٢٠٨/٣. وينظر: المحصول ٣١١/٣، نهاية الوصول ٦/٢٢٦٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

(٥) من الآية (٩) من سورة الحجر.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

(٧) مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

وما ذكره الرازي هنا من الوجوه لا يخرج عن كونه تمثيلاً، والمقصود العام بالآية أن الباطل لا يتطرق إليه، ولا يجد له سبيلاً من جهة من الجهات حتى يتصل إليه^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

نقل الرازي الاستدلال بقوله ، - تعالى - : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾^(٢)، لمن قال بعدم جواز النسخ ومن المعلوم أن القول بعدم جواز النسخ في القرآن هو اختيار أبي مسلم الأصفهاني، وخالفه جمهور العلماء في هذه المسألة ولذلك لم أجد من صحح الاستدلال بالآية على منع النسخ.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل أبو مسلم الأصفهاني بقوله - تعالى - : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾^(٣). على منع النسخ، وقد ضعف الاستدلال بها بعض أهل الكتب العشرة ومنهم:

الخصاص^(٤)، وقد نبه على أن الآية محمولة على غير جواز النسخ^(٥)، وكذلك الرازي في المحصول^(٦).

وذكر الآمدي أنه ليس في الآية ما يدل على امتناع النسخ، إلا أن يكون النسخ إبطالاً للكتاب، وليس الأمر كذلك؛ لأن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه

(١) ينظر: الكشاف ٢٠٧/٤، تفسير البيضاوي ١١٧/٥، تفسير أبي السعود ١٦/٨.

(٢) من الآية (٤٢) من سورة فصلت.

(٣) من الآية (٤٢) من سورة فصلت.

(٤) ينظر: أصول الخصاص ١/٣٩٧.

(٥) المرجع السابق ١/٣٩٧.

(٦) ينظر: المحصول ٣/٣١١.

اللفظ، مع كون المخاطب مريداً لقطعه، وهذا ليس إبطالاً للكتاب بل تحقيق لمقصوده^(١).

كما خالف في الاستدلال بالآية: القرافي^(٢)، والطوفي^(٣).

ولم يطل هؤلاء في مناقشة الدليل، بل اكتفوا بعبارات مختصرة.

فقال الطوفي: «يجاب بمنع أن النسخ إبطال، ثم بمنع أن هذا الإبطال باطل، بل هو حق

من حق»^(٤).

تقويم الاستدلال:

سبق في بيان موقف الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ

بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٥) على منع النسخ. إيراد بعض الإيرادات، والاعتراضات، عليه،

ويحسن - أيضاً - ذكر بعض ما أورد على الدليل. لأتمكن من تقويم الاستدلال:

فمما أورد على هذا الاستدلال، ما يلي:

الإيراد الأول: بأنه لا يسلم بأن النسخ إبطال، ثم بمنع أن هذا الإبطال باطل، بل هو

من شأن الرب - عز وجل - الذي قال: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٦).

قال الآمدي بعد إيراده للآية: «ليس فيه ما يدل على امتناع النسخ، إلا أن يكون

النسخ إبطالاً له، وليس كذلك.

وبيانه: أن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ، مع كون

(١) ينظر: الإحكام ١١٤/٢.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٦.

(٣) ينظر: الإشارات الإلهية ٢١٧/٣.

(٤) الإشارات الإلهية ٢١٧/٣.

(٥) من الآية (٤٢) من سورة فصلت.

(٦) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

المخاطب مريداً لقطعه على ما سبق، وذلك لا يكون إبطالاً له، بل تحقيقاً لمقصوده»^(١).

الإيراد الثاني: أن المقصود بالآية ليس جواز النسخ من عدمه، فالآية محمولة على غير جواز النسخ^(٢).

وقد ذكر المفسرون جملة من التأويلات لهذه الآية.

فقيل: المقصود بالباطل: الشيطان، لا يستطيع أن يغير في القرآن بالزيادة والنقصان^(٣).

قال الطبري: «معنى ذلك: لا يستطيع الشيطان أن ينقص منه حقاً ولا يزيد فيه باطلاً، قالوا: والباطل: هو الشيطان»^(٤).

وقد استوفى الرازي – فيما سبق ذكره – جملة من الوجوه والمعاني التي ذكرت في تأويل الآية^(٥)، ولم أجد من أهل التفسير من ذكر غيرها، وهي في مجملتها ترجع إلى معنى واحد، مهما اختلفت الأمثلة.

وفي ذلك يقول الطبري بعد أن ذكر وجوه التأويل في الآية: «وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب، أن يقال: معناه: لا يستطيع ذو باطل بكيده تغييره بكيده، وتبديل شيء من معانيه عما هو به»^(٦) وبهذا البيان يترجح لدي ضعف الاستدلال بالآية، ولذلك لم أجد من استدل بها، إلا ما ذكره الرازي عن إمكانية الاستدلال بها لأبي مسلم الأصفهاني على عدم جواز النسخ^(٧).

(١) الإحكام ١١٤/٢. وينظر: الإشارات الإلهية ٢١٧/٣.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٣٩٧/١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٦.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي ٢١٨/٣، تفسير السمعاني ١٣١/٣، تفسير القرطبي ٣٦٧/١٥، روح المعاني ١٢٧/٢٤.

(٤) تفسير الطبري ١٢٥/٢٤.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

(٦) تفسير الطبري: ١٢٥/٢٤. وينظر: روح المعاني ١٢٧/٢٤، تفسير أبي السعود ١٦/٨.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ١١٤/٢٧.

المبحث الثالث:

البداء في حق الله عز وجل محال

أولاً: التعريف بالمسألة وأقوال العلماء فيها:

البداء لغة: قال ابن فارس: «الباء، والبدال، والواو، أصل واحد، وهو ظهور الشيء. يقال: بدا الشيء، إذا ظهر، فهو بادٍ»^(١).

والبداء يطلق في لغة العرب على معنيين:

١ - الظهور بعد الخفاء. يقال: بدا الشيء، إذا ظهر، فهو بادٍ جاء في القاموس: «بدا بَدُوًّا وَبَدَاءً وَبَدَاءَةً وَبُدُوءًا: ظَهَرَ، وَأَبْدَيْتَهُ وَبَدَاوَةَ الشَّيْءِ: أَوَّلَ مَا يَبْدُو مِنْهُ»^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^(٣).

٢ - نشأة رأي جديد لم يكن موجوداً. تقول: «بدا لي في هذا الأمر بداء»، أي تغير رأيي عما كان عليه»^(٤). ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جَنَّتَهُ﴾^(٥).

فالظاهر من المعنيين اللغويين أن البداء يستلزم سبق الجهل، وحدث العلم.

ولهذا عرف أهل الأصول البداء بتعريفات مقاربة للتعريف اللغوي.

قال الباجي: «والبداء معناه وحقيقته: استدراك علم ما كان خافياً مستوراً عمّن بدا له

-
- (١) معجم مقاييس اللغة ص ١٠٢.
 (٢) القاموس المحيط ص ١٢٦١.
 (٣) من الآية (٤٧) من سورة الزمر.
 (٤) معجم مقاييس اللغة ص ١٠٢.
 (٥) من الآية (٣٥) من سورة يوسف.

العلم به بعد خفائه عليه»^(١).

وقال الرازي في توضيح المقصود بالبداء: «هو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده»^(٢).

فمن نسب البداء إلى الله قال: «أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه، حتى نهى عما أمر به، أو أمر بما نهى عنه»^(٣).

وأصحاب هذا القول ظنوا أن النسخ يستلزم البداء^(٤).

قال صفى الدين الهندي: «وذهب الروافض واليهود: إلى أن النسخ يستلزم البداء فلزمهم التسوية بينهما في الجواز وعدم الجواز، فذهبت اليهود إلى عدم جوازهما، وقالوا: لا يجوز النسخ من الله لا استحالة البداء عليه.

وذهبت الروافض إلى جوازهما، وقالوا: بجواز البداء على الله تعالى لجواز النسخ منه»^(٥).

فأصحاب هذا القول لما تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء أثبتوا البداء في حق الله عز وجل.

وهذا ما أنكره العلماء قاطبة بل اعتبروا أن نسبة البداء إلى الله عز وجل بهذا المعنى كفر وبهتان على الله عز وجل وفرقوا بين النسخ والبداء.

قال الآمدي - مبيناً أثر القول بالبداء - وعاقبته: «وصف الباري - تعالى - بالجهل مع النصوص القطعية، والأدلة العقلية الدالة على استحالة ذلك في حقه، وأنه لا يخفى عليه

(١) إحكام الفصول ١/٣٩٩. وينظر: بذل النظر ص ٣١١.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩/٥٣. وينظر: الكاشف ص ٤، موسوعة الرازي ص ١٣٦.

(٣) شرح مختصر الروضة ٢/٢٦٢.

(٤) ينظر: نهاية الوصول ٦/٢٢٣٩.

(٥) نهاية الوصول ٦/٢٢٣٩.

شيء في الأرض ولا في السماء»^(١).

وقال صفى الدين الهندي: «فكل واحد من المذهبيين^(٢). وإن كان كفوفاً.

إذا الأول يقتضى إنكار نبوه نبينا - عليه السلام -.

والثاني: يقتضى جواز الجهل على الله تعالى، وكونه محلاً للحوادث.

لكن الثاني: كفر صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر»^(٣).

وقد وضع الآمدي أن سبب قول الرافضة بالبداء هو خفاء الفرق بين البداء والنسخ عندهم ثم بين الفرق بينهما فقال: «وكشف الغطاء عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء فنقول: إذا عرف معنى البداء، وأنه مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء، وأن ذلك مستحيل في حق الله - تعالى - على ما بيناه، في كتبنا الكلامية، فالنسخ ليس كذلك؛ فإنه لا يبعد أن يعلم الله - تعالى - في الأزل استلزام الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة في وقت معين، واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر؛ فإذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفياً عنه، ولا يكون قد أمر بما فيه مفسدة، ولا نهى عما فيه مصلحة، وذلك كإباحته الأكل في الليل من رمضان، وتحريمه في نهاره»^(٤).

(١) الإحكام ١٠٢/٢، ١٠٣.

(٢) يقصد بالمذهبيين: اليهود والرافضة.

(٣) نهاية الوصول ٢٢٣٩/٦. وينظر: الفائق ١٢٥/٣.

(٤) الإحكام ١٠٣/٢. وينظر: المعتمد ٣٦٨/١، التحبير شرح التحرير ٦/٢٩٨٨.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (البداء):

ذكر الرازي - رحمه الله - دليلاً واحداً، لمن قال: بجواز البداء - على الله - تعالى -
عما يقولون علواً كبيراً.

وجاء الدليل في قوله - تعالى -: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(١).

قال الرازي: «قالت الرافضة: البداء جائز على الله - تعالى - وهو أن يعتقد شيئاً، ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده.

وتمسكوا فيه، بقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٢)»^(٣).

قلت: الاستدلال بهذه الآية هو عمدة من قال بالبداء؛ لأنه يدل بزعمهم على أن الله - تعالى - أثبت ثم بدا فمحا^(٤).

وعلى هذا الاستدلال بنى الرافضة مذهبهم في البداء فهم يجوزون النسخ في اعتقاد معاني خبر الله - تعالى - وخبر الرسول ﷺ وأنه ظهر لله - عز وجل ما لم يكن علمه من قبل^(٥).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية على جواز البداء:

لم يسلم الرازي الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٦)

على جواز البداء على الله - تعالى -، ووصفه بالبطلان، فقال: «واعلم أن هذا باطل؛ لأن

(١) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٢) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٣) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥٣.

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول ١٢/٢، نهاية الوصول ٢٢٤١/٦.

(٥) ينظر: اللمع ٥٦/١، الوصول إلى الأصول ١٢/٢.

(٦) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغيير، والتبدل فيه محالاً»^(١).

والرازي بهذا الاعتراض، والإبطال للاستدلال، يستند إلى النصوص القاطعة التي تدل على أن علم - الله - تعالى - محيط بجميع الأشياء، والعلم الإلهي من لوازم ذاته - تعالى - وما كان كذلك استحال تغييره، وتبدله^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي :

القول بجواز البداء على الله - تعالى - كفر صريح، ومن جَوَّز البداء على الله - تعالى - فهو خارج عن ملة الإسلام، ولذلك لم يقل به أحد من علماء المسلمين^(٣)، ولم يستدل أحد بالآية على جواز البداء.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي :

سبق بيان أن القول بالبداء كفر صريح، ووصف لله - تعالى - بالجهل ولذلك فقد اهتم العلماء بإبطال القول بالبداء وناقشوا الاستدلال بالآية.

ومن هؤلاء: الجصاص، وقد اعتبر تجويز البداء على الله - تعالى - كفراً صريحاً، ووصف الاحتجاج بظاهر الآية بالبطلان والسقوط^(٤).

ومن هؤلاء - أيضاً - ابن حزم^(٥)، والسرخسي^(٦)، وقد أطال السرخسي - رحمه الله - في بيان هذه المسألة، فقال: «قال: جمهور العلماء: لا نسخ في الأخبار - أيضاً -

(١) مفاتيح الغيب ١٩ / ٥٣.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٦ / ٢٢٤٢.

(٣) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٣٥٩، نهاية الوصول ٦ / ٢٢٣٩.

(٤) ينظر: أصول الجصاص ١ / ٣٥٩.

(٥) الإحكام ١ / ٤٨٧.

(٦) أصول السرخسي ٢ / ٦٠.

يعنون في معاني الأخبار، واعتقاد كون المخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل، لظاهر قوله - تعالى -: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(١). ولكننا نقول: الأخبار ثلاثة: خبر عن وجود ما هو ماضٍ، وذلك ليس فيه احتمال التوقيت، ولا احتمال أن لا يكون موجوداً، وخبر عما هو موجود في الحال، وليس فيه هذا الاحتمال - أيضاً - وخبر عما هو كائن في المستقبل، نحو الإخبار بقيام الساعة... فتجويز النسخ في شيء من ذلك يكون قولاً بتجويز الكذب، والغلط على المخبر به»^(٢).

ومن بين مخالفته لهذا الاستدلال - أيضاً - الآمدي في الإحكام^(٣).

واعتبر أن القول بالبداء: «وصف للباري - تعالى - بالجهل مع النصوص القطعية، والأدلة العقلية، الدالة على استحالة ذلك في حقه، وأنه لا يخفى عليه شيء في الأرض، ولا في السماء»^(٤).

ومن خالف في الاستدلال بالآية: الطوفي، وقد حمل الآية على النسخ التكويني، والتكليفي^(٥).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٦) على جواز البداء في حق الله - عز وجل - كفر صريح وهو ناتج عن عدم التفريق بين النسخ والبداء، فعندهم

(١) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ٦٠/٢.

(٣) ينظر: الإحكام ١٠٢/٢.

(٤) المرجع السابق ١٠٢/٢.

(٥) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٤٤/٢.

(٦) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

أن النسخ والبداء بمعنى واحد، فقالوا: يجوز البداء على الله لجواز النسخ منه^(١) ولا شك في بطلان هذا القول؛ لأنه يقتضي جواز الجهل على الله - تعالى -^(٢).

كما أن النسخ يخالف البداء في حقيقته؛ لأن النسخ رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه، أما البداء فإنه ظهور ما كان خفياً، فالحقيقتان مختلفتان.

والنسخ لا يفضي إلى إضافة أمر مستحيل إلى الله - تعالى -.

بخلاف البداء فإنه يفضي إلى إضافة أمر مستحيل، وهو الجهل، وذلك مستحيل في حق الله، وفي صفاته^(٣).

وأما الآية التي استدلووا بها فليس فيها أي دلالة على جواز البداء، لأن الله - عز وجل - لم يقل: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٤). من معاني الأخبار الواردة من جهته^(٥).

وقد ذكر المفسرون في تأويل هذه الآية أقاويل ليس في شيء منها أن المراد نسخ الأخبار.

فقيل فيها: أنه يحتمل أنه أراد محو الآجال التي انتهت، ويثبت ما يشاء من غيرها.

وقيل: يحتمل أنه يححو ما يشاء من الأزواق، ويثبت غيرها.

وقيل: يححو الله ما يشاء مما ينزله على الأنبياء ويثبت ما يشاء مما ينزله عليهم^(٦).

(١) ينظر: أصول الجصاص ١/٣٥٩، أصول السرخسي ٢/٦٠، الإحكام للآمدي ٢/١٠٢، نهاية الوصول ٢٢٣٩/٦.

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٢٢٣٩/٦.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول ٢/١٢، ١٣.

(٤) من الآية (٣٩) من سورة الرعد.

(٥) ينظر: أصول الجصاص ١/٣٥٩، أصول السرخسي ٢/٦٠.

(٦) ينظر الأقوال في تفسير الآية: تفسير الطبري ١٣/١٦٦، أصول الجصاص ١/٣٥٩، أصول السرخسي ٢/٦٠،

ومن المفسرين من جعل المحو والإثبات شاملاً للنسخ التكويني، والتكليفي.

قال الرازي في المقصود بالآية: «المعنى: أنه يوجد تارة، ويعدم أخرى، ويحيى تارة، ويميت أخرى، ويعني تارة، ويفقر أخرى، فكذلك لا يبعد أن يشرع الحكم تارة ثم ينسخه أخرى، بحسب ما اقتضته المشيئة»^(١).

وقال الطوفي في معنى الآية: «هذا يعم النسخ التكليفي، كنسخ إباحة الخمر بتحريمها، والتكويني، كنسخ الإمامة بالإحياء، وعكسه، ونقص العمر وزيادته باعتبار ما في اللوح المحفوظ، ويستقر الواقع على مطابقة العلم الأزلي القائم بالذات، المشار إليه بأمر الكتاب»^(٢). فالآية عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ^(٣).

وبهذا البيان يتضح بطلان الاستدلال بالآية على جواز البداء على الله - عز وجل - لما فيه من نسبة الجهل إليه، وهذا كفر صريح وسوء أدب مع الله - عز وجل -، وهو خلاف ما أجمع عليه أهل التفسير في تأويل الآية.

الوصول إلى الأصول ١٢/٢، المحرر الوجيز ٣/٣١٧، مفاتيح الغيب ١٩/٥٢، نهاية الوصول ٦/٢٢٤٣، تفسير البيضاوي ٣/٣٣٤، التسهيل لابن جزي ٢/١٣٦، تفسير أبي السعود ٥/٢٧، روح المعاني ١٣/١٦٩.

(١) مفاتيح الغيب ١٩/٥١.

(٢) الإشارات الإلهية ٢/٣٤٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩/٥٢.

المبحث الرابع: نسخ القرآن بالسنة

أولاً: تحرير محل النزاع، وأقوال العلماء في المسألة:

اتفق العلماء القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن؛ لتساويه في العلم به ووجوب العمل، واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها، ونسخ الآحاد بالآحاد^(١).

قال الطوفي: «يجوز نسخ كل من الكتاب، ومتواتر السنة، وآحادها بمثله: أي يجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ومتواتر السنة بمتواترها، وآحادها بآحادها. وهذا اتفاق لا اختلاف فيه، لأن ذلك متماثل، فجاز أن يرفع بعضه بعضاً»^(٢).

فأما نسخ القرآن بالسنة فقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة وقال بهذا القول أبو حنيفة وأصحابه^(٣)، ومالك وأصحابه^(٤) وهو رواية عن الإمام أحمد^(٥) ومذهب بعض الشافعية^(٦) اختاره الرازي

(١) انظر الاتفاق: المعتمد ١/٣٩٠، الإحكام لابن حزم ١/٥١٨، الإحكام للآمدي ٢/١٣٢، نهاية الوصول

٢٣٢٥/٦، شرح تنقيح الفصول ص ٣١١، شرح مختصر الروضة ٢/٣١٥، إرشاد الفحول ٢/٨٠٩.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٣١٥. وينظر: إحكام الفصول ١/٤٢٣.

(٣) ينظر: كشف الأسرار ٣/٣٣٤، فواتح الرحموت ٢/٩٣.

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣١٣.

(٥) ينظر: روضة الناظر ١/٣٢٣.

(٦) ينظر: المعتمد ١/٣٩٢، العدة ٣/٧٨٩، المحصول ٣/٣٤٧، روضة الناظر ١/٣٢٣، الإحكام للآمدي

١٣٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣١٣، فواتح الرحموت ٢/٩٣، إرشاد الفحول ٢/٨١١.

منهم^(١).

قال الرازي: «نسخ الكتاب بالسنة المتواترة - جائز واقع»^(٢).

القول الثاني:

أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وإلى هذا ذهب الشافعي وأكثر أصحابه^(٣) وهو رواية عن الإمام أحمد^(٤) واختارها أبو يعلى^(٥) وابن قدامة^(٦) وغيرهما من أصحابه.

قال الآمدي: «قطع الشافعي وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر^(٧) بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه»^(٨).

قال صفى الدين الهندي: «ونقل عن الشافعي - رضي الله عنه - أنه لا يجوز، وهو مذهب أكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر، وهو الرواية الأخرى عن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - وإليه ذهب المتكلمون من أصحابنا»^(٩).

(١) المحصول ٣/٣٤٧.

(٢) المحصول ٣/٣٤٧.

(٣) ينظر: الرسالة ص ١٠٦، المحصول ٣/٣٤٧، الإحكام للآمدي ٢/١٣٨، نهاية الوصول ٦/٢٣٤٠.

(٤) ينظر: العدة ٣/٧٨٨، روضة الناظر ١/٣٢٢، شرح مختصر الروضة ٢/٣٢٠.

(٥) ينظر: العدة ٣/٧٨٨.

(٦) روضة الناظر ١/٣٢٢.

(٧) وهذا خلاف مذهب ابن حزم فقد قال في الإحكام: «وقالت طائفة والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة

تنسخ بالقرآن وبالسنة.. وبهذا نقول، وهو الصحيح». ينظر: الإحكام ١/٥١٨.

(٨) الإحكام ٢/١٣٨.

(٩) نهاية الوصول ٦/٢٣٤٠.

ثانياً: استدلال الرازي – بالقرآن الكريم – على مسألة: (نسخ القرآن بالسنة):

ذكر الرازي – رحمه الله – دليلاً واحداً في هذه المسألة، وقد استدل به لمن قال بأن القرآن لا ينسخ بالسنة.

وجاء الاستدلال بقوله – تعالى – ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(١).

قال الرازي: «قال الشافعي – رحمه الله – القرآن لا ينسخ بالسنة، واحتج على صحته، بقوله – تعالى –: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٢)، وهذا يقتضي أن الآية لا تصير منسوخة إلا بآية أخرى»^(٣).

قلت: والاستدلال بالآية على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة هو ما نص عليه الشافعي.

حيث قال: «أخبر الله أن نسخ القرآن، وتأخير إنزاله، لا يكون إلا بقرآن مثله»^(٤) ثم أورد الآية.

وقد بين الهندي وجه الاستدلال بالآية، فقال: «إنه – تعالى – أخبر أنه هو الذي يبدل الآية، وذلك يدل على أنه لا يبدل غيره الآية، لأنه حينئذ لا يكون التبديل مضافاً إليه، ولا يكون إلا بالآية – أيضاً –»^(٥).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية على عدم جواز نسخ السنة للقرآن:

تقدم معنا أن الرازي يرى جواز نسخ السنة للقرآن ولذلك لم يسلم الرازي بهذا

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٢) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٣) مفاتيح الغيب ٩٣/٢٠، ٩٤. وينظر: المحصول ٣/٣٥٠.

(٤) الرسالة ١٠٨/١. وينظر: بذل النظر ص ٣٤٠، البحر المحيط ٤/١١٢.

(٥) نهاية الوصول ٢٣٥٢/٦، وينظر: الإحكام للآمدي ١٤٠/٢، اختلاف الحديث للشافعي ٤٨٣/١.

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾^(١) على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، بل ضعفه وناقشه، وعلّل وصفه للاستدلال بالضعف، بقوله: «لأن هذه تدل على أنه - تعالى - يبدل آية بآية أخرى، ولا دلالة فيها على أنه - تعالى - لا يبدل آية إلا بآية، - وأيضاً - فجريل - عليه السلام - قد ينزل بالسنة كما ينزل بالآية، - وأيضاً - فالسنة قد تكون مثبتة للآية، - وأيضاً - فهذا حكاية كلام الكفار، فكيف يصح التعلق به»^(٢).

وهذه المناقشة من الرازي تتلخص فيما يلي:

أولاً: أن الآية ظاهرة في تبديل رسم آية بآية، وليس النزاع في هذه المسألة، بل النزاع إنما هو في تبديل حكم الآية بالسنة وليس في الآية ما يدل على المنع من ذلك^(٣).

ثانياً: أن النسخ - سواء كان قرآناً أو خبراً - فالمبدل في الحقيقة - هو الله - تعالى - سواء ظهر ذلك في الكتاب أو السنة^(٤). وكما أن السنة تأتي مؤكدة لما جاء في القرآن، ولا مانع من ذلك، فقد تأتي برفع حكم ثابت بالقرآن، ولا مانع من ذلك - أيضاً -^(٥).

ثالثاً: أن المشركين كانوا يقولون عند تبديل الآية بالآية، إنما أنت مفتر، فهو قولهم، وما قاله الكفار فلا يصح التعلق به^(٦).

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٩٤/٢٠.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٤ / ١٧٦، تفسير ابن عطية ٣ / ٤٢٠، الإحكام للآمدي ٢ / ١٤٢.

(٤) ينظر: المحصول ٣ / ٣٥٣، نهاية الوصول ٦ / ٢٣٥٣.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ١٤٢، بذل النظر ص ٣٤١.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من صحح الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ ^(١) على عدم جواز نسخ السنة للقرآن عند من التزمت ذكرهم من أصحاب الكتب العشرة.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بالآية على عدم جواز نسخ السنة للقرآن الجصاص، وقد بين - رحمه الله - أن الآية في غير موضع الخلاف، وليس فيها ما يوجب أن حكم القرآن لا ينسخ بالسنة، وإنما أكثر ما فيه الإخبار بأنه إذا بدل آية مكان آية، قال الكفار: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ ^(٢)، ولم يقل: إنه لا ينسخها بالسنة ^(٣).

وخالفها - أيضاً - ابن حزم ^(٤)، والآمدي ^(٥)، والرازي في المحصول ^(٦)، ولم تخرج مناقشتهم عما أورده الرازي في التفسير ^(٧).

فقال ابن حزم بعد أن ذكر استدلال المانعين بالآية: «هذا لا حجة لهم فيه، وإنما قال لنا: إنه يبدل آية مكان آية، ونحن لم ننكر بل أثبتناه، وقلنا: إنه يبدل آية، ويفعل - أيضاً -

(١) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٢) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٣) أصول الجصاص ١ / ٤٧٥.

(٤) الإحكام ١ / ٥٢٠.

(٥) الإحكام ٢ / ١٤٢.

(٦) المحصول ٣ / ٣٥٣.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠ / ٩٤.

غير ذلك، وهو تبديل وحي غير ذلك، متلو مكان آية، ببراهين آخر»^(١).

وقال الآمدي: «الله - تعالى - أخبر أنه إذا بدل آية مكان آية، قالوا: إنما أنت مفتر، وليس في ذلك ما يدل على أن تبديل الآية لا يكون إلا بآية»^(٢).

وقال الرازي في المحصول: «أن الناسخ - سواء كان قرآناً أو خبراً - فالمبدل في الحقيقة هو الله - تعالى -»^(٣).

تقويم الاستدلال:

تقدم في بيان موقف الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ

آيَةٍ﴾^(٤) بعض الإيرادات، والمناقشات التي ضعف بها الرازي الاستدلال بالآية، وقد أورد على الاستدلال - أيضاً - ما يلي:

الإيراد الأول: أن قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٥)، نكرة في سياق

الثبوت، فلا تعم فنقول بالموجب، لكن الله - تعالى - يبدل البعض، والسنة تبدل البعض، ولا تناقض^(٦).

الإيراد الثاني: «أن الله - تعالى - أخبر أنه إذا بدل آية مكان آية، قالوا: إنما أنت

مفتر.

(١) الإحكام ١/٥٢٠.

(٢) الإحكام ٢/١٤٢.

(٣) المحصول ٣/٣٥٣.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة النحل.

(٥) من الآية السابقة.

(٦) ينظر: نفائس الأصول ٦/٢٤٩٧.

وليس فيه ما يدل على أن تبديل الآية لا يكون إلا بآية.

وذلك كما لو قال القائل لغيره: «إذا أكلت في السوق سقطت عدالتك؛ فإن ذلك لا

يدل على أنه لا يأكل إلا في السوق»^(١).

وبعد هذا البيان وما سبق ذكره من الإيرادات التي ذكرها الرازي، وغيره يترجح عندي

ضعف الاستدلال بالآية على عدم جواز نسخ السنة للقرآن، وقد وصّف الرازي هذا

الاستدلال بالضعف، وهو كذلك فالإيرادات على الاستدلال كثيرة وقوية، ولا دافع لها.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/ ١٤٢، المعتمد ١/ ٣٩٤.

المبحث الخامس:

نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال

أولاً: التعريف بالمسألة:

هذه المسألة من مسائل النسخ يترجم لها بعض الأصوليين: «يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال»^(١)، وبعضهم يترجم لها: «يجوز نسخ الشيء قبل وقوعه»^(٢). وقد اختار بعض الأصوليين العنوان الأول للمسألة على اعتبار أنه يشمل صور النزاع فهو أعم^(٣).

قال الطوفي: «وأنا ترجمت للمسألة بما ذكرت، لأنه أعم، فإنه لو نسخ حكم الأمر بعد دخول وقته، والتمكن من فعله قبل فعله، لاقتضى دليل الخصم أنه لا يصح أيضاً، لعدم الفائدة»^(٤).

وقال صفى الدين الهندي: «وهذه المسألة: الملقبة: بنسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به، واللقب لا يتناول جميع صور النزاع، فإن النزاع واقع أيضاً فيما إذا حضر وقت العمل به، لكنه لم يمض منه مقدار ما يسعه، فيكون اللقب أخص، والأولى أن يترجم: بنسخ الشيء قبل مضي مقدار ما يسعه من وقته وإن لم يكن قد فعل المأمور به، وهذا على المشهور»^(٥). ثم ذكر أن من العلماء من خالف في مسألة: النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسع أو لم يمض.

(١) انظر: المستصفى ١/٢١٥، روضة الناظر ١/٢٩٧، شرح مختصر الروضة ٢/٢٨٠.

(٢) انظر: المعتمد ١/٣٧٥، إحكام الفصول ١/٤١٠، المحصول ٣/٣١١، التحصيل من المحصول ٢/١٥، التحبير شرح التحرير ٦/٢٩٩٧، إرشاد الفحول ٢/٧٩٤.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢/٢٨١. وينظر: نهاية السؤل ١/٥٩٤.

(٥) نهاية الوصول ٦/٢٢٧٢، ٢٢٧٣. وينظر: نفائس الأصول ٦/٢٤٤٨.

ثم قال: «فعلى هذا ترجمته: النسخ قبل الفعل»^(١).

وصورة هذه المسألة ومثالها: أن يقول الشارع في رمضان «حجوا هذه السنة» ثم يقول قبل ابتداء الحج «لا تحجوا».

قال الرازي: «اختلفوا في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله.

مثاله: إذا قال الله - تعالى - لنا صبيحة يومنا: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين

بطهارة» ثم قال عند الظهر: «لاتصلوا عند غروب الشمس، ركعتين بطهارة»^(٢).

ثانياً: تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به، بلا خلاف بين

العلماء^(٣).

ولا خلاف أيضاً في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل؛ بأن مضى من الوقت قدر ما

تقع فيه العبادة، أو بعد أن مضى من الوقت قدر ما يقع فيه بعضها.

قال أبو الحسين البصري: «اعلم أن نسخ الشيء قبل فعله: ضربان: أحدهما: نسخ له

بعد أن يقضى وقته، والآخر: نسخ له قبل أن يقضى وقته.

أما القسم الأول فجائز»^(٤).

وقال أبو يعلى: «يجوز نسخ الحكم قبل فعله، وبعد دخول وقته، وهذا لا خلاف

(١) نهاية الوصول ٦ / ٢٢٧٣.

(٢) المحصول ٣ / ٣١١. وينظر: شرح مختصر الروضة ٢ / ٢٨١، المستصفى ١ / ٢١٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٤ / ٨١، إرشاد الفحول ٢ / ٧٩٤.

(٤) المعتمد ١ / ٣٧٥.

فيه»^(١).

وقال الآمدي: «اتفق القائلون بجواز النسخ، على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته»^(٢).

وقال المرادوي: «يجوز النسخ قبل الفعل وبعد دخول الوقت إجماعاً»^(٣).

وبهذا يتبين أن محل الخلاف في المسألة هو: نسخ الحكم قبل دخول وقت فعله.

قال الشوكاني: «... وجعلوا صورة الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت»^(٤).

ولعل ما سبق من كلام العلماء في توضيح المقصود بالمسألة يبين لنا جلياً محل الخلاف فيها كما تقرر هنا.

المسألة الثانية: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في مسألة نسخ الأمر قبل دخول وقته على قولين:

القول الأول: أنه يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال وهذا مذهب جمهور الأصوليين^(٥).

(١) العدة ٣/ ٨٠٧. وينظر: بذل النظر ص ٣١٧.

(٢) الإحكام ٢/ ١١٥.

(٣) التحبير شرح التحرير ٦/ ٢٩٩٧.

(٤) إرشاد الفحول ٢/ ٧٩٦.

(٥) انظر: المعتمد ١/ ٣٧٦، إحكام الفصول ١/ ٤١٠، التبصرة ١/ ٢٦٠، البرهان ٢/ ٨٥٠، المستصفي ١/

٢١٥، التحبير شرح التحرير ٦/ ٢٩٩٧، فواتح الرحموت ٢/ ٧١، التنقيحات ص ٢٠٨.

قال الرازي: «اختلفوا في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله... فهذا عندنا جائز»^(١).

وقال ابن قدامة: «يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال»^(٢).

القول الثاني: أنه لا يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال وبه قالت المعتزلة^(٣)،

وهو مذهب بعض الأحناف والشافعية والحنابلة^(٤) ونسبه الرازي إلى الفقهاء^(٥).

وقد أشار الزركشي - رحمه الله - إلى أن اختلاف العلماء في هذه المسألة يعود إلى خلافهم: «في صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، وكذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال. والمعتزلة يمنعون. ولهذا أنكروا ثبوت الأمر المقيد بالشرط. فمن قال: إنه يمتنع كالمعتزلة لزم هنا عدم جواز النسخ قبل وقته؛ إذ لا يتمكن قبل الوقت فلا أمر.

والنسخ يستدعي تحقق الأمر السابق، فيستحيل النسخ عند عدمه»^(٦).

(١) المحصول ٣ / ٣١١، ٣١٢.

(٢) روضة الناظر ١ / ٢٩٧.

(٣) انظر: المعتمد ١ / ٣٧٦، التبصرة ١ / ٢٦٠، المحصول ٣ / ٣١٢، الفائق ٣ / ١٤٠.

(٤) انظر: العدة ٣ / ٨٠٨، الإحكام للآمدي ٢ / ١١٥، فواتح الرحموت ٢ / ٧٢، إرشاد الفحول ٢ / ٧٩٦.

(٥) المحصول ٣ / ٣١٢.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٤ / ٩٢، الوصول إلى الأصول ٢ / ٣٧.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال):

استدل الرازي - رحمه الله - بدليل واحد في هذه المسألة، وجاء الاستدلال موافقاً لاختياره في المسألة، وهو أنه يجوز نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال. وإليك ذكر ما استدل به، ووجه الاستدلال.

في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا على أنه يجوز نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال. بأن الله - تعالى - أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده، ثم إنه - تعالى - نسخه عنه قبل إقدامه عليه»^(٢).

ثم بين الرازي وجه القول - بأن الله - تعالى - أمر إبراهيم بذبح الولد فقال: «إنه - عليه السلام - قال لولده: إنني أرى في المنام أنني أذبحك، فقال الولد: افعل ما تؤمر، وهو يدل على أنه - عليه السلام - كان مأموراً بمقدمات الذبح لا بنفس الذبح، ثم إنه أتى بمقدمات الذبح وأدخلها في الوجود، فحينئذ يكون قد أمر بشيء وقد أتى به.

وفي هذا الموضع لا يحتاج إلى الفداء، لكنه احتاج إلى الفداء، بدليل قوله - تعالى - : ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾^(٣)، فدل هذا على أنه أتى بالمأمور به، وقد ثبت أنه أتى بكل مقدمات الذبح، وهذا يدل على أنه - تعالى - كان قد أمره بنفس الذبح، وإذا ثبت هذا، فنقول:

(١) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦ / ١٣٥.

(٣) من الآية (١٠٧) من سورة الصافات.

إنه - تعالى - نسخ ذلك الحكم قبل إثباته، وذلك يدل على المقصود»^(١).
قلتُ: الاستدلال بهذه الآية هو عمدة من قال: يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾^(٢) على جواز نسخ الفعل قبل مجيء مدة الامتثال هو مستند من استدلال للمسألة ولهذا لا يكاد يغفله أحد من الأصوليين إما بالاستدلال، والأخذ به، أو رده ومناقشته.
ومن وافق الرازي في الاحتجاج بالآية:
ابن حزم، وقد اعتبر الاستدلال بالآية احتجاجاً صحيحاً لا ينفك منه أصلاً^(٣).
وقال - أيضاً - : «هذا بيان جلي أن الذي أمر به نسخ قبل أن يكون»^(٤).
واستدل بها كذلك: أبو يعلى^(٥)، والباجي^(٦)، والرازي^(٧)، وابن قدامة^(٨)،
والقرافي^(٩)، والطوفي^(١٠).

-
- (١) مفاتيح الغيب ٢٦ / ١٣٥.
(٢) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.
(٣) الإحكام ١ / ٥١٥.
(٤) المرجع السابق.
(٥) العدة ٣ / ٨٠٨.
(٦) إحكام الفصول ١ / ٤١١.
(٧) المحصول ٣ / ٣١٢.
(٨) روضة الناظر ١ / ٢٩٨.
(٩) شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٦، ولم يذكر القرافي الآية، غير أنه استدلال للمسألة بقوله: «يجوز نسخ الشيء قبل وقوعه... كنسخ ذبح إسحاق - عليه الصلاة والسلام - قبل وقوعه».
(١٠) الإشارات الإلهية ٣ / ١٦٨.

فأما أبو يعلى:

فقد أورد الآية، ثم قال: «وهذا نص يدل على جواز نسخ الحكم قبل وقته»^(١).

وأما الباجي:

فقد استدل بالآية على المسألة فقال: «فأمر بذبح إسماعيل أو إسحاق، ثم نهى عن ذلك قبل وقت الفعل، وفداه بذبح عظيم»^(٢).

وقال الرازي: «الله - تعالى - أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده إسماعيل - عليهما السلام - ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح»^(٣).

ونفس الاستدلال ذكره ابن قدامه، فقال: «الله - سبحانه - نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله»^(٤).

وقال الطوفي: «احتج الجمهور بهذه القصة على جواز نسخ الفعل قبل وقوعه؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - أمر بذبح ابنه، ثم نسخ عنه قبل أن يفعل»^(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بالآية على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل: الجصاص^(٦)، والسرخسي^(٧)، والآمدي^(٨).

(١) العدة ٨٠٨/٣.

(٢) إحكام الفصول ٤١١/١.

(٣) المحصول ٣١٢/٣.

(٤) روضة الناظر ٢٩٨/١.

(٥) الإشارات الإلهية ١٦٨/٣.

(٦) أصول الجصاص ٣٨٦/١.

(٧) أصول السرخسي ٦٢/٢.

(٨) الإحكام ١١٦/٢.

فأما الجصاص:

فقد اختار القول بأنه لا يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من فعله، وقد أورد جملة من الاعتراضات على هذا الاستدلال^(١)، سيأتي ذكرها عند تقويم الاستدلال. وكذلك السرخسي الذي لم يسلم بأن الفداء كان نسخاً للأمر قبل التمكن منه^(٢). وأما الآمدي فقد اختار القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل لكنه لم يسلم بدلالة الآية على ذلك^(٣).

وقال في تضعيف الاستدلال: «إن سلمنا أنه نسخ عنه الأمر بالذبح، لكن لا نسلم أنه نسخ قبل التمكن من الامتثال؛ والخلاف إنما هو فيما قبل التمكن لا بعده»^(٤)

تقويم الاستدلال:

أورد الرازي - وغيره من الأصوليين - بعض الإيرادات على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾^(٥) على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، ومن هذه الإيرادات، ما يلي:

الإيراد الأول: أن إبراهيم - عليه السلام - «كان مأموراً بمقدمات الذبح، من الإضجاع، وأخذ المذبة، ونحو ذلك. دون الذبح نفسه. وإنما سمي ذلك ذبحاً، لأن مقدمة الشيء قد تسمى باسم ذلك الشيء».

(١) ينظر: أصول الجصاص ٣٨٦/١.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ٦٢/٢.

(٣) ينظر: الإحكام ١١٥/٢.

(٤) المرجع السابق ١١٨/٢.

(٥) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

ويدل على ذلك - قوله - تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾^(١)، ولو كان الواجب عليه الذبح بعينه، لم يكن قد صدقت رؤياه وهو لم يذبحه، فعلم بذلك أنه كان مأموراً بمقدمات الذبح، والعزم الصحيح على الإتيان بالفعل إن ورد الأمر^(٢).

وأجيب عنه: بأن هذا مخالف لنص قوله - تعالى - : ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾^(٣). ولم يقل: إني أعزم على ذبحك.

كما أن الذبح اسم للشق والفتح، ولا يعبر به عن مقدماته، لا حقيقة ولا مجازاً^(٤). ولأنه لو كان مأموراً بمقدمات الذبح لا غير، لما كان فيه امتحان، ولا بلاء مبين، والنص مصرح بأنه كان بلاءً مبيناً.

ولما كان فيه مزية - لإبراهيم - عليه السلام - على غيره، «إذ صغار الناس إذا علم أنه مأمور بمقدمات الذبح لا غير، لم يتوقف في فعل ذلك، ورأى أنه مأمور بأن يلعب»^(٥).

وأجيب عنه - أيضاً - بأن هذا التأويل خلاف إجماع السلف^(٦).

الإيراد الثاني: «لا يسلم أن إبراهيم - عليه السلام - رأى أنه مأمور بذبحه، وإنما ظن

(١) من الآية (١٠٥) من سورة الصافات.

(٢) العدة ٨٠٩/٣ . وينظر: المعتمد ٣٧٩/١، الإحكام لابن حزم ٥١٥/١، إحكام الفصول ٤١٢/١، الوصول إلى الأصول ٣٩/٢، بذل النظر ص ٣٢٢، مفاتيح الغيب ١٣٥ / ٢٦، المحصول ٣١٢/٣، الإحكام للآمدي ١١٦/٢، نهاية الوصول ٢٢٧٧ / ٦.

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٤) ينظر: العدة ٨٠٩ / ٣، إحكام الفصول ٤١٢/١.

(٥) الإشارات الإلهية ١٦٩/٣، ١٧٠. وينظر: نهاية الوصول ٢٢٧٨ / ٦.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٧٨ / ٢٣، تفسير السمرقندي ١٤١/٣، المحرر الوجيز ٤٨١/٤، تفسير القرطبي ١٥ / ٩٩، تفسير الثعلبي ١٤٩ / ٨، التسهيل لعلوم التنزيل ١٧٤/٣، تفسير أبي السعود ٢٠٠/٧، روح المعاني ١٢٨/٢٣.

أنه سيرى، بدليل قوله: ﴿إِنِّي أَرَى﴾^(١)، وهو مستقبل لا ماضٍ، ولهذا قال ابنه: افعل ما تؤمر بصيغة المستقبل، أي: إن أمرت بذبحي كما خطر له أنه سيكون، فافعل^(٢).

وأجيب عنه: بأن المضارع أريد به الحال لا المستقبل؛ لأنه لما رأى رؤياه في الليل أصبح وهو يتذكرها، ويتخيلها في الحال، وهو حال كل ذي رؤيا يذكرها، فلذلك عبّر عن الماضي بلفظ الحال، وكذا قول ابنه: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾^(٣)، أي: ما أنت مأمور به في الحال؛ لأنه مأمور في الحال بما كان أمر به في الماضي استصحاباً لحاله، إذ لم ينسخ عنه بعد^(٤).

الإيراد الثالث: أن رؤيا إبراهيم - عليه السلام - كانت مناماً لا أصل له فلا يثبت به الأمر^(٥).

وأجيب عنه: «أن منامات الأنبياء - عليهم السلام - وحي كانوا يعرفون الله - تعالى - بها.

ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح، والتل للجبين»^(٦).

الإيراد الرابع: أن النسخ لم يقع، فالله - عز وجل - قلب عنق الذبيح نحاساً، فانقطع التكليف لتعذر القيام به، لا للنسخ^(٧).

قال الجصاص: «ضرب الله - تعالى - على حلقة صفيحة نحاس، فلم تعمل فيها الشفرة، فقبل له - بعد ذلك - : قد صدقت الرؤيا؛ لأنه فعل ما أمكنه، وبذل الجهود فيه،

(١) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٢) الإشارات الإلهية ١٦٩/٣. وينظر: الإحكام للآمدي ١١٦/٢.

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٤) الإشارات الإلهية ١٦٩/٣، الإحكام للآمدي ١١٧/٢.

(٥) ينظر: المستصفى ٢١٩/١، روضة الناظر ٢٩٩/١، الإحكام للآمدي ١١٦/٢.

(٦) ينظر: المستصفى ٢٢٠/١، روضة الناظر ٣٠٠/١، التنقيحات ص ٢١٠.

(٧) ينظر: تفسير السمرقندي ١٤١/٣، تفسير الثعلبي ١٤٩/٨، المعتمد ٣٨٠/١، المستصفى ٢١٩/١.

و لم يكن عليه غيره»^(١).

وأجيب عنه: بأن هذا باطل، ولا يصح على أصول المعتزلة الذين يخالفون في المسألة، لوجهين:

أحدهما: «أنه لا يصح تكليف مالا يطاق. وهذا تكليف مالا يطاق.

الثاني: «لا يكون الأمر أمراً إلا بإرادة الأمر. وإذا حال بينه وبين الفعل لم يرد»^(٢).

الإيراد الخامس: لو سلمنا أنه أمر بذبحه؛ لكن لا نسلم أنه نسخ قبل فعله، بل فعله، وكان كلما قطع جزءاً من عنقه التحم، فلم يفرغ من قطعها حتى التحمت جزءاً فجزءاً^(٣).

وأجيب عنه: بأن هذا لو صح، لكان أولى ما ذكر في القصة هو، إذ هو أعظم، وأعجب، وأغرب، وأتم نعمة على إبراهيم وابنه من الفداء بالكبش، وقد ذكر وعُظّم، إذ قال: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾^(٤).

كما أن هذا التأويل خلاف ما تقتضيه الآية، لأن ظاهرها أنه: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ

لِلْجَبِينِ﴾^(٥)، نودي يا إبراهيم وفدي، ولو كان قد ذبح، لقال: «فلما أنفذ الأمر» أو «فلما ذبح»^(٦).

(١) أصول الجصاص ١ / ٣٨٦.

(٢) العدة ٣ / ٨١١. وينظر: المستصفي ١ / ٢٢٠، روضة الناظر ١ / ٣٠١.

(٣) ينظر: المعتمد ١ / ٣٧٩، مفاتيح الغيب ٢٦ / ١٣٥، المحصول ٣ / ٣١٤، التحصيل من المحصول ٢ / ١٥، نفائس الأصول ٦ / ٢٤٥٥، الردود والنقود ٢ / ٤١٠.

(٤) الآية (١٠٧) من سورة الصافات.

(٥) من الآية (١٠٣) من سورة الصافات.

(٦) ينظر: إحكام الفصول ١ / ٤١٣، الوصول إلى الأصول ٢ / ٤٠، الإشارات الإلهية ٣ / ١٧٠.

وأجيب عنه - أيضاً - : بأن الله - تعالى - قال: ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾^(١). ولو كان إبراهيم قد أنفذ الذبح لما احتاج إلى الفداء، فلا معنى للفداء مع إنفاذه للذبح^(٢).
ومن الأجوبة عنه: بأن حقيقة الذبح: قطع مكان مخصوص - تبطل معه الحياة^(٣).

الإيراد السادس: أن الله - تعالى - لو أمر شخصاً معيناً بإيقاع فعل معين في وقت معين، فهذا يدل على أن إيقاع الفعل في ذلك الوقت حسن، فإذا نهاه عنه فذلك النهي على أن إيقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت قبيح، فلو حصل هذا النهي عقيب ذلك الأمر، لزم أحد أمرين؛ لأنه - تعالى - إن كان عالماً بحال ذلك الفعل لزم أن يقال إنه أمر بالقبيح، أو نهى عن الحسن، وإن لم يكن عالماً به لزم جهل الله - تعالى - وإنه محال^(٤).
وقد وصف الرازي هذا الإيراد بأنه هو الذي عليه تعويل القوم^(٥).

وأجاب الرازي عنه - بقوله - : «ذلك بناء على تحسين العقل وتقييحه، وهو باطل^(٦)».

- وأيضاً - فهب أن نسلم ذلك، إلا أنا نقول: لم لا يجوز أن يقال إن الأمر بالشيء تارة يحسن لكون المأمور به حسناً، وتارة لأجل أن ذلك الأمر يفيد صحة مصلحة من المصالح، وإن لم يكن المأمور به حسناً.

ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يروض عبده، فإنه يقول له: إذا جاء يوم الجمعة فافعل الفعل الفلاني، ويكون ذلك الفعل من الأفعال الشاقة، ويكون مقصود السيد من ذلك

(١) الآية (١٠٧) من سورة الصافات.

(٢) إحكام الفصول ٤١٣/١. وينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/١٣٦.

(٣) ينظر: المحصول ٣/٣١٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/١٣٥. وينظر: المعالم مع شرحه ٤٦/٢، ٤٧.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/١٣٥. وينظر: المعالم مع شرحه ٤٦/٢، ٤٧.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/١٣٥، ١٣٦.

الأمر، ليس أن يأتي ذلك العبد بذلك الفعل، بل أن يوطن العبد نفسه على الانقياد والطاعة، ثم إن السيد إذا علم منه أنه وطن نفسه على الطاعة فقد يزيل الألم عنه ذلك التكليف – فكذا ها هنا، فما لم تقيموا الدلالة على فساد هذا الاحتمال، لم يتم كلامكم»^(١).

وبهذا البيان يترجح عندي قوة الاستدلال بالآية على جواز نسخ الفعل قبل التمكن من الامتثال، فالآية نص قاطع في المسألة^(٢).

كما أن الاعتراضات الواردة عليه ضعيفة ومتكلفة.

وقد وصف ابن حزم الاستدلال بالآية بأنه: «احتجاج صحيح لا ينفك منه أصلاً»^(٣).

(١) مفاتيح الغيب ٢٦ / ١٣٥، ١٣٦. وينظر: آراء المعتزلة الأصولية ص ٤٥١.

(٢) هذه عبارة الغزالي في المستصفى ١ / ٢١٩. وينظر: العدة ٣ / ٨٠٩.

(٣) الإحكام ١ / ٥١٥. وينظر: استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة ص ١٠٦، ١٠٧.

النسخ عند الأصوليين / علي جمعة ص ١٢٤.

الفصل الرابع :

الاستدلال بالقرآن على دلالات الألفاظ

ويشمل خمسة مباحث :

المبحث الأول : اللغات

المبحث الثاني : الجمل والمبين .

المبحث الثالث : الأمر .

المبحث الرابع : العموم والخصوص .

المبحث الخامس : المفهوم .

المبحث الأول: اللغات

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مبدأ اللغات .

المطلب الثاني: الأسماء الشرعية .

المطلب الثالث: الواو لا تفيد الترتيب .

المطلب الرابع: كلمة إنما تفيد الحصر .

المطلب الأول:

مبدأ اللغات

أولاً: التعريف بالمسألة:

مسألة: «مبدأ اللغات»، من المسائل اللغوية التي يوردها الأصوليون في كتبهم في مبحث اللغات .

قال الرازي: البحث في اللغات: «إما أن يقع عن ماهية الكلام، أو عن كيفية دلالاته، ولما كانت دلالاته وضعية: فالبحث إما أن يقع عن الواضع، أو عن الموضوع، أو عن الموضوع له، أو عن الطريق الذي به يعرف الوضع»^(١) .

ويورد أهل الأصول هذه المسألة: حين يبحثون في «الواضع» .

فاللفظ لا يمكن أن يكون مفيداً للمعنى بذاته، وإنما يكون مفيداً للمعنى بالوضع، سواء كان الوضع من الله - تعالى - أو من الناس .

ولهذا نجد بعض الأصوليين يعنون للمسألة بـ: «اللغات هل هي اصطلاحية أم توقيفية»^(٢) ؟ أو: «أسماء الأشياء هل حصلت عن توقيف أم مواضعة»^(٣) .

ويعنون بالتوقيف: أن يكون وضع اللفظ بإزاء المعنى بالتوقيف، والوحي من الله - عز وجل^(٤) .

قال الرازي - في معناه: «أن الله - تعالى - قادر على أن يخلق فيهم علماً ضرورياً

(١) المحصول ١/١٧٧، وينظر: نهاية الوصول ١/٧٥، فئاس الأصول ١/٤٣٠ .

(٢) ينظر: العدة ١/١٩٠، الوصول إلى الأصول ١/١٢١، روضة الناظر ٢/٥٤٣ .

(٣) ينظر: المراجع السابقة .

(٤) ينظر: المحصول ١/١٨٢ .

بالألفاظ، والمعاني، وبأن واضعاً وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني»^(١)
وأما المراد بالاصطلاح، أو المواضع: فأن يكون وضع الألفاظ للمعاني حصل بمواضعة أهل اللغة، ومواطنتهم على ذلك^(٢).

ويحسن قبل أن أذكر أقوال العلماء في هذه المسألة أن يبين المقصود باللغات: فاللغات: جمع لغة، أصلها: لُغِيَ أو لُغُوٌ.

جاء في القاموس: «اللغة: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.

جمعه: لغات، ولُغُونٌ . ولغا لغواً: تكلم»^(٣).

وأما في الاصطلاح:

فاللغة هي: الألفاظ الدالة على المعاني النفسية .

«فالتكلم يقوم بنفسه معاني، بمعنى أنه يتصورها كتصوره لمعنى قيام زيد، وضرب

عمرو، والعلم حسن، والجهل قبيح، فتلك الألفاظ الدالة على تلك المعاني هي: اللغة»^(٤).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن اللغات توقيفية، فالواضع هو الله، والوضع متلقى من جهته إما

بالوحي، أو بأن الله يخلق لواحد، أو لجماعة من الخلق العلم بأن هذه الألفاظ، واللغات

قصدت للدلالة على المعاني .

(١) المحصول ١٨٢/١ . وينظر: الإحكام للآمدي ٦٦/١، ٦٧، نهاية السؤل ١٨٢/١، البحر المحيط ١٤/٢، التجبير شرح التحرير ٦٩٨/٢ .

(٢) ينظر: المستصفي ١٠/٢، البرهان ١٣١/١، التقريب والإرشاد ٣١٩/١، الإحكام للآمدي ٦٦/١ .

(٣) القاموس المحيط ص ١٣٣١ .

(٤) شرح مختصر الروضة ٤٦٩/١، وينظر: بذل النظر ص ٣٤ .

وقد ذهب إلى هذا القول أهل الظاهر^(١)، وبعض المتكلمين، ومنهم: أبو الحسن الأشعري^(٢)، وابن فورك^(٣)، واختاره ابن قدامة^(٤).

القول الثاني: أن اللغات اصطلاحية أي: عرفت باصطلاح الناس.

وقد ذهب إلى هذا القول أبو هاشم الجبائي^(٥)، وجماعة من المتكلمين، وبعض الفقهاء، وعليه أكثر المعتزلة^(٦).

القول الثالث: الوقف في المسألة، فيجوز أن تكون اللغات كلها توقيفية، ويجوز أن تكون كلها اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحية، فالجميع ممكن دون القطع بالوقوع.

وقد ذهب إلى هذا القول: أبو يعلى^(٧)، والجويني^(٨)، والغزالي^(٩)، وهو اختيار الرازي

-
- (١) ينظر: الإحكام لابن حزم ٣١/١، ٣٢، نهاية الوصول ٧٨/١.
- (٢) ينظر: المحصول ١٨١/١، نهاية الوصول ٧٨/١، التحصيل من المحصول ١٩٤/١، البحر المحيط ١٤/٢.
- (٣) هو: محمد بن الحسن بن فورك بضم الفاء، وفتح الراء، أبو بكر الأصبهاني، كان من أصحاب أبي الحسن الباهلي، وأخذ عنه البيهقي، له علم بالأصول، والكلام، قيل إنه مات مسموماً سنة ٤٠٦هـ، وله مؤلفات منها: «غريب القرآن» و «مشكل الحديث». ينظر: سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧، الوافي بالوفيات ٢٥٤/٢ وينظر قوله في المسألة: المحصول ١٨١/١، نهاية الوصول ٧٨/١، البحر المحيط ١٤/٢.
- (٤) روضة الناظر ٥٤٥/٢.
- (٥) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان -مولى عثمان بن عفان- رضي الله عنه - وكنيته: أبو هاشم، ويقال له: الجبائي: نسبة على غير قياس إلى جبّى -خوزستان، أبوه: أبو علي الجبائي من كبار المعتزلة، توفي في بغداد سنة ٣٢١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ٦٣/١٥، معجم الأدباء ٢٩٦/٥.
- وينظر قوله في المسألة: المحصول ١٨٢/١، الإحكام للآمدي ٦٧/١، نهاية السؤل ١٨٨/١.
- (٦) ينظر: المحصول ١٨٢/١، الإحكام للآمدي ٦٧/١، نهاية الوصول ٧٨/١، التحصيل ١٩٤/١، البحر المحيط ١٤/٢.
- (٧) العدة ١٩١/١، وعزاه لأبي بكر بن عبد العزيز من الحنابلة.
- (٨) البرهان ١٣٠/١.
- (٩) المستصفى ١٠/٢، وينظر: المنحول ص ١٣١.

حيث يقول: «وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقفوا عن الجزم»^(١).

وقد حكي في المسألة أقوال أخرى، منها:

أن القدر المعرف للتخاطب توقيف، والباقي اصطلاحى، وقيل بعكسه، أي: أن القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحى، وغيره محتمل للتوقيف أو هو توقيفى.

وقيل: بالوقف، مع ترجيح القول بالتوقيف بغلبة الظن^(٢).

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: (مبدأ اللغات).

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في مسألة مبدأ اللغات أن الرازي اختار التوقف في المسألة، فيجوز أن تكون اللغات توقيفية، أو تكون اصطلاحية، وقد أورد الرازي في التفسير دليلين في هذه المسألة، فاستدل بالأول لمن قال بأن اللغات اصطلاحية، واستدل بالثاني لمن قال بتوقيفية اللغات، وإليك هذه الأدلة.

الدليل الأول:

قوله - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٣).

قال الرازي: «احتج بعض الناس بهذه الآية على أن اللغات اصطلاحية لا توقيفية .

قال: لأن التوقيف لا يحصل إلا بإرسال الرسل، وقد دلت هذه الآية على أن إرسال

جميع الرسل لا يكون إلا بلغة قومهم .

وذلك يقتضي تقدم حصول اللغات على إرسال الرسل، وإذا كان كذلك امتنع

(١) المحصول ١/١٨٢، وينظر اختيار الجمهور: التقريب والإرشاد ١/٣٢٠، البرهان ١/١٣٠، المستصفى ٢/٩،

الوصول إلى الأصول ١/١٢١، الإحكام للآمدي ١/٦٨، نهاية الوصول ١/٨٠، الفائق ١/١٧٦ .

(٢) ينظر هذه الأقوال: المستصفى ٢/٩، المحصول ١/١٨٢، الإحكام ١/٦٨، الفائق ١/١٧٠، نهاية الوصول

١/٧٩، البحر المحيط ٢/١٥ .

(٣) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

حصول تلك اللغات بالتوقيف، فوجب حصولها بالاصطلاح»^(١).

قلت: استدلال الرازي بالآية قائم على أن اللغة لو كانت توقيفية، فالتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة فيلزم منه الدور، وهو محال.

قال في المحصول بعد إيراده للآية: «هذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللغة توقيفية، والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة: لزم الدور، وهو محال»^(٢).

وتوجيه الاستدلال بالآية على هذا النحو، هو ما يذكره الأصوليون^(٣).

وقد اكتفى الرازي بسياق الاستدلال - هكذا - دون مناقشته لهذا الاستدلال قبولاً أو رفضاً.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾^(٤) على أن اللغات اصطلاحية لا توقيفية ولم أحد أحدًا ممن التزمت ذكرهم استدلال بالآية مؤيداً لنقل الرازي.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، أن الرازي - رحمه الله - اختار القول بالتوقف في المسألة، ولذلك فقد أورد الرازي هذا الدليل في المحصول، وناقشه. فقال: «إن

(١) مفاتيح الغيب ٦٣/١٩.

(٢) المحصول ١٨٧/١.

(٣) ينظر الاستدلال بالآية: بذل النظر ص ٣٥، الإحكام للآمدي ٦٧/١، التحصيل من المحصول ١٩٦/١، نهاية الوصول ٩١/١، الفائق ١٧٥/١، نهاية السؤل ١٨٨/١، التحبير شرح التحرير ٧٠٣/٢، إرشاد الفحول ١٠١/١.

(٤) من الآية (٤) من سورة إبراهيم.

الحجة إنما تتم لو لم يحصل التوقيف إلا ببعثة الرسل، وذلك ممنوع»^(١).
وأيده الآمدي في هذه المناقشة^(٢).

فبعد أن ذكر الآمدي استدلال القائلين بأن اللغات اصطلاحية بالآية الكريمة، أجاب عن الاستدلال بقوله: «ما ذكره من المعارضة بالآية الأخيرة، فإنما يلزم أن لو كان طريق التوقيف منحصرًا في الرسالة وليس كذلك، بل جاز أن يكون أصل التوقيف معلومًا، إما بالوحي من غير واسطة، وإما بخلق اللغات، وخلق العلم الضروري للسامعين بأن واضعًا وضعها لتلك المعاني»^(٣).

وأما الطوفي فقد اكتفى بذكر الآية وأنها دليل على أن اللغات اصطلاحية، دون تبين موقفه من الاستدلال بها^(٤).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي بالآية الكريمة لمن قال بأن اللغات اصطلاحية لا توقيفية، وهذا القول مخالف لاختيار الرازي في المسألة، غير أنه لم يتعقب، ولم يناقش هذا الاستدلال في مفاتيح الغيب.

ولذلك فسأورد بعض الإيرادات على هذا الاستدلال لتقويم وجه الاستدلال به، فمن الإيرادات:

الإيراد الأول: أنه لا يسلم لزوم تقدم البعثة على اللغات، فالتوقيف ليس منحصرًا في الرسالة، بل يجوز أن يكون أصل التوقيف معلومًا، إما بالوحي من غير واسطة، وإما بخلق

(١) المحصول ١/١٩٢.

(٢) الإحكام ١/٧١.

(٣) الإحكام للآمدي ١/٧١.

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية ٢/٣٤٦.

اللغات، وخلق العلم الضروري للسامعين بأن واضعاً وضعها لتلك المعاني^(١).

الإيراد الثاني: أنه يجوز أن يكون نبينا - آدم - قد حصل له العلم، والتوقيف قبل بعثته، فلا يلزم الدور، فأدم غير مبعوث بلسان أحد^(٢).

الإيراد الثالث: أن الآية إنما تنفي تعلم اللغات بالوحي إلى رسول؛ فيحوز أن يكون قد حصل التعليم بالوحي إلى نبي^(٣).

وهذا الإيراد مبني على القول بالتفريق بين النبي والرسول، فالنبي يوحى إليه لكن لا للتبليغ، والرسول يوحى إليه ويؤمر بالبلاغ^(٤).

الإيراد الرابع: أن المراد بالآية: أن الله أرسل الرسل إلى أقوام لهم لسان، وتقدم لغة، وتقديرها: إلا بلسان قومه إن كان لهم لسان^(٥).

وبهذا البيان يترجح لدي أن الاستدلال بالآية على أن اللغات اصطلاحية، ضعيف، وذلك لقوة الإيرادات عليه، دون معارض لها.

(١) ينظر: المحصول ١/١٩٢، الإحكام للآمدي ١/٧١، التحصيل من المحصول ١/١٩٦، الفائق ١/١٧٥، نهاية

الوصول ١/٩٢، التحبير شرح التحرير ٢/٧٠٣ إرشاد الفحول ١/١٠١.

(٢) ينظر: الفائق ١/١٧٥، التحبير شرح التحرير ٢/٧٠٣.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ١/١٩٠.

(٤) ينظر: بذل النظر ص ٣٧، تفسير الطبري ١٣/١٨١.

(٥) ينظر: بذل النظر ص ٣٧.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - : ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾^(١) .

قال الرازي: « ويحتمل أن يتمسك بهذه الآية على أن اللغات توقيفية، حصل العلم بها بتعليم الله »^(٢) .

قلت: هكذا أوجز الرازي - رحمه الله - الكلام حول وجه الاستدلال بهذه الآية على توقيفية اللغات، ولعل إيجازه في بيان وجه الاستدلال يعود إلى أن الاستدلال بالآية مطابق للاستدلال بالآيات المتضمنة تعليم الله لخلقه، والتي استدل بها على أن اللغات توقيفية.

مثل قوله - تعالى - ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(٣) .

وقوله - تعالى - ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(٤) .

وقد ذكر بعض المفسرين وجه الاستدلال بالآية على المسألة .

فقال القرطبي في قوله - تعالى - : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴾^(٥) : « يعني آدم عليه

السلام - : ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾^(٦) ، أسماء كل شيء، وقيل: علمه اللغات كلها »^(٧) .

فالاستدلال بالآية قائم على أن المقصود بالإنسان هو: آدم - عليه السلام - والله - عز

(١) الآية (٤) من سورة الرحمن .

(٢) مفاتيح الغيب ٧٦/٢٩ .

(٣) من الآية (٣١) من سورة البقرة .

(٤) من الآية (٤، ٥) من سورة العلق .

(٥) الآية (٣) من سورة الرحمن .

(٦) الآية (٤) من سورة الرحمن .

(٧) تفسير القرطبي ١٧ / ١٥٢ .

وجل - علمه أسماء كل شيء، وهذا هو التوقيف.

قال أبو حيان: «من قال الإنسان: آدم، فالبيان أسماء كل شيء»^(١).

وقد ذكر كثير من المفسرين هذا التأويل، وحملوا قوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٢)، على تعليم آدم أسماء كل شيء، وجعلوا شرط تأويل الآية بهذا المعنى هو حمل الإنسان في الآية على آدم - عليه - السلام -^(٣).

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

الرازي - رحمه الله - أوجز الكلام حول هذه الآية - على وجه العموم - ولم يتوسع في ذكر معناها، والمقصود بها، كما أوجز في الاستدلال بالآية على أن اللغات توقيفية . لكنه في تفسيره للآية أشار إلى معنى البيان .

فقال: «البيان: المنطق، فعلمه ما ينطق به، ويفهم غيره ما عنده، فإن به يمتاز الإنسان عن غيره من الحيوانات»^(٤).

ثم ذكر بأن المقصود بالبيان: هو القرآن، وإطلاق البيان بمعنى القرآن على القرآن في القرآن كثير، كما قال - تعالى - : ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾^(٥)، والله سمى القرآن فرقاناً،

(١) البحر المحيط ١٨٧/٨ .

(٢) الآية (٤) من سورة الرحمن .

(٣) ينظر الاستدلال: تفسير السمعاني ٣٢٣/٥، تفسير البغوي ٢٦٦/٤؛ زاد المسير ١٠٥/٨، تفسير القرطبي ١٧/ ١٥٢، تنوير المقاس ٤٥١/١؛ البحر المحيط ١٨٧/٨، تفسير الثعلبي ١٧٧/٩، فتح القدير ١٣١/٥، روح المعاني ٩٩/٢٧ .

(٤) مفاتيح الغيب ٧٦/٢٩ .

(٥) من الآية (١٣٨) من سورة آل عمران .

وبياناً، والبيان فرقان بين الحق، والباطل فصح إطلاق البيان، وإرادة القرآن^(١).
ولا شك أن حمل البيان على هذا المعنى فيه إبطال للاستدلال بالآية على أن اللغات
توقيفية، كما تبين في وجه الاستدلال بالآية.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بالآية على توقيفية اللغات ذكره كثير من المفسرين - كما سبق -؛ إلا أنني لم
أجده عند من التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

تقوية الاستدلال:

الاستدلال بالآية على أن اللغات توقيفية لا يتم إلا بحمل «الإنسان» في الآية على آدم
- عليه السلام - ومن ثم تفسير البيان بأنه تعليم آدم أسماء كل شيء، وقد ذكر هذا التأويل
بعض المفسرين كما سبق.

غير أن أهل التفسير أوردوا أقوالاً أخرى في تفسير الآية، وبيان معناها، وقد تقدم معنا
كلام الرازي في معنى الآية، ويضاف إلى ما ذكره . ما يلي:
أن المقصود بالإنسان: جنس الناس، فالله - عز وجل - علم الناس كيفية النطق،
والإفصاح عما في نفوسهم^(٢).

وقيل المقصود بالإنسان: هو محمد ﷺ - والله - عز وجل علمه البيان، أي: القرآن؛
لأن القرآن بيان^(٣).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٧٦/٢٩ .

(٢) ينظر: تفسير مقاتل ٣/٣٠٣، تفسير الطبري ١١٤/٢٧، تفسير السمرقندي ٣/٣٥٨، تفسير ابن زمنين
٣٢٥/٤، تفسير الثعلبي ٩/١٧٧، تفسير البغوي ٤/٢٦٦ .

(٣) ينظر: تفسير السمعاني ٥/٣٢٣، تفسير البغوي ٤/٢٦٧، زاد المسير ٨/١٠٦، البحر المحيط ٨/١٨٧، فتح
القدير ٥/١٣١ .

قال القرطبي: «الإنسان هاهنا: يراد به محمد، والبيان: بيان الحلال من الحرام، والهدي من الضلال، وقيل: ما كان وما يكون؛ لأنه بين عن الأولين، والآخريين، و يوم الدين»^(١).

وقد رجَّح الطبري حمل البيان على عمومه، فقال: «والصواب من القول في ذلك، أن يقال معنى ذلك: أن الله علم الإنسان ما به الحاجة إليه، من أمر دينه ودنياه، من الحلال، والحرام، والمعاش والمنطق وغير ذلك مما به الحاجة إليه؛ لأن الله - جل ثناؤه -، لم يخصص بغيره ذلك أنه علمه من البيان بعضاً دون بعض بل عم»^(٢).

ولو سلّمنا بأن المقصود بالإنسان: آدم - عليه السلام -

فيقال: إن المراد أن الله - تعالى - ألهم الإنسان الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه من العلوم ما لأجلها قدر على هذا الوضع، وليس لأحد أن يقول: التعليم إيجاد العلم . بل التعليم: فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم .

ولذلك يقال: علمته فلم يتعلم؛ ولو كان التعليم: إيجاد العلم لما صح ذلك .

ولو سلّمنا أن التعليم: إيجاد العلم، ولكن العلم الذي يكتسبه العبد مخلوق لله - تعالى - فالعلم الذي يحصل بعد الاصطلاح يكون من خلق الله - تعالى - .

فقوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٣)، لا ينافي كونه بالاصطلاح .

وهذا الجواب عن الاستدلال هو مسلك عام في الإجابة عن كل الآيات التي استدلت بها على أن اللغات توقيفية^(٤).

(١) تفسير القرطبي ١٥٢/١٧ .

(٢) تفسير الطبري ١١٥/٢٧ .

(٣) الآية (٤) من سورة الرحمن .

(٤) ينظر: المحصول ١/١٩٠، الإحكام للآمدي ١/٦٧، نهاية الوصول ١/٨٢ .

كقوله - تعالى - : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(١) .

وقوله: ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(٢) .

وبهذا البيان يتضح لدى ضعف الاستدلال بالآية على أن اللغات توقيفية .

(١) من الآية (٣١) من سورة البقرة .

(٢) الآية (٥) من سورة العلق .

المطلب الثاني :

الأسماء الشرعية

أولاً: تعريف الأسماء الشرعية أو الحقيقة الشرعية :

عرفها الرازي بقوله: «هي: اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى»^(١).

وعبر بعضهم بقوله: «ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى»^(٢).

قال الرازي - بعد إيراده للتعريف الأول - : «سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً، والآخر معلوماً»^(٣).

ويلاحظ أن الرازي يعنون لهذا المسألة، بقوله: «الحقيقة الشرعية»^(٤).

وقد نبه الزركشي إلى أن ما عنون به الرازي ليس بمرضي، والصواب أن يقال: «الأسماء الشرعية»؛ لتدخل الحقائق، والمجازات الشرعية»^(٥).

كما أن التعبير بالحقيقة الشرعية يدخل الحرف، والفعل، وهما غير داخلين؛ لأنه لا يوجد حرف شرعي، أو فعل شرعي، بعد الاستقراء^(٦). والتعبير «بالأسماء الشرعية» هو ما استعمله الرازي حين تعرضه لهذه المسألة في «مفاتيح الغيب»^(٧).

(١) المحصول ٢٩٨/١، وينظر: موسوعة مصطلحات الرازي ص ٢٧٧.

(٢) ينظر: المعتمد ١/ ١٨، نهاية الوصول ١/ ٢٦٥، شرح مختصر الروضة ١/ ٤٨٨.

(٣) المحصول ٢٩٨/١.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٢/ ١٦٧.

(٦) ينظر: المحصول ١/ ٣١٦.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٣/ ٦٦، ٢٧/ ٨٣.

ثانياً: تحرير محل النزاع في المسألة:

مسألة «الأسماء الشرعية» من المسائل المهمة التي بحثها العلماء في أصول الدين، وأصول الفقه^(١)، ولها أثر كبير في كثير من المسائل الأصولية، والعقدية، ولهذا اهتم العلماء بذكرها، وأطالوا الكلام فيها، وربما يلتبس على الناظر محل الخلاف فيها، أو نسبة الأقوال . ولذلك قال الطوفي: «وتلخيص محل النزاع فيها يحتاج إلى كشف، فإن أكثر الفقهاء يتسلمه تقليداً، ولو سئل عن تحقيقه لم يفصح به»^(٢) .

ويمكن أن يتحرر محل النزاع في المسألة كما يلي:

أولاً: محل الخلاف، والنزاع في المسألة هو في الأسماء الشرعية فقط .

دون الحرف والفعل .

قال الرازي: «كما وجد الاسم الشرعي – فهل وجد الفعل الشرعي، والحرف

الشرعي؟

الأقرب: أنه لم يوجد، أما أولاً: فبالاستقراء .

وأما ثانياً: فلأن الفعل، صيغة دالة على وقوع المصدر بشيء غير معين، في زمان

معين، فإن كان المصدر لغوياً - استحال كون الفعل شرعياً .

وإن كان شرعياً - وجب كون الفعل - أيضاً شرعياً، تبعاً لكون المصدر شرعياً .

فيكون كون الفعل شرعياً أمراً حصل بالعرض لا بالذات»^(٣) .

ثانياً: اتفق الأصوليون على أن الأسماء الشرعية يستفاد منها في الشرع معنى زائداً على

(١) ينظر: شرح اللمع ١/١٧٢، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص ٤٩ .

(٢) شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠ .

(٣) المحصول ١/٣١٦ .

أصل الوضع اللغوي^(١).

واختلف في الزيادة: هل تجعل الأسماء موضوعة كالوضع الابتدائي من قبل الشرع، كما يقول المعتزلة؟ أو هي منقولة للشرع مع وجود علاقة بين المعنيين، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي؛ وإنما تصرف الشرع في شروطها، وأحكامها^(٢).

وقد أبان الطوفي عن هذا بقوله: «النزاع في أن هذه الألفاظ التي استفيدت منها المعاني الشرعية: هل خرج بها الشارع عن وضع أهل اللغة باستعمالها في غير موضوعهم^(٣)؟»

مثاله: أن الصلاة في اللغة، الدعاء، والزكاة: الطهارة، أو النماء، والحج: القصد . وفي الشرع: الصلاة، والحج: أفعال مخصوصة ذات شروط وأركان . والزكاة: إخراج جزء مقدر من مقدار خاص، ونوع خاص من المال، إلى قوم مخصوصين على وجه القرية .

فهل خرج الشارع باستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني عن وضع اللغة . بمعنى أنه أعرض فيها عن الموضوع اللغوي فلم يلاحظه أصلاً؛ بل خطف مثلاً: لفظ الصلاة فوضعه على الأفعال المعروفة شرعاً، وأعرض عن الموضوع اللغوي، الذي هو الدعاء.

وهذا معنى قولنا: ما نقله الشارع .

أي: معرضاً عن موضوعه اللغوي . أم لم يخرج بذلك عن موضوعهم، بل لاحظ في كل لفظ موضوعه اللغوي، لكنه زاد فيه شروطاً شرعية^(٤) .

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠ .

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠ .

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠ .

(٤) شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠، وينظر: التقريب والإرشاد ١/٣٩٠، التحبير شرح التحرير ٢/٤٩٣، إرشاد الفحول ١/١٣٦ .

ثالثاً: أن النزاع إنما هو في الألفاظ التي وضعها الشارع لتدل على معانٍ جديدة دون قرينة، فهي حقائق شرعية .

مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام .

وأما ما استعمله الفقهاء، والمتكلمون، فتحمل على المعنى الشرعي فقط إجماعاً؛ لأنها أصبحت حقائق عرفية، اصطلاح عليها أهل الشرع، فلا تحتاج إلى قرينة .

قال الزركشي: « اعلم أن الشرعية تطلق على معنيين:

ما في كلام الشارع، وما في كلام حملة الشرع من المتكلمين والفقهاء .

وهذا الخلاف المذكور في الشرعية، إنما هو بالنسبة إلى كلام الشارع، وأما بالنسبة إلى

الشرعية فيحمل على المعنى الشرعي بلا خلاف، لأنها بالنسبة إليهم حقيقة عرفية، لا حاجة لهم فيها إلى القرينة، كما هو حكم الحقائق»^(١) .

وبهذا البيان يتضح محل النزاع في المسألة .

وهو الأسماء الشرعية التي استعملها الشرع، وهل المعنى الزائد الذي دلت عليه هذه

الأسماء يكون نقلاً للفظ دون علاقة، أو هو نقل مع وجود علاقة بين المعنيين، أو لا يوجد نقل^(٢) .

وسياتي بيان هذا عند ذكر أقوال أهل العلم في المسألة .

ثالثاً: أقوال العلماء في المسألة :

اختلف العلماء في الأسماء الشرعية التي وضعها الشارع للدلالة على معانٍ جديدة دون

قرينة على أقوال:

القول الأول: أنه يجوز نقل الألفاظ اللغوية إلى معانٍ شرعية نقلاً كلياً دون أي

علاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي، فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية،

(١) البحر المحيط ١٦٩/٢، وينظر: فواتح الرحموت ١٩٣/١، إرشاد الفحول ١٣٧/١ .

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة ٤٩٠/١، ٤٩١ . إرشاد الفحول ١٣٦/١ .

ولا مجازات عنها .

وهذا مذهب المعتزلة^(١)، واختاره أبو الحسين البصري^(٢) .

القول الثاني: أن الشرع تصرف في الألفاظ اللغوية، فالألفاظ الشرعية خصصت لفظ الصلاة – مثلاً – واستعملت في العبادة المعروفة، وإن كانت الصلاة في أصل الوضع اللغوي بمعنى : الدعاء .

ويعبر بعضهم بأنه: نقل^(٣)، ولكنه ليس نقلاً مطلقاً كما هو قول المعتزلة، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والشرعي، فهي مجازات لغوية لعدم استعمال الشرع لها في معانيها اللغوية^(٤) .

وهذا مذهب جمهور الأصوليين^(٥)، واختاره الرازي – رحمه الله – فقال في المسألة: «والمختار أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية»^(٦) .

القول الثالث: أنه لم ينقل شيء من الأسماء اللغوية إلى معانٍ وأحكام شرعية، وأنّ سائر الأسماء باقية على وضعها اللغوي، وأنّ المشرع لم يتصرف فيها إلا بوضع شروط،

(١) ينظر: التقريب والإرشاد ٣٨٧/١، المعتمد ١٨/١، الوصول إلى الأصول ١٠٢/١، المحصول ٢٩٩/١، الإحكام للآمدي ٣٣/١، شرح مختصر الروضة ٤٩١/١ .

(٢) ينظر: المعتمد ١٨/١، ١٩، وقال أبو الحسين البصري: «ذهب شيوخنا، والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر... ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى، لأنه أدخل في أن يكون الخطاب لغوياً» .

(٣) ينظر: روضة الناظر ٥٥٠/٢ .

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول ١٠٣/١، المحصول ٢٩٩/١، روضة الناظر ٥٥٠/٢، الإحكام للآمدي ٣٣/١، نهاية الوصول ٢٧٠/١، نهاية السؤل ٢٨٦/١ .

(٥) ينظر: المراجع السابقة .

(٦) المحصول ٢٩٩/١ . وينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٣ .

وقيود .

فالشرع متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .
وهذا رأي أبي بكر الباقلاني^(١) وأبي يعلى^(٢) .
القول الرابع: التوقف، وهذا اختيار الآمدي في المسألة^(٤) .

رابعاً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة: « الأسماء الشرعية »:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، أن الرازي يختار القول بأن الشارع تصرف في الألفاظ اللغوية واستعملها في معان شرعية، وقد استدل في كتاب «مفاتيح الغيب» بدليلين جاءا موافقين لاختياره هذا، كما استدل لقول المعتزلة الذين اختاروا القول بأن الأسماء الشرعية ليست حقائق لغوية، ولا مجازات عنها بدليل واحد.

وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قوله - تعالى - ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٥) .

استدل الرازي - رحمه الله - بالآية على أن الشارع يتصرف في الألفاظ اللغوية، ويستعملها في معانٍ شرعية، وقد جاء استدلاله بالآية في معرض الرد على قول المعتزلة^(٦) .

(١) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني البصري، إمام متكلم، كان موصوفاً بقوة الاستنباط وسرعة الجواب، وكثرة المناظرة، له مؤلفات منها: «التقريب والإرشاد»، توفي سنة ٤٠٣ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء ١٧/١٩٠، الوافي ٣/١٤٧ .

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد ١/٣٨٧، شرح التنقيح ص ٤٣ .

(٣) ينظر: العدة ١/١٨٩، التجبير شرح التحرير ٢/٤٩٥ .

(٤) ينظر: الإحكام ١/٤٠ .

(٥) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/٨٣ .

فقال الرازي: «قالت المعتزلة: لفظ الإيمان، والكفر، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج ألفاظ شرعية لا لغوية، والمعنى أن الشرع نقل هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية الأصلية إلى مسميات أخرى .

وعندنا أن هذا باطل، وليس للشرع تصرف في هذه الألفاظ عن مسمياتها إلا من وجه واحد، وهو أنه خصص هذه الأسماء بنوع واحد من أنواع مسمياتها، مثلاً: الإيمان عبارة عن التصديق فخصصه الشرع بنوع معين من التصديق، والصلاة عبارة عن الدعاء فخصصه الشرع بنوع معين من الدعاء... ودليلنا على صحة مذهبنا .. قوله - تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^{(١)(٢)}.

قلت: يلاحظ هنا أن الاستدلال جاء في سياق الرد على قول المعتزلة، وقد اكتفى بذكر الدليل دون تبين وجه الاستدلال به .

ولهذا أنقل ما ذكره الرازي في المحصول في توجيه الاستدلال، حيث قال: «إن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية - لما كان القرآن كله عربياً، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم أما الملازمة: فلأن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن ، فلو لم تكن إفادتها لهذا المعاني عربية: لزم أن لا يكون القرآن كله عربياً .

وأما فساد اللازم - فلقوله - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^{(٣) (٤)}.

وبهذا يتبين وجه الاستدلال بالآية، فلو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية، بل ابتداءً الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية، لأن العرب لم تضعها لها، لا حقيقة ولا

(١) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٨٣/٢٧ .

(٣) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٤) المحصول ٢٩٩/١، ٣٠٠، وينظر: التقريب ٣٩١/١ .

بجاء، وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربياً، لكن القرآن عربي، بدلالة الآية الكريمة فبطل قول المعتزلة ^(١) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ ^(٢) . على أن الأسماء الشرعية هي مجازات لغوية، ولم تنقل نقلاً كلياً من اللغة إلى الشرع، وقد وافقه على هذا الاستدلال .

ابن حزم ^(٣) - رحمه الله -

فذكر أنه لا دليل على نقل الأسماء عن موضوعاتها في اللغة، وكل خطاب خاطبنا الله - تعالى - به أو رسوله ﷺ فهو على موضوعه في اللغة، ومعهوده فيها .
وقال: «ما نقله الله - تعالى - عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم، فهذا هو المجاز» ^(٤) .

كما وافق على الاستدلال بالآية: أبو يعلى ^(٥) .

فقال: «لو نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية، كان مخاطباً لهم بغير لغتهم» ^(٦) .

كما استدل بالآية: الباجي ^(٧)، واعتبر الآية دليلاً على أن الخطاب لم يتوجه إلا بلسان

(١) ينظر: نهاية الوصول ٢٧٢/١، نهاية السؤل ٢٨٦/١، التحبير شرح التحرير ٤٩٨/٢ .

(٢) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٣) ينظر: الإحكام ٤٤٧/١ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) ينظر: العدة ١٩٠/١ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) ينظر: إحكام الفصول ٢٩٨/١ .

العرب، «وهذا خلاف ما يدعونه من الأسماء الشرعية التي ليست بعربية»^(١).
كما استدل بالآية: الرازي في المحصول^(٢). وقد سبق نقل كلامه في توجيه الاستدلال .

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة: أن الآمدي اختار القول بالتوقف في هذه المسألة، ولهذا فقد ذكر الآمدي الآية ثم بين أنه لا يمكن الاستدلال بها، ووصف مسلك الاستدلال بها بالضعيف^(٣)، وعلل ذلك بقوله: «لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربياً، لأن القرآن قد يطلق على السورة الواحدة منه، بل على الآية الواحدة كما يطلق على الكل .

ولهذا يصح أن يقال للسورة الواحدة: هذا قرآن، والأصل في الإطلاق الحقيقة .. وعند ذلك أمكن حملة على البعض الذي ليس فيه غير العربية»^(٤) وبهذا النقل يتبين موقف الآمدي من الاستدلال بالآية: فقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٥) . لا يدل على أن القرآن كله عربي، بل على أن بعضه عربي، لأن القرآن يطلق على مجموعة، وعلى كل جزء منه^(٦) .

(١) ينظر: إحكام الفصول ٢٩٨/١ .

(٢) ينظر: المحصول ٣٠٠/١ .

(٣) ينظر: الإحكام ٣٤/١ .

(٤) ينظر: الإحكام ٣٤/١ .

(٥) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٦) ينظر: نهاية السؤل ٢٨٧/١ .

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾^(١)، على أن إطلاق الألفاظ اللغوية على المعاني الشرعية هو على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية، وعلل ذلك بأن إفادة هذا الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية - لما كان القرآن عربياً، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم^(٢) .

وهذا الاستدلال موافق لاختياره في المحصول - كما تقدم -

إلا أن الاستدلال بالآية ليس محل وفاق فقد ذكر بعض العلماء بعض الإيرادات عليه، يستحسن ذكرها لتقويم الاستدلال بالآية فمن هذه الإيرادات ما يلي:

الإيراد الأول: أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها، من حيث الجملة، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي، لا يخرجها عند ذلك^(٣) .

وأجيب عنه: أن اللفظ لا يكون عربياً إلا إذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له^(٤) .

قال الرازي في تقرير الجواب: «كون اللفظة عربية ليس حكماً حاصلًا لذات اللفظة من حيث هي هي، بل من حيث هي دالة على المعنى المخصوص، فلو لم تكن دلالتها على معناها عربية: لم تكن اللفظة عربية»^(٥) .

الإيراد الثاني: أن الدليل فاسد الوضع؛ لأنه يقتضي أن تكون هذه الألفاظ مستعملة في عين ما كان العرب يستعملونها فيه، وبالاتفاق ليس كذلك .

(١) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٢) ينظر: المحصول ٢٩٩/١، ٣٠٠ .

(٣) ينظر: المحصول ٣٠٠/١، نهاية السؤل ٢٨٧/١ .

(٤) ينظر: نهاية السؤل ٢٨٧/١ .

(٥) المحصول ٣٠٩/١، وينظر: نهاية السؤل ٢٨٧/١ .

فإن الصلاة لا يراد بها في الشرع نفس الدعاء، أو المتابعة فقط، فإذن: ما يقتضيه هذا الدليل لا تقولون به فكان فاسداً^(١).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «هذا الدليل يقتضي كون هذه الألفاظ مستعملة في المعاني – التي كانت العرب يستعملونها فيها على سبيل الحقيقة فقط، أو سواء كانت حقيقة أم مجازاً .

الأول: ممنوع .

والثاني: مسلم .

بيانه: أن العرب كما كانوا يتكلمون بالحقيقة، كانوا يتكلمون بالمجاز^(٢).

ومن المجازات المشهورة: تسميتهم الشيء باسم جزئه، كما يقال: للزنجي: إنه أسود، والدعاء أحد أجزاء هذا المجموع المسمى بالصلاة، بل هو الجزء المقصود لقوله – تعالى – ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٣)، ولأن المقصود من الصلاة: التضرع والخضوع: فلا جرم لم يكن إطلاق لفظ الصلاة عليه خارجاً عن اللغة^(٤).

الإيراد الثالث: وهو ما سبق ذكره عن الآمدي، وهو أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي، بل على أن بعضه عربي، لأن القرآن يطلق على مجموعة وعلى كل جزء منه^(٥).

وأجيب عنه: بأن القرآن اسم للمجموع، بدليل إجماع الأمة على أن الله – تعالى – ما أنزل إلا قرآناً واحداً، ولو كان لفظ القرآن حقيقة في كل بعض منه – لما كان القرآن

(١) ينظر: المعتمد ١/١٩، المحصول ١/٣٠٠ .

(٢) المحصول ١/٣٠٨ .

(٣) من الآية (١٤) من سورة طه .

(٤) المحصول ١/٣٠٨، وينظر: التحصيل من المحصول ١/٢٢٨ .

(٥) ينظر: الإحكام ١/٣٤، نهاية السؤل ١/٢٨٧ .

واحداً^(١).

الإيراد الرابع: أن اشتمال القرآن على ألفاظ قليلة ليست عربية لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، لكون هذه الألفاظ قليلة، كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية، فإنها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية^(٢).

وأجيب عنه: بأنه لا يسلم بدعواكم، فإنه إذا وجد فيه ما لا يكون عربياً – وإن كان في غاية القلة: لم يكن المجموع عربياً^(٣).

والقصيدة الفارسية التي يوجد فيها ألفاظ عربية – لا يسلم بجواز إطلاق كونها فارسية على مجموعها على سبيل الحقيقة^(٤).

بدليل: جواز الاستثناء، فيقال: القرآن عربي إلا كذا وكذا، ومثله: القصيدة – أيضاً^(٥).

الإيراد الخامس: أن الاستدلال بقوله – تعالى – ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا

بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾^(٦)، على كون القرآن كله عربي، منقوض بألفاظ واقعة في القرآن ليست عربية، بل معرّبة مثل: لفظ المشكاة، والسجيل، فهي كلمات غير عربية^(٧).

وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أنه لا يسلم بأن هذه الألفاظ ليست عربية، بل: غايتها أن وضع العرب لها

(١) ينظر: المحصول ٣٠٩/١، نهاية الوصول ٢٧٢/١، التحصيل ٢٢٨/١.

(٢) ينظر: المحصول ٣٠١/١، التحصيل ٢٢٥/١، نهاية السؤل ٢٨٧/١.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ٢٨٧/١.

(٤) ينظر: المحصول ٣٠٩/١.

(٥) المرجع السابق، وينظر: التحصيل ٢٢٥/١.

(٦) من الآية (٤) من سورة إبراهيم.

(٧) ينظر المحصول ٣١٠/١، نهاية السؤل ٢٨٨/١.

وافق وضع غيرهم، فاللغات قد تتفق على بعض الألفاظ ^(١).

الثاني: ولو سلمنا بأن هذه الألفاظ ليست عربية، لكنَّ العام إذا خص بيقى حجة فيما وراءه ^(٢).

وبعد هذا البيان وما أوردته من المناقشات، والإجابة عنها، فإنه يترجح لدى قوة الاستدلال بالآية؛ لأن الله أخبرنا بأن الرسل إنما يرسلون إلى أقوامهم بلسانهم، وهذا يقتضي كون القرآن كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب مع نقل معناها اللغوي إلى معنى شرعي لوجود علاقة بين المعنيين، فاستعمال المشرِّع وتصرفه من باب التجوز، فالمشرِّع لما اختار لفظ الصلاة ليدل على العبادة المعروفة شرعاً، إنما اختارها لوجود علاقة بين المعنيين، وهي أن الصلاة في الشرع فيها حقيقة الدعاء، وكذلك سائر الأسماء الشرعية، يوجد علاقة بينها وبين المعنى اللغوي ^(٣).

(١) ينظر: المحصول ٣١٠/١.

(٢) ينظر: المحصول ٣١٠/١.

(٣) ينظر: المحصول ٣٠٩/١، نهاية الوصول، ٢٧٢/١، ٢٧٣، نهاية السؤل ٢٨٦/١.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - : ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾^(١) .

استدل الرازي - رحمه الله - بهذه الآية لقول المعتزلة الذين ذهبوا إلى إثبات الأسماء الشرعية، وأنها من قبل الله - تعالى - وليست لغة .

فقال الرازي: « أعلم أن المعتزلة احتجوا بهذه الآيات من وجوه ...

رابعها: أن قوله: ﴿ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾^(٢)، يدل على إثبات الأسماء الشرعية، وأنها من

قبل الله - تعالى - لأنها لو كانت لغة لما أضيفت إلى الله تعالى على وجه الخصوص»^(٣).

وقد اقتصر الرازي - رحمه الله - في توجيه الاستدلال بهذا، ولم يتعقبه أو يناقشه .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾^(٤)، على إثبات الأسماء الشرعية،

وأنها من قبل الله، وليست لغة مما انفرد به الرازي فلم أجد من استدل بها ممن التزمت ذكر أقوالهم من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾^(٥)، على إثبات الأسماء الشرعية،

وأنها من قبل الله، وليست لغة، مخالف لاختيار الرازي - رحمه الله - كما سبق توضيح

(١) من الآية (٧٨) من سورة الحج .

(٢) من الآية السابقة .

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٦٦/٢٣ .

(٤) من الآية (٧٨) من سورة الحج .

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الحج .

ذلك عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، وقد أورد الرازي - رحمه الله - هذه الآية مستدلاً بها لقول المعتزلة، غير أنه لم يتعقبه بالمناقشة كعادته في مناقشة آراء المعتزلة .

كما لم أجد من استدل بالآية من أهل الأصول، والتفسير ^(١) .

والاستدلال بهذه الآية على أن الأسماء الشرعية لم تنقل، يحتاج إلى البحث في مدلول الآية .

فأهل التفسير ذكروا في الآية قولين:

القول الأول: أن التسمية وقعت من إبراهيم - عليه السلام - ^(٢)

قال الطبري: «معناه: إبراهيم سماكم المسلمين» ^(٣) .

وقال الرازي: «الكناية راجعة إلى إبراهيم - عليه السلام؛ فإن لكل نبي دعوة

مستجابة، وهو قول إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ ^{(٤)(٥)} .

القول الثاني: أن التسمية وقعت من الله - عز وجل -، وهو ما رجحه المحققون من

أهل التفسير، واختاره الرازي في «التفسير» ^(٦) .

(١) ينظر: أقوال المفسرين في تأويل الآية، وعدم تطرقهم لهذا الاستدلال .

تفسير مقاتل ٣٩١/٢ ، معاني القرآن للنحاس ٤٣٦/٤ ، بحر العلوم ٤٧٢/٢ ، تفسير ابن زمنين ١٩١/٣ ، تفسير البغوي ٣٠٠/٣ ، تفسير الكشاف ١٧٥/٣ ، تفسير البيضاوي ١٤٤/٤ ، تفسير النسفي ١١٥/٣ ، أضواء البيان ٣٠٢/٥ .

(٢) ينظر: المراجع السابقة .

(٣) تفسير الطبري ٢٠٨/١٧ .

(٤) من الآية (١٢٨) من سورة البقرة .

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٦٥/٢٣ .

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٦٥/٢٣ .

قال ابن جرير مرجحاً هذا القول: «معلوم أن إبراهيم لم يسم أمة محمد مسلمين في القرآن لأن القرآن أنزل من بعده بدهر طويل»^(١).

وقال الرازي: «الكناية راجعة إلى الله - تعالى - وهذا الوجه أقرب»^(٢).

فعلى تقدير أن التسمية وقعت من إبراهيم - عليه السلام - فلا مجال للاحتجاج بالآية أصلاً.

وأما على تقدير أن التسمية وقعت من الله - وهو ما رجحه الرازي - فيمكن أن يناقش استدلال المعتزلة بما يلي:

أن تسمية الله - عز وجل - لهذه الأمة، ووصفه لأفرادها بالمسلمين، لا ينفي أن أصل هذا المسمى مأخوذ من اللغة؛ لأن المشرع لاحظ المعنى اللغوي، ونقله لمعنى شرعي، وبهذا التقدير يصح - أيضاً - القول بأن الله سمانا مسلمين، وهذا وارد في كل ما نقل من الأسماء من اللغة إلى الشرع، فالمشرع لاحظ فيها المعنى اللغوي ونقلها إلى معانٍ شرعية كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغير ذلك من الأسماء الشرعية، ولهذا سميت بالشرعية نسبة إلى ذلك.

وبهذا يتبين لي ضعف الاستدلال بالآية كما استدل به المعتزلة.

(١) تفسير الطبري ٢٠٨/١٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٦٥/٢٣، تفسير البغوي ٣/٣٠٠، تفسير الكشاف ٣/١٧٥، تفسير البيضاوي ٤/١٤٤، أضواء البيان ٣٠٢/٥، وقد ناقش الشنقيطي - رحمه الله - الأقوال، ورجح أن التسمية وقعت من الله وأيد ذلك بدليلين من السياق.

الدليل الثالث:

قوله - تعالى - : ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(١) .

استدل الرازي - رحمه الله - بالآية على أن الشارع يتصرف في الألفاظ اللغوية، ويستعملها في معان شرعية، وقد جاء استدلاله في معرض الرد على قول المعتزلة^(٢)، وقد سبق ذكر توجيه الاستدلال بالآية في الدليل الأول الذي ذكرته في المسألة، فالرازي استدل بهذه الآية، وبقوله - تعالى - ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٣)، في موضع واحد فكان استدلاله بهما واحداً، فلا حاجة لإعادة الكلام في توجيه الدليل .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٤) . على استعمال الألفاظ اللغوية في معان شرعية، لم ينفرد به الرازي في التفسير، فاستدل به الرازي^(٥) في المحصول، وقد سبق ذكر توجيهه للاستدلال في الدليل الأول في هذه المسألة، وهو قوله - تعالى - ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٦)، وقد كان كلامه في الآيتين واحداً.

كما استدل بالآية: القرافي^(٧)، فأورد الآية، ثم عقب على ذلك بقوله: «وهذه الألفاظ

-
- (١) من الآية (٣) من سورة فصلت .
 (٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧ / ٨٣ .
 (٣) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .
 (٤) من الآية (٣) من سورة فصلت .
 (٥) ينظر: المحصول ١ / ٣٠٠ .
 (٦) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .
 (٧) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ .

موضوعة في القرآن، فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربياً»^(١) .

وأما الباجي فاستدل بقوله - تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٢) (٣) .

والاستدلال بالآيتين واحد .

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

أهل الأصول حين يتعرضون لهذه المسألة، يذكرون الآيات التي جاء فيها وصف القرآن بكونه عربياً، ولهذا لم أجد من خالف في الاستدلال بقوله -تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٤)، وإن كانوا يذكرون آيات أخرى وصف القرآن فيها بكونه عربياً، ثم يخالفون في الاستدلال بها .

ومن هؤلاء: الآمدي^(٥)، غير أن الآمدي استدل بقوله - تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٦)، ثم ضعف الاستدلال به، وقد سبق ذكر كلامه عند إيراد الدليل الأول، في قوله - تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^(٧)، فقد كان مسلكه في تضعيف الأدلة واحداً، فقد ذكر الآيتين ثم أجاب عنهما بجواب واحد^(٨)، فلا حاجة لتكرار كلامه في المسألة .

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ .

(٢) من الآية (٣) من سورة الزخرف .

(٣) ينظر: إحكام الفصول ٢٩٨/١ .

(٤) من الآية (٣) من سورة فصلت .

(٥) ينظر: الإحكام ٣٤/١ .

(٦) من الآية (٣) من سورة الزخرف .

(٧) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٨) ينظر: الإحكام ٣٤/١ .

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(١)، على استعمال الألفاظ اللغوية في معان شرعية، مطابق للاستدلال بقوله -تعالى - ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾^(٢)، ولهذا أوردهما الرازي في موضع واحد^(٣)، واستدل بهما معاً في التفسير^(٤)، وكذلك فعل في المحصول^(٥)، ومناقشة الاستدلال بهما واحدة، فلا حاجة لتكرار الكلام في المسألة .

(١) من الآية (٣) من سورة فصلت .

(٢) من الآية (٤) من سورة إبراهيم .

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٨٣/٢٧ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) ينظر: المحصول ٣٠٠/١ .

المطلب الثالث:

الواو لا تفيد الترتيب

أولاً: أقوال العلماء في المسألة :

اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الواو العاطفة لمطلق الجمع، أو للجمع المطلق^(١)، وهذا مذهب جمهور الأصوليين وما عليه عامة أهل اللغة^(٢). وهو اختيار الرازي^(٣) - رحمه الله - .

القول الثاني: أن الواو العاطفة للمعية، أي: أن الواو موضوعة للجمع بقيد المعية حقيقة، وإذا استعملت الواو في غير ذلك يكون مجازاً . ونسب بعض الأصوليين هذا القول إلى الإمام مالك رحمه الله^(٤).

وذهب إلى هذا القول بعض الحنفية، كما نقله إمام الحرمين عنهم^(٥).

(١) يعبر بعض الأصوليين بالجمع المطلق أو مطلق الجمع ولا يفرقون بينهما، في حين فرق بعضهم بين العبارتين، فالتعبير بالجمع المطلق غير مستقيم عندهم، لأن الجمع المطلق هو: الجمع الموصوف بالإطلاق، وليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع. بمعنى: أي جمع كان سواء كان مرتباً أو غير مرتب، ك مطلق الماء والماء المطلق ينظر: المحصول ٣٦٣/١، الإحكام للآمدي ٥٧/١، شرح تنقيح الفصول ص ٩٩، نهاية الوصول ٤٠١/٢، نهاية السؤل ٣٣٨/١، الردود والنقود ٣٠٢/١ .

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٢٩/١ ، التقريب والإرشاد ٤١٤/١، العدة ١٩٤/١، قواطع الأدلة ص ٦٢ المحصول ٣٦٣/١، الإحكام للآمدي ٥٧/١، شرح تنقيح الفصول ص ٩٩، نهاية الوصول ٤٠١/٢، نهاية السؤل ٣٣٨/١، الردود والنقود ٣٠٢/١، التجبير شرح التحرير ٦٠٠/٢ .

(٣) ينظر: المحصول ٣٦٣/١ .

(٤) ينظر: شرح التلويح على التوضيح ١٨١/١ .

(٥) البرهان ١٣٧/١ . وقد نفى السمعاني نسبة القول إلى الأحناف . فقال: «وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدعون أن الواو للجمع على سبيل الإقران، وأخذ يرد عليه، كما يرد على من

القول الثالث : أن الواو العاطفة تفيد الترتيب .

وهو المشهور عن الإمام الشافعي ^(١) .

وهو اختيار جماعة من الشافعية ^(٢) وبعض أهل اللغة ^(٣) .

القول الرابع: أن الواو العاطفة تفيد العطف، والاشتراك، وليس فيها إشارة إلى

الجمع، أو الترتيب .

وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ^(٤) .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على أن الواو لا تفيد الترتيب:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة ، أن الرازي يختار القول بأن الواو

العاطفة لمطلق الجمع ، فهي لا تقتضي الترتيب عنده وقد استدل الرازي - رحمه الله - في

التفسير بدليل واحد على أن الواو لا تقتضي الترتيب .

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ ^(٥) .

زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا، وليس ما ادعاه بمذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يدعون أن الواو للجمع، من غير تعرض لإقران أو ترتيب». ينظر: قواطع الأدلة ص ٦٤ .

(١) ينظر: التقريب والإرشاد ١/٤١٥، المعتمد ١/٣٤، العدة ١/١٩٤، قواطع الأدلة ص ٦٢، المنحول ص ١٤٨، نفائس الأصول ٣/١٠٠٨، الردود والنقود ١/٣٠٢، البحر المحيط ٢/٢٥٥، التحبير شرح التحرير ٢/٦٠٧ .

(٢) ينظر: المعتمد ١/٣٤، العدة ١/١٩٤، البحر المحيط ٢/٢٥٥، التحبير شرح التحرير ٢/٦٠٧ .

(٣) ينظر: الحصول ١/٣٦٣، شرح تنقيح الفصول ص ٩٩، نهاية السؤل ١/٣٣٩، البحر المحيط ٢/٢٥٥، التحبير شرح التحرير ٢/٦٠٧ .

(٤) البرهان ١/١٣٨ . قال الجويني: «إذا مقتضى الواو العطف، والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب » .

ويظهر أن قول الجويني راجع إلى قول جمهور الأصوليين أنها للجمع المطلق، ونفهم كونها للجمع إنما يقصدون به الجمع الذي هو بمعنى المعية، والمقارنة، وهو ما ناقشه الجويني .

(٥) من الآية (٩٠) من سورة الأنبياء.

استدل الرازي بالآية على أن الواو لا تقتضي الترتيب .

فقال - رحمه الله - بعد ذكره للآية: « يدل على أن الواو لا تفيد الترتيب؛ لأن إصلاح الزوج مقدم على هبة الولد، مع أنه - تعالى - أخره في اللفظ »^(١) .

قلتُ: فلا استدلال بالآية قائم على أن إصلاح الزوجة يقصد به جعلها ولوداً بعد أن كانت عقيماً . ومعلوم أن هبة الولد لا تكون إلا بعد قدرة المرأة على الولادة .

قال الألوسي: «وقدم هبة يحيى مع توقفها على إصلاح الزوجة للولادة؛ لأنها المطلوب الأعظم، والواو لا تقتضي ترتيباً»^(٢) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه :

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾^(٣) ، على أن

الواو لا تقتضي الترتيب، هو مما انفرد به الرازي، ولم أجد من استدل بها ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال :

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾^(٤) ، على أن

الواو لا تقتضي الترتيب، قائم على تفسير الإصلاح في الآية على جعل امرأة يحيى قادرة على الولادة بعد أن كانت عقيماً، وتفسير الآية بذلك هو المشهور عن أهل التفسير .

(١) مفاتيح الغيب ١٨٨/٢٢ .

(٢) روح المعاني ٨٧/١٧ .

(٣) من الآية (٩٠) من سورة الأنبياء .

(٤) من الآية (٩٠) من سورة الأنبياء .

فقال الطبري: «كانت عقيماً فأصلحها الله بأن جعلها ولوداً»^(١).

وقال الشوكاني: «قال أكثر المفسرين: إنها كانت عاقراً فجعلها الله ولوداً، فهذا هو المراد بإصلاح زوجه»^(٢).

غير أن بعض المفسرين ذكر وجهاً آخر في تأويل الإصلاح في الآية فحمله على أن امرأة يحيى كانت سيئة الخلق فأصلحها الله بأن رزقها حسن الخلق^(٣).
غير أن المعنى الأول هو ما رجحه أكثر المفسرين^(٤). كما أنه لا إشكال في حمل الآية على المعنيين.

فقال الطبري: «والصواب من القول في ذلك، أن يقال: إن الله أصلح لذكرها زوجه كما أخبر - تعالى - ذكره، بأن جعلها ولوداً، حسنة الخلق لأن كل ذلك من معاني إصلاحه إياها، ولم يخص الله - جل ثناؤه بذلك بعضاً دون بعض في كتابه، ولا على لسان رسوله، ولا وضع على خصوص ذلك دلالة فهو على العموم، ما لم يأت ما يجب التسليم له، بأن ذلك مراد به بعض دون بعض»^(٥).

وبعد هذا البيان يتزجح لدي أن الاستدلال بهذه الآية على أن الواو لا تقتضي الترتيب: استدلال قوي.

وهذا المسلك في الاستدلال هو من أقوى ما استدل به من قال: إن الواو لا تقتضي

الترتيب.

(١) تفسير الطبري ٨٣/١٧.

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٣، وينظر حمل الآية على هذا المعنى: تفسير مقاتل ٣٦٨/٢ بحر العلوم ٤٤٠/٢، تفسير ابن زمنين ١٥٩/٣، الكشف والبيان ٣٠٥/٦، الوجيز، للواحدي ٧٢٢/٢، تفسير السمعاني ٤٠٥/٣، تفسير البغوي ٢٦٧/٣، تفسير القرطبي ٣٣٦/١١، تفسير البيضاوي ١٠٦/٤، روح المعاني ٨٧/١٧.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (١).

(٥) تفسير الطبري ٨٣/١٧.

وقد استدلوا بجملة من الآيات المشابهة لهذه الآية وفي كل تلك الآيات جعل المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، وهذا دليل واضح على أن الواو لا تقتضي الترتيب.

قال صفي الدين الهندي: «لا تفيد الترتيب في قوله تعالى: ﴿اسْجُدِي وَارْكَعِي﴾^(١).

لتقديم الركوع على السجود .

وفي قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ﴾^(٢)

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣)

وفي قوله تعالى ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾^(٤)

والأصل هو الحقيقة الواحدة فوجب أن لا تكون للترتيب^(٥).

وهذا الآية جاء فيها أن الله عز وجل وهب زكريا ابنه يحيى بعد أن أصلح

زوجته للإنجاب، وكانت عقيماً فجعل المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، وهذا دليل

قوي على أن الواو لا تقتضي الترتيب .

(١) من الآية (٤٣) من سورة آل عمران .

(٢) من الآية (٩٢) من سورة النساء .

(٣) من الآية (٣٨) من سورة المائدة .

(٤) من الآية (٣٣) من سورة المائدة .

(٥) نهاية الوصول ٤٠٨/٢، وينظر الاستدلال بهذه الآيات: الحصول ٣٦٥/١، التحصيل من الحصول ٢٤٧/١،

شرح تنقيح الفصول ص ٩٩، البحر المحيط ٢٥٤/٢، التحبير شرح التحرير ٦٠١/٢ .

المطلب الرابع:

كلمة «إنما تفيد الحصر»

أولاً: أقوال العلماء في إفادة إنما للحصر:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن كلمة «إنما» تفيد الحصر، بمعنى قصر الأول على الثاني من مدحوليها، بحيث لا يتجاوز إلى غيره، فتقييد الحكم بها يدل على إثباته للمذكور في الكلام آخراً، ونفيه عن غيره^(١).

وبه قال أكثر العلماء ومنهم أبو يعلى^(٢)، والباجي^(٣)، والشيرازي^(٤)، وهو اختيار الرازي^(٦) - رحمه الله -

القول الثاني: أن كلمة «إنما» لا تفيد الحصر، بمعنى: أن تقييد الحكم بها لا يدل إلا على تأكيد إثبات الحكم فيما ذكر، ولا دلالة لها على نفي الحكم عن غيره، بل هو مسكوت عنه، غير متعرض له لا بنفي، ولا بإثبات^(٧).

(١) ينظر: العدة ٢٠٥/١، التبصرة ٢٣٩/١، المحصول ٣٨/١، المعالم مع شرحه ٢٢٤/١، مفاتيح الغيب ١٥٠/٢١، ٢٠١/٢٢، الإحكام للآمدي ٩٢/٢، التحصيل من المحصول ٢٥٣/١، نهاية الوصول ٤٥٣/٢، نفائس الأصول ١٠٢٨/٣، نهاية السؤل ٣٤٩/١، شرح مختصر الروضة ٧٣٩/٢، البحر المحيط ٣٢٤/٢، التجبير شرح التحرير ٢٩٥٤/٦.

(٢) العدة ٢٠٥/١.

(٣) إحكام الفصول ٥١٦/٢.

(٤) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شيخ الشافعية، إمام فقيه، ولد بفيروز آباد في بلاد فارس سنة ٣٩٣هـ، وتفقّه في بلده ثم انتقل إلى البصرة وبغداد سنة ٤١٥هـ وما زال بها حتى انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي في زمانه، له مؤلفات منها: «المهذب» و«اللمع» و«التبصرة»، توفي سنة ٤٧٦هـ. ينظر: الوافي ٤٢/٦، طبقات ابن السبكي ٢١٥/٤.

(٥) التبصرة ٢٣٩/١.

(٦) المحصول ٣٨١/١.

(٧) ينظر: العدة ٢٠٨/١، الإحكام للآمدي ٩٢/٢، نهاية السؤل ٣٤٨/١، شرح مختصر الروضة ٧٤٦/٢، البحر المحيط ٣٢٥/٢.

وهذا مذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، واختاره الآمدي^(١).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على إفادة إنما للحصر:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، أن الرازي يختار القول بأن كلمة إنما تفيد الحصر، وقد استدل في «مفاتيح الغيب» بدليل واحد لاختياره هذا، كما استدل بدليل آخر على أن كلمة «إنما» لا تفيد الحصر، وإليك بيان هذه الأدلة.

الدليل الأول:

قوله - تعالى - ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ

وَاحِدٌ ﴾^(٢).

استدل الرازي بالآية على أن كلمة إنما «تفيد» الحصر، غير أنه لم يبين وجه الاستدلال بها، فقال: «الآية تدل على مطلوبين ..

الأول: أن كلمة إنما تفيد الحصر - وهي قوله: ﴿ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾^(٣)»^(٤).

قلت: قال الألوسي في تبين القصر في الآية: «المقصود على الوجدانية، المعبر عنها» بإله واحد» لا يتجاوز معبودكم بالحق تلك الصفة التي هو الوجدانية أي: الوحدة في الألوهية إلى صفة أخرى كالتعدد فيها الذي تعتقدونه أيها المشركون»^(٥).

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ٩٢ .

(٢) من الآية (١١٠) من سورة الكهف .

(٣) من الآية السابقة .

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢١ / ١٥٠ .

(٥) روح المعاني ١٦ / ٥٣، وينظر: تفسير البغوي ٣ / ١٨٧، فتح القدير ٣ / ٣١٨، تيسير الكريم الرحمن ١ / ٤٨٩ .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه :

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾^(١)، على إفادة إنما للحصر مما انفرد به الرازي، فلم يذكره من التزمت المقارنة بأقوالهم من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال :

استدل الرازي بقوله - تعالى - ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾^(٢)، على إفادة إنما للحصر ، ولم يتوسع - رحمه الله - في مناقشة المسألة، كما بينت ذلك سابقاً .

والاستدلال بهذه الآية على إفادة إنما للحصر مقارب لجملة من الاستدلالات الأخرى.

كقوله - تعالى - ﴿ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾^(٣)

وقوله: ﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾^(٤)

وقوله: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ ﴾^(٥)

وقوله: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ﴾^(٦)

(١) من الآية (١١٠) من سورة الكهف .

(٢) من الآية (١١٠) من سورة الكهف .

(٣) من الآية (١٠٨) من سورة الأنبياء .

(٤) من الآية (١٧١) من سورة النساء .

(٥) من الآية (٧) من سورة الرعد .

(٦) من الآية (١٢) من سورة هود .

وقوله: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا﴾^(١)

وقوله: ﴿إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٢).

والاستدلال بالآيات على إفادة إنما للحصر استدلال قوي، بل إن الزركشي

اعتبر الاستدلال بهذه الآيات، وأمثالها مما يقطع فيه الناظر بفهم الحصر^(٣).

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٤).

استدل الرازي بالآية لمن قال إن كلمة: إنما لا تفيد الحصر، ووَّجه الرازي استدلالهم بقوله: «لو دلت إنما على الحصر، لزم أن يقال: إنه لم يوح إلى الرسول شيء إلا التوحيد، ومعلوم أن ذلك فاسد»^(٥). قلتُ: فوجه استدلال من نفي إفادة إنما للحصر بالآية، أنه كيف يقصر الوحي على الوحداية، وقد أوحى إلى النبي ﷺ أمور كثيرة غير ذلك، كالتكليف، والقصاص، وهذا دليل على أن كلمة إنما لا تفيد الحصر^(٦).

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

سبق أن بينت أن الرازي يختار القول بأن كلمة: إنما تفيد الحصر، وقد استدل الرازي

بقوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٧). لمن قال إن كلمة: إنما

(١) من الآية (١٧) من سورة العنكبوت .

(٢) من الآية (٢٦) من سورة الملك .

(٣) ينظر: البحر المحيط ٣٢٧/٢.

(٤) من الآية (١٠٨) من سورة الأنبياء .

(٥) مفاتيح الغيب ٢٠١/٢٢ .

(٦) ينظر: روح المعاني ١٠٦/١٧، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ١٤٠/١، تفسير البيضاوي ١١١/٤.

(٧) من الآية (١٠٨) من سورة الأنبياء .

لا تفيد الحصر، وقد تعقب الرازي هذا الاستدلال بقوله: «المقصود منه: المبالغة»^(١).

فمناقشة الرازي لهذا الاستدلال قائمة على أن قصر الوحي على أمور التوحيد المقصد منه المبالغة؛ لأن أمور التوحيد، والعقيدة هي من أهم المهمات فحصر الوحي بها للمبالغة، وبيان الأهمية، لا لبيان أن الوحي منحصر في هذه الأمور.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

نقل الرازي - رحمه الله - الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٢)، على أن كلمة: «إنما لا تفيد الحصر»، وهذا مما انفرد به الرازي، فلم أجد من استدل بالآية على هذه المسألة من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٣) على أن كلمة «إنما لا تفيد الحصر» مخالف لاختيار الرازي في هذه المسألة، وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال بأن المقصود من حصر الوحي في التوحيد هو المبالغة^(٤).

وقد ذكر الرازي - في الحصول^(٥) - استدلالاً مقارباً لهذا الاستدلال في قوله - تعالى - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾^(٦) مع الإجماع أن من ليس كذلك

(١) مفاتيح الغيب ٢٢ / ٢٠١ .

(٢) من الآية (١٠٨) من سورة الأنبياء .

(٣) من الآية (١٠٨) من سورة الأنبياء

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢ / ٢٠١ .

(٥) ينظر: الحصول ١ / ٣٨٣ .

(٦) من الآية (٢) من سورة الأنفال .

فهو مؤمن^(١).

وأجاب عنه بنفس الجواب وهو أن الآية محمولة على المبالغة^(٢).

ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بالآية: بأن الخطاب مع المشركين، ومعنى الآية: أنه ما

أوحى إلى الرسول ﷺ في أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك^(٣).

وبهذا يتبين أن الاستدلال بالآية على أن كلمة: إنما لا تفيد الحصر، استدلال ضعيف.

(١) ينظر: المحصول ٣٨٣/١ .

(٢) ينظر: المحصول ٣٨٣/١ .

(٣) ينظر: القواعد والفوائد للبعلي ١/١٤٠، روح المعاني ١٧/١٠٦، وينظر: نهاية الوصول ٢/٤٥٨، ٤٥٩، وقد

ذكر الهندي جملة من الأمثلة على هذا الاستدلال ثم أجاب عنها .

المبحث الثاني:

المجمل والمبين

وفيه: تمهيد، وأربعة مطالب:

التمهيد: تعريف المجمل والمبين.

المطلب الأول: ورود المجمل في كلام الله – عز وجل - .

المطلب الثاني: البيان للرسول دون غيره .

المطلب الثالث: تأخير البيان عن وقت الحاجة .

المطلب الرابع: تأخير البيان عن وقت الخطاب .

التمهيد:

تعريف الجمل والمبين

الجمل لغة: اسم مفعول من الإجمال، وهو في اللغة يطلق على معانٍ منها:

١ - الجمع، والجمل: المجموع، يقال: أجملت الحساب إذا جمعت المتفرق منه، ورددته إلى جملة واحدة .

فمادة الكلمة ترجع إلى معنى الاجتماع، والتكثير، وانضمام الآحاد إلى بعضها^(١).

٢ - المحصل، ومنه يقال: أجملتُ الحساب: إذا حصلته.

قال ابن فارس: «قولك: أجملت الشيء، وهذه جملة الشيء، وأجمَلْتُهُ: حصلته»^(٢).

٣ - المبهم، من أجمَل الأمر، أي: أبهمه^(٣).

أما في الاصطلاح فقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريف الجمل، لكن أقواها وأقربها إلى الصواب عندي أن يقال:

الجمل: ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه^(٤).

قوله: «ما له دلالة»، ليعم الأقوال، والأفعال، وغير ذلك من الأدلة المحملة^(٥).

وقوله: «على أحد أمرين»، احتراز عمّا لا دلالة له إلا على معنى واحد وهو النص؛

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٠٨، لسان العرب ١١/١٢٣، القاموس المحيط ص ٩٧٩ .

(٢) معجم مقاييس اللغة ص ٢٠٨ .

(٣) ينظر: لسان العرب ١١/١٢٣، البحر المحيط ٣/٤٥٤، التعبير ٦/٢٧٥٠ .

(٤) هذا التعريف لأبي الحسين البصري، واختاره الرازي في المحصول، والآمدي في الإحكام، وسراج الدين

الأرموي في التحصيل . ينظر: المعتمد ١/٢٩٣، المحصول ٣/١٥٥، الإحكام ٢/١٠، التحصيل ١/٤١٢ .

(٥) ينظر: المعتمد ١/٢٩٣، الإحكام للآمدي ٢/١٠، التحصيل من المحصول ١/٤١٢، شرح مختصر الروضة

فإنه لا تردد فيه، إذا لا يحتمل إلا معنى واحداً^(١).

وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»، هذا احترازٌ عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى، وبعيد في غيره، كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء، ومجاز في شيء فإنه في الحقيقة أظهر^(٢).

وإذا نظرنا إلى المعاني اللغوية، وإلى المعنى الاصطلاحي لتعريف المجمل، وجدنا ارتباطاً وثيقاً بين المعنى الثالث الذي ذكرته للمجمل، وهو: الإبهام؛ فالمجمل لفظ يحتمل أكثر من معنى، وتمس الحاجة إلى بيانه في حق السامع، فكان مبهماً.

ولذا لما ذكر الهندي معاني المجمل في اللغة، وذكر منها: الإبهام قال: «والأقرب أن المجمل في اصطلاح الأصوليين مأخوذ من هذا»^(٣). وهناك أيضاً مناسبة بين المعنى اللغوي للإجمال: وهو الجمع، والمعنى الاصطلاحي؛ فالمجمل يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، وعلى هذا يوصف العموم بأنه «مجمل»؛ بمعنى أن المسميات قد جمعت تحته^(٤).

والمبين لغة: اسم المفعول من بين الشيء، إذا ظهر.

قال ابن فارس «الباء، والياء، والنون، أصل واحد، وهو بعد الشيء وانكشافه... وبان الشيء وأبان، إذا اتضح وانكشف، وفلان أبين من فلان: أي أوضح كلاماً منه»^(٥).

فالمبين: الواضح، المعروف، المفسر، المنكشف.

والمبين في الاصطلاح يطلق على إطلاقين:

(١) ينظر: المعتمد ٢٩٣/١، الإحكام للآمدي ١٠/٢، التحصيل من المحصول ٤١٢/١، شرح مختصر الروضة ٦٤٩/٢.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) نهاية الوصول ١٧٩١/٥، وينظر: التعبير ٢٧٥٠/٦.

(٤) ينظر: المعتمد ٢٩٣/١، شرح مختصر الروضة ٦٤٨/٢.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ١٤٧، القاموس المحيط ص ١١٨٢.

الأول: يطلق ويراد به: الخطاب المبتدأ المستغني بنفسه عن بيان، وهو الواضح بنفسه^(١).

الثاني: ما يحتاج إلى البيان، عند وروده عليه، وهو الواضح بغيره؛ فهو مجمل محتاج إلى بيان^(٢).

قال الآمدي: «وأما الميّن فقد يطلق، ويراد به ما كان من الخطاب المبتدأ المستغني بنفسه عن بيان، وقد يراد به ما كان محتاجاً إلى البيان، وقد ورد عليه بيانه، وذلك كاللفظ المجمل، إذا بين المراد منه، والعام بعد التخصيص، والمطلق بعد التقييد، والفعل إذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه إلى غير ذلك»^(٣).

والعلاقة بين المعنى اللغوي والإطلاقات الاصطلاحية، ظاهرة جداً، فالمبيّن المستغني عن بيان، هو واضح، مفسر، منكشف المعنى، وما كان محتاجاً للبيان وقد ورد عليه، صار – أيضاً – واضح المعنى، معروفاً، منكشفاً، فالتلازم والارتباط وثيق بين المعنى اللغوي والإطلاقات الاصطلاحية عند الأصوليين.

(١) ينظر: المحصول ١٧٣/٣، الإحكام للآمدي ٢/٢٥، شرح مختصر الروضة ٢/٦٧٤.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) الإحكام ٢/٢٥، وينظر: المحصول ١٧٣/٣، التحصيل ١/٤١١، شرح مختصر الروضة ٢/٦٧٤.

المطلب الأول:

ورود الجمل في كلام الله عز وجل

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في جواز ورود الجمل في كتاب الله على قولين:

القول الأول: أن الإجمال واقع في كتاب الله، وهذا قول جمهور الأصوليين^(١).

قال الرازي: «يجوز ورود الجمل في كلام الله - تعالى - وكلام رسوله ﷺ، والدليل عليه: وقوعه في الآيات المتلوة»^(٢).

قلت: وقد نص كثير من الأصوليين على هذا، وبعضهم لم يتعرض لهذه المسألة، بل ذكر مسائل الجمل والمبين، وكأنه لم يعتد بالخلاف في هذه المسألة، فالوقوع ظاهر، واضح، في كثير من الآيات القرآنية والوقوع دليل الجواز .

القول الثاني: أن الإجمال لم يقع في كتاب الله، وهو غير جائز، ونُسب هذا القول لداوود الظاهري^(٣)^(٤).

(١) ينظر: المحصول ١٥٨/٣، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٠، نفائس الأصول ٢١٩٨/٥، التحصيل ٤١٣/١، نهاية الوصول ١٨١٢/٥، البحر المحيط ٤٥٥/٣، التحبير ٢٧٥٣/٦، شرح الكوكب ٤١٥/٣، فواتح الرحموت ٢٦/٢، التلقيح شرح التنقيح ص ١٥٥ .

(٢) المحصول ١٥٨/٣ .

(٣) هو: أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني الكوفي الظاهري، كان شافعياً، ثم ترك مذهبه ونفى القياس، كان صدوقاً في روايته ونقله إلا أن له شذوذات وآراء في الفقه لا يوافق عليها. ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي سنة ٢٧٠هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٢/٢٥٥، الوافي ١٣/٢٩٦ .

(٤) ينظر: البحر المحيط ٤٥٥/٣، التحبير ٢٧٥٣/٦، شرح الكوكب ٤١٥/٣ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على ورود المجمل في كتاب الله.

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في مسألة ورود المجمل في كتاب الله، أن الرازي يختار القول بجواز ورود المجمل في كلام الله - تعالى - ووقوعه في الآيات المتلوة، وقد استدل الرازي في كتابه: «مفاتيح الغيب» بدليل واحد على ورود المجمل.

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيْهِمْ ﴾^(١).

قال الرازي في توجيه الاستدلال بالآية على ورود المجمل: «ظاهر هذا الكلام يقتضي أن هذا الذكر مفتقر إلى بيان رسول الله، والمفتقر إلى البيان مجمل .. فقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢)، محمول على الجملة»^(٣).

قلت: كلام الرازي، وتبينه للمقصود بالآية، جاء في سياق الرد على من زعم أن القرآن كله مجمل، استدلالاً بظاهر الآية^(٤)، فالذكر مفتقر إلى البيان والمفتقر إلى البيان مجمل، فالقرآن كله مجمل^(٥). فأجاب الرازي «بأن القرآن منه محكم، ومتشابه، والمحكم يجب كونه مبيناً، فثبت بأن القرآن ليس كله مجملاً، بل فيه ما يكون مجملاً»^(٦).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٧). على ورود

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٢) من الآية السابقة .

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣١/٢٠ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٣١/٢٠ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

المحمل في كتاب الله، وحمل البيان في الآية على تبين المحمل .

وقد وافقه على هذا الاستدلال: ابن حزم^(١).

فقال - رحمه الله - «فيها بيان جلي، ونص ظاهر أنه أنزل عليه الذكر لبينه للناس، والبيان هو بالكلام، فإذا تلاه النبي ﷺ فقد بينه، ثم إن كان مجملاً لا يفهم معناه من لفظه بينه حينئذٍ بوحى يوحى إليه، إما متلو أو غير متلو... فصح أن تكون آية متلوة بياناً لأخرى، ولا معنى لإنكار هذا وقد وجد، فقد ذكر - تعالى - الطلاق مجملاً، ثم فسره في سورة أخرى وبينه»^(٢).

كما وافق الباجي على حمل الآية على تبين المحمل، فقال: «هذا محمول على ما يفتقر إليه البيان، ويجوز أن يراد به الإظهار، يدل على ذلك أنه علقه على جميع القرآن، والذي يفتقر إليه جميع القرآن، هو: الإظهار»^(٣).

كما استدل بالآية على جواز ورود المحمل؛ الطوفي^(٤). فقال بعد إيراده للآية: «وفي هذا مسائل ...

الثانية: جواز التكلم بالمحمل لاستلزام الحاجة إلى بيان ذلك»^(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - بقوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾^(٦)، على

ورود المحمل في كتاب الله - تعالى - إذ حمل الرازي البيان في الآية على معنى: تبين المحمل.

(١) الإحكام ٨٠/١، ٨١، وينظر ١١٨/١ .

(٢) الإحكام ٨٠/١، ٨١، وينظر ١١٨ /١ .

(٣) إحكام الفصول ٢٧١/١ .

(٤) الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .

(٥) المرجع السابق .

(٦) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

غير أن استدلاله هذا مخالف في نظري لما قرره الرازي في كتاب المحصول^(١)، إذ لم يجعل البيان في الآية بمعنى تبين الجمل، أو تخصيص العموم، ونحو ذلك، بل حمّله على معنى الإظهار. فقال - رحمه الله - : «سلمنا أن السنة كلها بيان، لكن البيان - هو الإبلاغ، وحمّله على هذا أولى؛ لأنه عام في كل القرآن، أما حمّله على بيان المراد، فهو تخصيص ببعض ما أنزل، وهو: ما كان مجملاً، أو عاماً مخصوصاً.

وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر، أولى من حمّله على ما يوجب ترك الظاهر»^(٢).

كما حمّله على هذا المعنى: الجصاص، فقال - رحمه الله - : «قوله - تعالى - : ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، إنما يقتضي المنزّل بعينه، والمنزّل مبين، وإنما أراد إظهاره، وترك كتمانها، ولا دلالة فيه على أنه أراد بيان الخصوص»^(٤).

وحمل أبو يعلى البيان في الآية على معنى الإظهار، فقال: «المراد بالبيان ها هنا: الإظهار لا التخصيص، فإن الكلام يقتضي أن يبين جميع المنزل، وجميع المنزل لا يحتاج إلى تخصيص، وإنما يحتاج إلى الإظهار»^(٥).

كما حمل الآية على هذا المعنى: السرخسي^(٦)، والآمدي^(٧)، ولم تخرج عباراتهم عما سبق ذكره في النقول السابقة.

(١) المحصول ٣/٣٤٣.

(٢) المحصول ٣/٣٤٣.

(٣) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٤) الفصول في الأصول ١/٢٦٢.

(٥) العدة ٢/٥٧٢.

(٦) أصول السرخسي ٢/٢٨، وينظر ٢/٦٨، ٢/٧٢.

(٧) الإحكام ٢/١٣٧، وينظر ٢/١٤١.

فقال الآمدي: «يجب حمل قوله: ﴿لَتَبِينَ لِلنَّاسِ﴾^(١) على معنى لتظهر للناس، لكونه أعم من بيان الجمل، والعموم؛ لأنه يتناول إظهار كل شيء»^(٢).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - ﴿لَتَبِينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، على ورود الجمل في كتاب الله - عز وجل - وقد تبين من خلال عرض مواقف العلماء، أن هناك من حمل الآية على معنى تبين الجمل^(٤)، فوافق الرازي على هذا الاستدلال . ومن العلماء من حمل البيان في الآية على معنى الإظهار، ولم يحمله على معنى تبين الجمل، ومن هؤلاء الرازي في المحصول^(٥).

ويظهر لي من خلال ما سبق إيراده أن الاستدلال بالآية على ورود الجمل قوي، وأن ما ذكره الرازي في كتاب المحصول: ضعيف فيمكن أن نحمل البيان على معنى الإظهار، والإبلاغ . ومن الإبلاغ تبين الجمل، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق، إلى غير ذلك من أنواع البيان، فلا تعارض بين المعنيين .

وأما ما ذكر من القول بأن: «الكلام يقتضي أن يبين جميع المنزل، وجميع المنزل لا يحتاج إلى تخصيص، أو تبين^(٦) فيجاب عنه: بأن قوله - تعالى - ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٧)، إن كانت «ما» نكرة موصوفة، فالتقدير: لتبين للناس شيئاً، أو كلاماً نزل إليهم فلا عموم

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٢) الإحكام ١٤١/٢ .

(٣) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم ٨٠/١، إحكام الفصول ٢٧١/١، الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .

(٥) المحصول ٣٤٣/٣ .

(٦) ينظر: العدة ٥٧٢/٢، كشف الأسرار ١١٣/١، ١١٤ .

(٧) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

فيها^(١)، وإن كانت بمعنى: الذي، فهو عام أريد به الخاص، وهو: الجمل الكتابي، إذ فيه كثير مما هو بين بذاته، لا يحتاج إلى بيان^(٢).
وبهذا المعنى فسره أهل التفسير .

قال القرطبي في تفسير الآية: «فالرسول ﷺ مبین عن الله - عز وجل - مراده مما أجمله في كتابه، في أحكام الصلاة، والزكاة، وغير ذلك مما لم يفصله»^(٣).

(١) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .

(٢) المرجع السابق . وينظر: التسهيل ١٥٤/٢ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٠٩، وينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٢١٠، تفسير ابن كثير ٢/٥٧٢، روح المعاني ٢٧/٩٩، ١٤/١٥٠، أضواء البيان ٢/٣٨٠ .

المطلب الثاني:

البيان للرسول دون غيره

أولاً: التعريف بالمسألة:

النبي ﷺ هو الوساطة لتبليغ الأحكام الشرعية، وبيانها بمقتضى الرسالة والنبوة، فكان عليه الصلاة والسلام مكلفاً بمهمات البيان، والتعليم، والتأديب، وتوجيه الناس إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم.

وقد كان عليه الصلاة والسلام يبين للناس أحكام دينهم ابتداءً فليس كل كلام يحتاج إلى بيان، بل إن أريد بالكلام ظاهره وحقيقته كان ذلك بينا واضحاً . وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) . فهذا بين في إيجاب هاتين العبادتين.

وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) . فهذا بين أيضاً في إيجاب أصل الصوم، وأن الوقت شهر رمضان .

فإن لم يكن الكلام غير ظاهر، بأن كان محتملاً لأمر احتمالات متساوية فهو مجمل، والمجمل لا بد له من بيان يوضح المقصود به^(٣).

قال الغزالي: «كل ما يتطرق إليه احتمال، كالمجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول «افعل» أنه للندب، أو الوجوب، أو أنه على الفور، أو التراخي،

(١) من الآية (٤٣) من سورة البقرة .

(٢) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة .

(٣) ينظر: الموافقات ٢/٢٧٤، ٢٧٥، وللاستزادة: أفعال الرسول ١/٧١ - ٨٥ .

أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء، وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال»^(١).

والنبي ﷺ يتعين عليه البيان الابتدائي للأحكام الشرعية الموحى بها إليه مما لم يرد في القرآن .

وكذلك يتعين عليه خاصة بيان المُجْمَل الذي لا يعلم إلا من جهة المُجْمَل، ككيفية الصلاة، وأعداد ركعاتها وشروطها، لأنه ليس هناك أمانة يمكن أن يعلم بها الحكم غيره من العلماء ﷺ .

كما يتعين عليه سائر أنواع البيان حيث وجبت، إن كان لا يوجد غيره مما يمكن أن يدل على المطلوب^(٢).

ولهذا قام ﷺ بهذه الأمانة وبين ما كان مجملاً عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣).

وقد كان بيانه ﷺ بالقول والفعل^(٤).

قال الشاطبي: «النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٥)»^(٦).

(١) المستصفى ٢٢٧/٢ .

(٢) ينظر: أفعال الرسول ٩٠/١، البحر المحيط ٤٨٣/٣ .

(٣) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٤) ينظر: المحصول ١٧٥/٣، الإحكام للآمدي ٢٥/٢، شرح مختصر الروضة ٦٧٨/٢ .

(٥) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٦) الموافقات ٢٧٤/٢ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على أن البيان للرسول دون غيره:

استدل الرازي - رحمه الله - بدليل واحد على أن النبي ﷺ هو المبيّن لكل ما أنزله الله - تعالى - على المكلفين .

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(١) .

قال الرازي: «ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون رسول الله ﷺ هو المبيّن لكل ما أنزله الله - تعالى - على المكلفين من الأحكام»^(٢) .

قلت: أوجز الرازي - رحمه الله - في بيان وجه الاستدلال ولهذا أنقل ما ذكره ابن حزم - رحمه الله - في تبين وجه الاستدلال بالآية حيث قال: «فيها بيان جلي، ونص ظاهر، أنه أنزل عليه الذكر ليبينه للناس، والبيان هو بالكلام، فإذا تلاه النبي ﷺ فقد بينه، ثم إن كان مجملاً لا يفهم معناه من لفظه بينه حينئذٍ بوحى يوحى إليه، إما متلو أو غير متلو»^(٣) .

وقال الطوفي: «فيه أن بيان النبي ﷺ للقرآن إذا وجد كان مقدماً على غيره، لأنه المخصوص ببيان الكتاب»^(٤) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - بقوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٥) ، على أن الرسول ﷺ هو المبيّن لكل ما أنزله الله على المكلفين .

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/٢٠ .

(٣) الإحكام ٨٠/١ ، ٨١ .

(٤) الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .

(٥) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

واستدلال الرازي هذا قائم على أن البيان في الآية المقصود به: تبين الجمل - كما تقدم معناه في المسألة السابقة - وتبين الجمل هو من وظائف النبي ﷺ .

وقد أشار إلى هذا الاستدلال: ابن حزم^(١)، والطوفي^(٢)، فقال ابن حزم: «فيها بيان جلي، ونص ظاهر، أنه أنزل عليه الذكر ليبينه للناس»^(٣) .

وقال الطوفي: «فيه أن بيان النبي ﷺ للقرآن إذ وجد كان مقدماً على غيره؛ لأنه المخصوص ببيان الكتاب»^(٤) .

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا في المسألة السابقة - أن العلماء - اختلفوا في حمل الآية على أي أنواع البيان: هل هو البيان الابتدائي، بمعنى تبليغ القرآن، أو هو البيان لما أجمل في القرآن.

والاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٥) . على أن الرسول هو المبين لكل ما أنزله الله على المكلفين، قائم على أن البيان في الآية: المقصود به تبين الجمل .

وقد تقدم معناه - أيضاً - في المسألة السابقة أن من العلماء من خالف في ذلك وحمل البيان على معنى الإظهار والإبلاغ، ومن هؤلاء: الجصاص^(٦)، وأبو يعلي^(٧)، والرازي في المحصول^(٨)، والسرخسي^(٩)، والآمدي^(١٠) . وقد سبق نقل كلامهم في المسألة السابقة.

-
- (١) الإحكام ٨٠/١، ٨١، ١١٨ .
 - (٢) الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .
 - (٣) الإحكام ٨٠/١ .
 - (٤) الإشارات الإلهية ٣٧٤/٢ .
 - (٥) من الآية (٤٤) من سورة النحل .
 - (٦) الفصول في الأصول ٢٦٢/١ .
 - (٧) العدة ٥٧٢/٢ .
 - (٨) المحصول ٣٤٣/٣ .
 - (٩) أصول السرخسي ٢٧/٢ .
 - (١٠) الإحكام ١٤١/٢ .

وحمل الآية على هذا المعنى يلغي الاستدلال بها على أن الرسول هو المبيّن لما أجمّل من الأحكام، فيكون البيان في الآية بمعنى الإظهار والإبلاغ دون تبين المجلّم.

تقويم الاستدلال:

لا خلاف بين العلماء في أن النبي ﷺ هو المبيّن للأحكام الشرعية، إما ابتداءً، أو بتبيين ما أجمّل منها.

قال الفتوحي^(١): «يحصل البيان بقول بلا نزاع بين العلماء، والقول من الله - سبحانه وتعالى - أو من رسوله»^(٢).

غير أن ما وقع الخلاف فيه بين العلماء: هو حمل الآية على أي أنواع البيان - كما تقدم معنا في المسألة السابقة - .

والتي تبين من خلال عرض كلام العلماء فيها أن الآية محمولة على البيان الابتدائي وعلى بيان ما أجمّل في القرآن، وإذا كان هذا هو الراجح في المسألة؛ فإنه يظهر لي قوة الاستدلال بالآية على أن الرسول ﷺ هو المبيّن لما أجمّل في الكتاب .

قال القرطبي: «فالرسول ﷺ مبيّن عن الله - عز وجل - مراده مما أجمّله في كتابه من أحكام الصلاة، والزكاة، وغير ذلك مما لم يفصله»^(٣).

وقال الشاطبي: «النبي ﷺ كان مبيناً بقوله، وفعله، وإقراره، لما كان مكلفاً بذلك في قوله - تعالى - : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٤)»^(٥).

(١) هو: محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي بن إبراهيم بن رشيد الفتوحي، تقي الدين، من فقهاء الحنابلة وانتهت إليه الرئاسة في مذهب الإمام أحمد، وله مؤلفات منها: «منتهى الإرادات» و«شرح الكوكب المنير»، ولد سنة ٨٩٨هـ وتوفي سنة ٩٧٢هـ ودفن بمصر. ينظر: شذرات الذهب ٣٩٠/٨، كشف الظنون ١٨٥٣/٢.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤٤١/٣ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٠٩/١٠ .

(٤) من الآية (٤٤) من سورة النحل .

(٥) الموافقات ٢٧٤/٢، وينظر: تفسير البغوي ٧٠/٣، أضواء البيان ٣٨٠/٢ .

المطلب الثالث:

تأخير البيان عن وقت الحاجة

أولاً: التعريف بالمسألة:

يقصد بتأخير البيان عن وقت الحاجة، هو تأخير تبين الخطاب: كالعام، والمجمل، والمجاز، والمشترك، والفعل المتردد، والمطلق، ونحو ذلك، عن الوقت الذي إن أحر البيان عنه، لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب، ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كلف فعله فيه^(١).

قال القرافي: «مثال هذه المسألة أن يقول الله تعالى في رمضان: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢). فرمضان وقت الخطاب، وأول صفر هو وقت الحاجة، فلا يجوز تأخيره عن المحرم»^(٣).

وقال الفتوحى: «صورته أن يقول: «صلوا غدا» ثم لا يبين لهم في غد كيف يصلون، ونحو ذلك»^(٤).

فهذا النوع من تأخير البيان اتفق العلماء على منعه^(٥)، إلا من جوز تكليف مالا يطاق،

(١) ينظر: المعتمد ٣١٥/١، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٢، البحر المحيط ٤٩٣/٣، وقد ذكر الزركشي أن بعض العلماء لم يستحسن التعبير بالحاجة والأفضل أن يقال: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب، وينظر: شرح الكوكب المنير ٤٥٢/٣.

(٢) من الآية (٥) من سورة التوبة.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٢.

(٤) شرح الكوكب المنير ٤٥٢/٣.

(٥) ينظر: التقريب والإرشاد ٣٨٤/٣، المعتمد ٣١٥/١، إحكام الفصول ٣٠٩/١، المستصطفى ٤٠/٢، المحصول ١٨٧/٣، روضة الناظر ٥٨٥/٢، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، شرح مختصر الروضة ٦٨٨/٢، البحر المحيط ٤٩٣/٣، التحبير ٢٨١٨/٦.

فمن أجزاه، أجاز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن منعه، منعه.

قال الباجي: «لا خلاف بين الأمة أنه لم يرد في الشرع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل»^(١).

وقال الغزالي: «لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال»^(٢).

وقال ابن قدامة: «لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة»^(٣).

وقال صفى الدين الهندي: «اتفق الكل على أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة، وهي وقت العمل، سوى القائلين بجواز تكليف مالا يطاق، فإنهم يجوزونه، والكلام فيه نفيًا وإثباتًا فرع الكلام في تكليف مالا يطاق»^(٤).

وقال الرازي: «القائلون بأنه لا يجوز تكليف مالا يطاق اتفقوا: على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق»^(٥).

(١) إحكام الفصول ٣٠٩/١ .

(٢) المستصفى ٤٠/٢ .

(٣) روضة الناظر ٥٨٥/٢ .

(٤) نهاية الوصول ١٨٩٤/٥، وينظر: نفائس الأصول ٢٢٦٥/٥ .

(٥) المحصول ١٨٧/٣ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة:

استدل الرازي - رحمه الله - بآية واحدة من كتاب الله - على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وجاء استدلاله بقوله - تعالى - ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾^(١).

قال الرازي: «الآية تدل على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ لأن الرسول ﷺ إذا بلغ شيئاً ولم يبينه، فإنه لم يأت بالبلاغ المبين، فلا يكون آتياً بما عليه»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾^(٣)، على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة مما انفرد به الرازي إذا لم أجد من استدل به ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

تقدم معنا أن العلماء متفقون على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد استدل الرازي لهذا بقوله - تعالى -: ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾^(٤)، والاستدلال بالآية قوي، لأن النبي ﷺ مأمور بالبلاغ والبيان بنص الآية، فإذا جاء وقت وجوب العمل، ولم يبينه ﷺ كان ذلك سبباً في وقوع الضلال، وكان النبي ﷺ مقصراً في البلاغ والبيان الذي أمره الله - عز وجل به - وهذا منتف في حقه ﷺ.

(١) من الآية (١٨) من سورة العنكبوت .

(٢) مفاتيح الغيب ٤١/٢٥ .

(٣) من الآية (١٨) من سورة العنكبوت .

(٤) من الآية (١٨) من سورة العنكبوت .

ولعل وضوح المسألة، ونقل الاتفاق عليها جعل بعض العلماء يذكرون المسألة ولا يستدلون لها^(١)، فضلاً عن مناقشتها .

(١) ينظر: التقريب والإرشاد ٣/٣٨٤، المعتمد ١/٣١٥، إحكام الفصول ١/٣٠٩، روضة الناظر ٢/٥٨٥، الإحكام للآمدي ٢/٣٠، نهاية الوصول ٥/١٨٩٤، شرح مختصر الروضة ٢/٦٨٨، البحر المحيط ٣/٤٩٣، التحبير ٦/٢٨١٨، شرح الكوكب المنير ٣/٤٢٥ .

المطلب الرابع:

تأخير البيان عن وقت الخطاب

أولاً: التعريف بالمسألة:

تقدم معنا في المطلب الثالث مسألة: تأخير البيان عن وقت الحاجة .
وهذه المسألة يعنون لها الأصوليون بقولهم: تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة .

« وصورته: أن يقول وقت الفجر مثلاً: صلوا الظهر، ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أو يقول: حجوا في عشر ذي الحجة، ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر»^(١).

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز مطلقاً، أي سواء كان تأخيراً لبيان مجمل، أو لبيان ماله ظاهر كالعام والمطلق، والمراد به غيره، أو تأخير بيان النسخ.

وهذا قول جمهور الشافعية^(٢) واختاره الرازي^(٣) منهم وهو قول بعض الحنفية^(٤) وهو ظاهر كلام الإمام أحمد واختاره بعض أصحابه^(٥).

القول الثاني: أنه لا يجوز تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً، أي:

-
- (١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٦٨٩/٢ .
 - (٢) ينظر: المعتمد ٣١٥/١، إحكام الفصول ٣٠٩/١، المستصفى ٤٠/٢، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، نهاية الوصول ١٨٩٤/٥، منتهى السؤل ١٥٨، التحصيل من الحصول ٤٢١/١، البحر المحيط ٤٩٤/٣ .
 - (٣) ينظر: الحصول ١٨٨/٣ .
 - (٤) ينظر: أصول السرخسي ٣٠/٢، ٣١، تقويم الأدلة ص ٢٢١، فواتح الرحموت ٥٧/٢ .
 - (٥) ينظر: العدة ٧٢٥/٣، روضة الناظر ٥٨٥/٢، شرح مختصر الروضة ٦٨٨/٢، التحبير ٢٨٢٠/٦، شرح الكوكب ٤٥٣/٣ .

سواء كان المراد بيانه له: ظاهر يفهم ويعمل به كالعام والمطلق، أو ليس له ظاهر كالمجمل، إلا النسخ فقط - فيجوز فيه ذلك - .

وهذا مذهب بعض الحنفية^(١) وبعض الشافعية^(٢)، وهو مذهب جمهور المعتزلة^(٣) والظاهرية^(٤)، وبعض الحنابلة^(٥).

القول الثالث: القول بالتفصيل:

وهؤلاء اختلفوا:

فذهب أبو الحسين البصري: إلى المنع من تأخير البيان الإجمالي لا التفصيلي عن الخطاب الذي له ظاهر، وقد استعمل في خلاف ظاهره، كتأخير بيان تخصيص العام، وتأخير بيان المنقولات الشرعية، والمجازات اللغوية عن الحقائق الأصلية، وتأخير بيان النكرة إذا أريد بها شيء معين^(٦).

وذهب جماعة من الفقهاء إلى جواز تأخير بيان المجمل دون غيره^(٧).

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢٢٠/٣، فواتح الرحموت ٥٧/٢، ٥٨ .

(٢) ينظر: المستصفى ٤٠/٢، المحصول ١٨٨/٣، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، نهاية الوصول ١٨٩٤/٥، ١٨٩٥، التحصيل من المحصول ٤٢١/١، البحر المحيط ٤٩٥/٣ .

(٣) ينظر: المعتمد ٣١٥/١، المستصفى ٤٠/٢، المحصول ١٨٨/٣، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، نهاية الوصول ١٨٩٥/٥، البحر المحيط ٤٩٥/٣ .

(٤) ينظر التقريب والإرشاد ٣٨٧/٣، المستصفى ٤٠/٢، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، نهاية الوصول ١٨٩٤/٥، البحر المحيط ٤٩٥/٣، التحبير شرح التحرير ٢٨٢١/٦، شرح الكوكب المنير ٤٥٣/٣ .

(٥) ينظر: العدة ٧٢٥/٣، روضة الناظر ٥٨٦/٢، شرح مختصر الروضة ٦٨٨/٢، التحبير شرح التحرير ٢٨٢١/٦، شرح الكوكب المنير ٤٥٣/٣ .

(٦) ينظر: المعتمد ٣١٦/١ .

(٧) ينظر: أصول الجصاص ٢٥٩/١، التقريب والإرشاد ٣٨٧/٣، ٣٨٨، العدة ٧٢٦/٣، المعتمد ٣١٦/١، المستصفى ٤٠/٢، المحصول ١٨٨/٣، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، منتهى السؤل ص ١٥٩، التحصيل من المحصول ٤٢١/١، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٢، نهاية الوصول ١٨٩٦/٥، شرح مختصر الروضة ٦٨٨/٢، البحر المحيط ٤٩٦/٣، التحبير ٢٨٢٢/٦، شرح الكوكب المنير ٤٥٣/٣ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على مسألة: «تأخير البيان عن وقت الخطاب»

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، أن الرازي اختار القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، واختياره هذا ظاهر في كتاب مفاتيح الغيب، فقد استدل الرازي - رحمه الله - بثلاثة أدلة لمن قال بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة .

وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قوله - تعالى - ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ

لِذِكْرِي﴾^(١).

قال الرازي - رحمه الله - : «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة جائز من وجهين:

الأول: أنه أمر بالعبادة، ولم يذكر كيفية تلك العبادة، فثبت أنه يجوز ورود الحمل منفكاً عن البيان.

الثاني: أنه قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٢)، ولم يبين كيفية تلك الصلاة»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٤)، على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهذا الاستدلال

انفرد به الرازي فلم أجد من استدل بالآية. ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

(١) الآية (١٤) من سورة طه .

(٢) الآية (١٤) من سورة طه .

(٣) مفاتيح الغيب ١٧/٢٢ .

(٤) الآية (١٤) من سورة طه .

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١)، على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، موافق لاختيار الرازي في المسألة - كما تقدم - إلا أن الرازي ذكر إيرادين على الاستدلال بالآية^(٢) ثم أجاب عنهما.

الإيراد الأول: أنه لا يمتنع أن موسى - عليه السلام - قد عرف الصلاة التي تعبد الله - تعالى - بها شعبياً - عليه السلام - وغيره من الأنبياء فصار الخطاب متوجهاً إلى ذلك^(٣).

الإيراد الثاني: أنه يحتمل أنه - تعالى - بين له في الحال، وإن كان المنقول في القرآن لم يذكر فيه إلا هذا القدر^(٤).

وقد ناقش الرازي هذين الإيرادين، فقال في الجواب عن الإيراد الأول:

«أما العذر الأول، فإنه لا يتوجه في قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾^(٥).

وأيضاً فحمل مثل هذا الخطاب العظيم على فائدة جديدة، أولى من حملة على أمر معلوم؛ لأن موسى - عليه السلام - ما كان يشك في وجوب الصلاة التي جاء بها شعيب - عليه السلام - فلو حملنا قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٦)، على ذلك لم يحصل من هذا

(١) الآية (١٤) من سورة طه.

(٢) وقد نسب الرازي هذين الإيرادين للقاضي عبدالجبار، ينظر: مفاتيح الغيب ١٧/٢٢.

(٣) مفاتيح الغيب ١٧/٢٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) من الآية (١٤) من سورة طه.

(٦) من الآية (١٤) من سورة طه.

الخطاب العظيم، فائدة زائدة، أما لو حملناه على صلاة أخرى لحصلت الفائدة الزائدة»^(١).

وقال في الجواب عن الإيراد الثاني: « لا شك أن البيان أكثر فائدة من الجمل، فلو كان مذكوراً لكان أولى بالحكاية»^(٢).

وبعد هذا البيان، وما ذكره الرازي من الإيرادات والإجابة عنها، فإنه يترجح قوة الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾^(٣)، على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهذا الاستدلال مقارب في الجملة لأدلة من أجاز تأخير بيان الجمل، فالله قد يأمر بعبادة ثم يؤخر تبينها إلى وقت وجوبها وفي هذه الآية أمر الله نبيه موسى بالصلاة، ولم يبين كيفيتها، وهذا الأمر مقارب لقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾^(٤)، وقد جاء بيان مواقيت الصلاة بعد ذلك^(٥).

(١) مفاتيح الغيب ١٧/٢٢.

(٢) مفاتيح الغيب ١٧/٢٢.

(٣) الآية (١٤) من سورة طه .

(٤) من الآية (١٠٣) من سورة النساء .

(٥) ينظر: العدة ٧٢٧/٣، نهاية الوصول ١٩٠٩/٥ .

الدليل الثاني:

قول الله - تعالى - : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾^(١).

استدل الرازي - رحمه الله - بالآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، إلا أنه لم يبين وجه الاستدلال بها، فقال: «احتج من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بهذه الآية»^(٢).

قلت: أوجز الرازي - رحمه الله - في الاستدلال بالآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في المحصول، فقال بعد إيراده للآية: «و «ثم» في اللغة للتراخي، وهو المطلوب»^(٣).

وقال أبو يعلى مستدلاً بالآية: «فأمره أن يتبع قرآنه ويسمعه، وأخبره أنه يبينه فيما بعد؛ لأن «ثم» تقتضي مهلة، وفصلاً»^(٤).

وقد أبان الآمدي الاستدلال بشكل جلي، فقال: «وجه الاحتجاج به، أنه قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾^(٥)، معناه: أنزلناه، ويدل على ذلك قوله - تعالى - : ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٦)، أمر النبي ﷺ بالاتباع بفاء التعقيب، لقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾^(٧)، ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم

(١) الآيتان (١٨، ١٩) من سورة القيامة .

(٢) مفاتيح الغيب ١٩٩/٣٠ .

(٣) المحصول ١٨٩/٣ .

(٤) العدة ٧٢٦/٣ .

(٥) من الآية (١٨) من سورة القيامة .

(٦) من الآية (١٨) من سورة القيامة .

(٧) من الآية (١٨) من سورة القيامة .

معرفة به، وإنما يكون بعد الإنزال، وإذا كان المراد بقوله: ﴿قَرَأْنَاهُ﴾^(١)، الإنزال، فقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٢)، يدل على تأخير البيان عن وقت الإنزال؛ لأن: «ثم» للمهلة والتراخي»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٤)، على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، يكاد لا يغفله كل من تناول هذه المسألة من الأصوليين، وقد وافق الرازي على هذا الاستدلال من أهل الكتب العشرة: أبو يعلى^(٥)، والباجي^(٦)، وابن حزم^(٧)، والرازي في المحصول^(٨)، وابن قدامة^(٩)، والقرافي^(١٠)، والطوفي^(١١).

(١) من الآية (١٨) من سورة القيامة .

(٢) الآية (١٩) من سورة القيامة .

(٣) الإحكام ٣٠/٢، ٣١، وينظر: وجه الاحتجاج بالآية:

التقريب والإرشاد ٣/٣٩٩، المعتمد ١/٣٢٥، التبصرة ١/٢٠٨، إحكام الفصول ١/٣٠٩، الإحكام لابن حزم ١/٨٦، المحرر الوجيز ٥/٤٠٥، روضة الناظر ٢/٥٨٨، تفسير البيضاوي ٥/٤٢٢، البحر المحيط لأبي حيان ٨/٣٧٩، تفسير أبي السعود ٩/٦٧، روح المعاني ٢٩/١٤٢.

(٤) الآيتان (١٨، ١٩) من سورة القيامة .

(٥) العدة ٣/٧٢٦.

(٦) إحكام الفصول ١/٣٠٩.

(٧) الإحكام ١/٨٦.

(٨) المحصول ٣/١٨٩.

(٩) روضة الناظر ٢/٥٨٨ .

(١٠) شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٥.

(١١) الإشارات الإلهية ٣/٣٨٤.

فقال أبو يعلى مستدلاً بالآية: «فأمره أن يتبع قرآنه ويسمعه، وأخبره أنه يبينه فيما بعد؛ لأن «ثم» تقتضي مهلة وفصلاً»^(١)، وأيده في ذلك الباجي، فبعد أن أورد الآية، قال: «وتم للتراخي»^(٢) واستدل ابن حزم بالآية، على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، واكتفى في توجيه الاستدلال بقوله: «وتم توجب مهلة»^(٣).

وأما ابن قدامة فذكر الخلاف في المسألة، واستدل على الجواز بقوله: «لنا: الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة»^(٤)، ثم ذكر الآية، وقال الطوفي بعد ذكره للآية: «يحتج به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ لأن ثم للتراخي، وقد دلت على تأخير البيان عن وقت القراءة»^(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق عند ذكر أقوال العلماء في مسألة: تأخير البيان عن وقت الخطاب، أن من العلماء من اختار القول بجواز تأخير بيان المجهول دون غيره، وهذا اختيار الجصاص^(٦)، والسرخسي^(٧)، وبناء على اختيارهم في هذه المسألة فقد استدل كلاهما بالآية على جواز تأخير بيان المجهول فقط دون غيره.

فقال الجصاص بعد ذكره للآية: «فدل أن المراد بيان بعض القرآن، وذلك البعض، هو

(١) العدة ٧٢٦/٣.

(٢) إحكام الفصول ٣٠٩/١.

(٣) الإحكام ٨٦/١.

(٤) روضة الناظر ٥٨٨/٢.

(٥) الإشارات الإلهية ٣٨٤/٣.

(٦) أصول الجصاص ٢٥٩/١.

(٧) أصول السرخسي ٣١/٢، ٣٢.

المجمل الذي يحتاج إلى البيان»^(١).

ثم ضَعَف الاستدلال بالآية على جواز تأخير بيان الظاهر، وتأخير بيان العموم^(٢).
وكذلك استدل السرخسي بالآية على جواز تأخير بيان المجمل فقط دون غيره.

فقال بعد إيراده للآية: «بالاتفاق: ليس المراد جميع ما في القرآن، فإن البيان من القرآن – أيضاً – ... وإنما المراد بعض ما في القرآن: وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيراً له، ونحن نجوز تأخير البيان في مثله»^(٣)، ثم ضعف تأخير البيان في الصور الأخرى^(٤).

وأما الآمدي فقد كان اختياره موافقاً لرأي الجمهور في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب^(٥)، إلا أنه لم يرتض الاستدلال بالآية، وأورد عليها جملة من الاعتراضات^(٦)، وعقب عليها بقوله: «وهذا إشكال مشكل، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه، يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخط به بعض المخبطين»^(٧).

تقوية الاستدلال:

الاستدلال بقوله – تعالى –: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٨)،

(١) أصول الحصص ١/٢٦٤.

(٢) ينظر: أصول الحصص ١/٢٦٤، ٢٦٥.

(٣) ينظر: أصول السرخسي ٢/٣٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الإحكام ٢/٣٠.

(٦) ينظر: الإحكام ٢/٣١.

(٧) ينظر: الإحكام ٢/٣١. ومما يدل على عدم موافقة الآمدي على الاستدلال بالآية أنه بعد ذكره لهذا الدليل ومناقشته له عقب على ذلك بقوله: «والمختار في ذلك: أما من جهة النقل، فقوله – تعالى – ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، [الأنفال، ٤١]، ينظر: الإحكام ٢/٣٨ ويدل على تضعيفه لهذا الدليل – أيضاً – ما ذكره في كتابه: منتهى السؤل؛ حيث قال: «وقد احتج أصحابنا على ذلك بحجج أبطلناها في كتاب الإحكام»، ينظر: منتهى السؤل ص ١٥٩.

(٨) الآيات (١٨، ١٩) من سورة القيامة.

على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب موافق لاختيار الرازي في المسألة، إلا أن الرازي بعد استدلاله بالآية أورد عليه ثلاثة إیرادات ثم ناقشها، وإليك بيان هذه الإیرادات:

الإیراد الأول والثاني: نسبهما الرازي لأبي الحسين البصري، فقال: «وأجاب أبو الحسين عنه من وجهين:

الأول: أن ظاهر الآية يقتضي وجوب تأخير البيان عن وقت الخطاب، وأنتم لا تقولون به^(١).

الثاني: أن عندنا: الواجب أن يقرن باللفظ إشعاراً بأنه ليس المراد من اللفظ ما يقتضيه ظاهره، فأما البيان التفصيلي فيجوز تأخيره فتحمل الآية على تأخير البيان التفصيلي^(٢).

وأجاب الرازي عن هذين الإیرادين بما يلي:

قال الرازي: «الجواب عن الأول: أن اللفظ لا يقتضي وجوب تأخير البيان، بل يقتضي تأخير وجوب البيان.

وعندنا: الأمر كذلك؛ لأن وجوب البيان لا يتحقق إلا عند الحاجة.

وعن الثاني: أن كلمة: «ثم» دخلت مطلق البيان، فيتناول البيان: المحمل والمفصل^(٣).

كما ذكر الرازي إیراداً ثالثاً على الاستدلال بالآية^(٤)، وهو أن قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

بَيَانَهُ﴾^(٥)، أي: ثم نخبرك بأن علينا بيانه، ونظيره قوله - تعالى -: ﴿فَكُ رَقَبَةٌ﴾^(٦). إلى

(١) ينظر: المعتمد ١/٣٢٥.

(٢) مفاتيح الغيب ١٩٩/٣٠، وينظر: كلام أبي الحسين، ومناقشته للدليل: المعتمد ١/٣٢٥.

(٣) مفاتيح الغيب ١٩٩/٣٠، وينظر: المحصول ١٩٢/٣، وقد أوجز الرازي في الحصول في الإجابة عن المناقشتين. وينظر: الإبهاج ٢/٢١٨.

(٤) ونسب الرازي هذا الإیراد للفعال الشاشي، ينظر: المفاتيح ١٩٩/٣٠.

(٥) الآية (١٩) من سورة القيامة.

(٦) الآية (١٣) من سورة البلد.

قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١) ^(٢).

ثم وصف الرازي هذه المناقشة بالضعف، وعلل ذلك بأنه: «ترك للظاهر من غير دليل»^(٣).

وقد ذكر علماء الأصول جملة من الإيرادات الأخرى على الاستدلال بالدليل يحسن ذكرها لتقويم الاستدلال:

الإيراد الرابع: أنه لا يسلم «بأن كلمة: «ثم» للتراخي فقط، بل قد تجيء بمعنى: «الواو»، كقوله - تعالى - : ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾^(٤)، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٥)، ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾^(٦). وإذا ثبت أن: «ثم» تأتي بمعنى «الواو» فكذلك - هنا»^(٧).

وأجيب عنه: بأن كلمة «ثم» للتراخي، وهذا متواتر عند أهل اللغة، وما ذكر من الآيات، فالمراد بها: التأخير في الحكم^(٨).

الإيراد الخامس: أنه لا يسلم بأن المراد بالبيان - في هذه الآية - البيان الذي وقع الخلاف فيه، وهو: بيان المجمل، والعموم، بل المراد بالبيان: الإظهار، أي: إظهار القرآن

(١) من الآية (١٧) من سورة البلد .

(٢) مفاتيح الغيب ١٩٩/٣٠ .

(٣) مفاتيح الغيب ١٩٩/٣٠ .

(٤) من الآية (١٥٤) من سورة الأنعام.

(٥) من الآية (١٧) من سورة البلد .

(٦) من الآية (٤٦) من سورة يونس .

(٧) ينظر: المحصول ١٨٩/٣، الإحكام للآمدي ٣٢/٢، التحصيل ٤٢١/١ .

(٨) ينظر: المحصول ١٩١/٣، التحصيل ٤٢٢/١، نهاية الوصول ١٩٠٧/٥ .

بالتنزيل^(١)، ويجب حمل البيان على هذا المعنى لوجهين:

الأول: أن البيان في اللغة: الإظهار، ومنه يقال: «بان الكوكب الفلاني»، و: «بان سور المدينة»، إذا ظهر، ويقال: «بين فلان الأمر الفلاني»، إذا أظهره، وعند ذلك، فليس حمليه على ما ذكر من بيان المراد من الجمل، والعام، والمطلق، أولى مما ذكرناه^(٢).

الثاني: أن الضمير في قوله - تعالى - : ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٣)، عائد إلى جميع المذكور السابق، وهو جملة القرآن، لا إلى بعضه، ومعلوم أن جميع القرآن ليس مجملاً أو عاماً يحتاج إلى تبين أو تخصيص، ولذلك فيجب حمل البيان في الآية على معنى الإظهار، فالقرآن كله يحتاج إلى هذا النوع من البيان^(٤).

وأجيب عن هذا الإيراد: أن قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٥)، أمر للنبي ﷺ باتباع قرآنه، وإنما يكون مأموراً بذلك بعد نزوله عليه، فإنه - قبل ذلك - لا يكون عالماً به فكيف يمكنه اتباع قرآنه.

فثبت أن المراد من قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾^(٦)، هو: الإنزال، ثم إنه - تعالى - حكم بتأخير البيان عن ذلك، وذلك يقتضي تأخير البيان عن وقت الإنزال، وإذا كان كذلك: وجب أن لا يكون المراد من البيان، هو: الإنزال؛ لاستحالة كون الشيء سابقاً على نفسه^(٧). وبعد هذا البيان، وما ذكرته من المناقشات والإجابة عنها فإن الاستدلال بالآية على

(١) ينظر: المعتمد ١/٣٢٥، العدة ٣/٧٢٦، أصول السرخسي ٢/٣٤، بذل النظر ص ٣٠٠، الإحكام للآمدي

٣١/٢، نهاية الوصول ٥/١٨٩٨.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٣١، نهاية الوصول ٥/١٨٩٨، روح المعاني ٢٩/١٤٢.

(٣) الآية (١٩) من سورة القيامة.

(٤) ينظر: بذل النظر ص ٣٠٠.

(٥) الآية (١٨) من سورة القيامة.

(٦) من الآية (١٨) من سورة القيامة.

(٧) ينظر: المحصول ٣/١٩١، التحصيل ٢/٤٢٢.

جواز ورود المجمل منفكاً عن البيان متردد في نظري بين القوة والضعف، فإذا نظرنا إلى ما قاله المستدلون من أن حرف «ثم» يفيد التراخي وجدناه حقاً؛ ولكن تأتي أيضاً بمعنى «الواو» كما تقدم، فتكون للابتداء أحياناً فلا تفيد التراخي، فيحتمل أن تكون «ثم» في الآية من هذا القبيل، حيث إنه لا يظهر معنى لعطف الجملة الخبرية على الجملة الإنشائية^(١).

ثم إن البيان في الآية يحتمل أنه لبيان المجمل لكن البيان يأتي أيضاً بمعنى الإظهار، فالبيان هو الإظهار في اللغة، ومنه يقال: «بان لنا الكوكب الفلاني، وبان لنا سور المدينة» إذا ظهر، فليس حمله على ما ذكره من بيان المراد من المجمل، والعام، والمطلق أولى.

كما أن أمر النبي ﷺ بالاتباع بقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٢). غير خاص ببعض القرآن دون البعض إجماعاً، ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض، ولأنه لو حمل ذلك على البعض دون البعض، مع كونه غير معين في اللفظ، كان مجملاً وتكليفاً له بما ليس معلوماً له، وهو خلاف الأصل.

فإذا ثبت أن المراد من قوله قرأناه إنما هو جميع القرآن فالظاهر أن يكون الضمير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٣) عائد إلى جميع ما ذكر. وهو جملة القرآن، لا إلى بعضه، لعدم الأولوية، وإنما يمكن ذلك بحمل البيان على معنى الإظهار، فإنه ليس كل القرآن مجملاً، ولا ظاهراً في معنى وقد استعمل في غيره^(٤).

ولهذا يتبين لي أن هذا الدليل ليس قوياً كما استدل به المؤلف وقد وصف الآمدي الاعتراضات بعد ذكره لها بقوله: «وهذا إشكال مشكل، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخبط به بعض المخبطين»^(٥).

(١) ينظر: استدلالات الأصوليين ص ١٢٥.

(٢) الآية (١٨) من سورة القيامة.

(٣) الآية (١٩) من سورة القيامة.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ٣١/٢، نهاية الوصول ١٨٩٨/٥.

(٥) الإحكام ٣١/٢.

الدليل الثالث:

قول الله - تعالى - : ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج من جوز تأخير بيان المحمل بهذه الآية؛ وذلك لأنه - تعالى - أمر بالصلاة مع أنه ما بين كيفية هذه الصلاة»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

انفرد الرازي - رحمه الله - بهذا الاستدلال بالآية . فلم أجد من استدل بها من أهل الكتب العشرة على جواز تأخير بيان المحمل .

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴾^(٣)، على جواز تأخير بيان المحمل، وقد أورد الرازي بعد استدلاله بالآية مناقشة على هذا الاستدلال، فقال: «أجاب أبو مسلم، وقال: أراد به الصلاة المفروضة، أعني: الخمس، وإنما لم يذكر الكيفية، لأن الكيفية كانت معلومة من قبل»^(٤).

قلت: يؤيد هذا ما ذكره أهل التفسير من أن هذه الآية نزلت يوم الحديبية في السنة الثامنة^(٥)، بعد أن تقرر وجوب الصلاة وعلم كفيته .

(١) الآية (٢) من سورة الكوثر .

(٢) مفاتيح الغيب ١٢٢/٣٢ .

(٣) الآية (٢) من سورة الكوثر .

(٤) مفاتيح الغيب ١٢٢/٣٢ .

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/٣٢٨، المحرر الوجيز ٥/٥٢٩، تفسير العز بن عبدالسلام ٣/٤٩٦، الجامع لأحكام

القرآن ٢٠/٢١٦، البحر المحيط، لأبي حيان ٨/٥٢٠، تفسير القرآن العظيم ٤/٥٥٧ .

قال ابن عطية: «نزلت هذه الآية يوم الحديبية، وقت صلح قريش.. وعلى هذا تكون الآية من المدني»^(١).

ويمكن أن يجاب عن هذا الإيراد: بأن بعض المفسرين ذكر أن السورة مكية، وقد نزلت قبل فرض الصلاة^(٢).

وهذا القول هو اختيار جمهور المفسرين^(٣)

وبناء على هذا فإنه يتبين قوة الاستدلال بالآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فالله أمر بالصلاة في سورة مكية، ولم يأت بيان ذلك إلا في المدينة.

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٥/٥٢٩، ٥٣٠.

(٢) وهذا القول هو اختيار جمهور المفسرين، ينظر: تفسير مقاتل ٣/٥٢٨، تفسير الطبري ٣٠/٣٢٩، بحر العلوم ٣/٦٠١، الكشف والبيان ١٠/٣٠٧، تفسير السمعاني ٦/٢٩٠، تفسير البغوي ٤/٥٣٤، تفسير الكشاف ٤/٨١١، تفسير العز بن عبد السلام ٣/٤٩٦، تفسير البيضاوي ٥/٥٣٦، تفسير النسفي ٤/٣٦٠، البحر المحيط ٨/٥٢٠، تنوير المقباس ١/٥٢٠، الدر المنثور ٨/٦٤٧، تفسير أبي السعود ٩/٢٠٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٨/٥٢٠، وقال أبو حيان: «هذه السورة مكية في المشهور، وقول الجمهور»، وينظر: روح المعاني ٣٠/٢٤٣، وقال الألوسي: «في أخبار سبب النزول ما يقتضي كلاً من القولين.. وذكر الخفاجي أن لبعضهم تأليفاً صحح فيه أنها نزلت مرتين، وحينئذٍ فلا إشكال».

المبحث الثالث: الأمر

وفيه: تمهيد، وثلاثة مطالب:

التمهيد: تعريف الأمر.

المطلب الأول: إرادة الأمر المأمور به.

المطلب الثاني: مقتضى الأمر المطلق الوجوب.

المطلب الثالث: الأمر لا يقتضي الفورية.

التمهيد:

تعريف الأمر

الأمر في اللغة يطلق على عدة معانٍ منها:

١ - ضد النهي، ومنه قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾^(١). حيث أطلق سبحانه الأمر في مقابل النهي.

وإذا كان النهي طلب الكف، فإن الأمر طلب الفعل^(٢).

٢ - واحد الأمور، يقال: هذا أمر رضيته، وأمر لا أرضاه^(٣).

٣ - الحادثة، ومنه قوله - تعالى - : ﴿ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾^(٤).

وقوله - تعالى - : ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾^(٥) ^(٦).

والذي يهمننا من هذه المعاني هو المعنى الأول، فالأمر في اللغة، طلب الفعل، وهو ضد النهي.

وأما في الاصطلاح فقد تباينت عبارات الأصوليين في تعريف الأمر، ولعل أقرب

التعريفات في نظري، أن يقال:

(١) من الآية (٩٠) من سورة النحل .

(٢) ينظر: معجم مقاييس ص ٧٣، القاموس المحيط ص ٣٤٤ .

(٣) معجم مقاييس اللغة ص ٧٣ .

(٤) من الآية (٥٣) من سورة الشورى .

(٥) من الآية (١٢) من سورة فصلت .

(٦) ينظر: لسان العرب ٢٧/٤ .

الأمر: طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء .

وهذا التعريف حكم عليه الفخر الرازي بالصحة حيث قال: «الصحيح أن يقال: الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»^(١) .

واختار هذا التعريف ابن قدامة - رحمه الله - ^(٢) .

فقولنا: «استدعاء الفعل»: الاستدعاء هو الطلب، وهو جنس؛ لأنه يتناول الأمر، والشفاعة، والالتماس؛ لأن طلب الفعل إما أن يكون من الأدنى، وهو سؤال، أو من المساوي، وهو شفاعة والتماس، أو من الأعلى، وهو الأمر، ويدخل فيه، أي: في الاستدعاء النهي؛ لأنه استدعاء الترك، فبقوله: «استدعاء الفعل» . خرج النهي^(٣) .

«بالقول»: يخرج استدعاء الفعل بالإشارة، فالإشارة لا تسمى قولاً. والاستدعاء بغير القول الصريح هو أمر مجازي لا حقيقي، لأن الطلب من لوازم الأمر الحقيقي، والصيغة من لوازم الطلب، بناءً على أن الكلام حقيقة في العبارات اللسانية، لا في المعاني النفسانية.

«على وجه الاستعلاء»: أي يكون الأمر مكيفاً بكيفية الاستعلاء، والترفع على الأمور، كالسيد مع عبده، والسلطان مع رعيته^(٤) .

وهذا القيد في التعريف يخرج شيئين:

الأول: الأمر الصادر من الأمر إلى من يساويه في الرتبة، فهذا لا يسمى أمراً حقيقياً، وإنما يسمى التماساً أو شفاعة.

الثاني: الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى، فهذا - أيضاً - لا يسمى أمراً على

(١) المحصول ١٧/٢، وينظر: الإحكام للآمدي ٣٦٥/١ .

(٢) ينظر: روضة الناظر ٥٩٤/٢، شرح مختصر الروضة ٣٤٩/٢ .

(٣) ينظر: المراجع السابقة .

(٤) ينظر: شرح المختصر ٣٤٩/٢ .

الحقيقة وإنما يسمى دعاء^(١).

وإذا نظرنا إلى المعنى الاصطلاحي، وإلى المعنى اللغوي، للأمر، وجدنا بينهما ترابطاً وثيقاً، فإن طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، مضاف في حقيقته ومعناه للنهي، إذ هو طلب الترك لا طلب الفعل.

(١) ينظر: شرح المختصر ٣٤٩/٢ .

المطلب الأول: إرادة الأمر بالمأمور به

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف الأصوليون في أنه هل يشترط للأمر بإرادة الأمر امتثال المأمور للمأمور به. على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط في كون الأمر أمراً: إرادة الأمر وهذا القول هو قول جمهور العلماء، فاختاره: أبو يعلى^(١)، والجويني^(٢)، وابن برهان^(٣)، والرازي^(٤)، وابن قدامة^(٥)، وغيرهم من العلماء.

القول الثاني: أنه تشترط الإرادة في الأمر .
وهذا مذهب جمهور المعتزلة^(٦).

(١) العدة ٢١٤/١.

(٢) البرهان ١٥١/١ .

(٣) الوصول إلى الأصول ١٣١/١ .

(٤) المحصول ١٩/٢ .

(٥) روضة الناظر ٦٠١/٢، ونسب ابن قدامة هذا القول للأكثرين .

(٦) ينظر نسبه القول: التقريب والإرشاد ١١/٢، المعتمد ٥٢/١، العدة ٢١٤/١، المحصول ١٩/٢، روضة الناظر

٦٠١/٢، التحصيل ٢٦٨/١، نهاية السؤل ٣٨٥/١، شرح تنقيح الفصول ص١٣٨، شرح مختصر الروضة

٣٥٩/٢، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٠٩.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم في أنه لا يشترط في الأمر إرادة الأمر المأمور به:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يختار القول بأن لا يشترط في الأمر إرادة الأمر المأمور به، فالله قد يأمر بما لا يريد وقوعه، وقد استدلال الرازي في «مفاتيح الغيب» بدليل واحد لاختياره هذا، وجاء الاستدلال بقول الله - تعالى - : ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الله - تعالى - قد يأمر بما لا يريد وقوعه، والدليل عليه: أنه أمر بالذبح وما أراد وقوعه أما أنه أمر بالذبح فلما تقدم في المسألة الأولى . وأما أنه ما أراد وقوعه فلأن عندنا أن كل ما أراد الله وقوعه فإنه يقع، وحيث لم يقع هذا الذبح علمنا أنه - تعالى - ما أراد وقوعه»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ... ﴾^(٣). على أن لا يشترط في الأمر إرادة الأمر المأمور به، والاستدلال بالآية لم ينفرد به الرازي فقد وافقه على الاستدلال من أهل الكتب العشرة: أبو يعلى، حيث قال بعد إيراد الآية: «اللهم - تعالى - أمر إبراهيم بذبح ولده، ولم يرد منه الذبح؛ لأنه لو أراد منه الذبح لم يجوز أنه يمنعه منه عند المخالف»^(٤).

(١) الآيات (١٠٢، ١٠٥) من سورة الصافات.

(٢) مفاتيح الغيب ١٣٦/٢٦، وينظر أوجه الاستدلال بالآية: الواضح لابن عقيل ٤٦١/٢.

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٤) العدة ٢١٦/١، وينظر: التحبير ٢١٨٢/٥.

كما وافق على الاستدلال بالآية: ابن قدامة، فقال محتجاً لاختياره في المسألة: «لنا أن الله أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده، ولم يرده منه، ... إذ لو أراد لوقع؛ فإن الله - تعالى - فعال لما يريد»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد مخالفاً للرازي في استدلاله بقوله - تعالى -: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾^(٢)، على أن الله قد يأمر بما لا يريد وقوعه عند من التزمت المقارنة بأقوالهم من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى -: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾^(٣)، على أن الأمر لا يستلزم الإرادة، وقد أورد على هذا الاستدلال بعض الإيرادات يحسن ذكرها لتقويم وجه الاستدلال بالآية:

الإيراد الأول: أنه ليس في الآية صيغة أمر، فإبراهيم قال: إني أرى، ولم يقل: أمرت، والذبيح قال: افعل ما تؤمر، ولم يقل: ما أمرت، وتؤمر: بلفظ الاستقبال^(٤).

وأجيب عنه: بأن قوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾^(٥)، إنما ذكر بلفظ المستقبل؛ لأن الفعل مستقبل الأمر، ولو لم يكن قد قُدِّم على ذكر الذبح الأمر بالذبح، لما

(١) ينظر: روضة الناظر ٦٠١/٢ .

(٢) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات .

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات .

(٤) ينظر: الواضح، لابن عقيل ٤٦٣/٢ .

(٥) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات .

قال الذبيح: ﴿ اَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾^(١)، فإن رؤية الفعل لا تعطي الأمر^(٢).

وأما قول الذبيح: ما تؤمر، وهو بلفظ الاستقبال .

فيقال: بأن المضارع في القصة أريد به الحال لا المستقبل؛ لأنه لما رأى رؤياه في الليل أصبح وهو يتذكرها، ويتخيلها في الحال، فلذلك عبر عن الماضي بلفظ الحال، وكذا قول الذبيح: ﴿ اَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾^(٣)، أي: ما أنت مأمور به في الحال؛ لأنه مأمور في الحال بما كان أمر به في الماضي استصحاباً لحاله^(٤).

الإيراد الثاني: أنه إبراهيم - عليه السلام - لم يؤمر بالذبح، وإنما أمر بمقدمات الذبح، من أخذ المذبة، والتل للجبين، فكان ذلك بلاءً مبيناً، حيث شهدت الأمارات المأمور بها بأنه سيكون الأمر بالذبح بعد الأمر بالمقدمات^(٥).

وأجيب عنه: بأن هذا خلاف نص القرآن، لما يلي:

١ - لأن الله - تعالى - أخبر عنه بقوله: ﴿ يَا أَبَتِ اَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾^(٦)، فدل على أنه كان مأموراً بذبجه^(٧).

٢ - أن الله - تعالى - قال: ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾^(٨)، ولا يصح الفداء بالذبح، إلا أن

(١) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٢) ينظر: الواضح ٤٦٣/٢ .

(٣) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٤) ينظر: الواضح ٤٦٣/٢، الإشارات الإلهية ١٦٩/٣ .

(٥) ينظر: العدة ٢١٦/١، الواضح ٤٦٢/٢ .

(٦) من الآية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٧) ينظر: العدة ٢١٧/١ .

(٨) الآية (١٠٧) من سورة الصافات.

يكون مأموراً بذبح الابن^(١) .

٣ - لأنه لو كان مأموراً بمقدمات الذبح، لكان إبراهيم - عليه السلام - قد فعل ما أمر به، فلا يكون للفداء معنى^(٢) .

٤ - أنه ليس في مقدمات الذبح بلاء ميين، فدل على أن المأمور به هو: الذبح^(٣) .

الإيراد الثالث: أنه لو سلم أن إبراهيم كان مأموراً بالذبح، وامثل ذلك ولكنه كلما قطع جزءاً من العنق التحم واندمل، فلم يمت بالذبح^(٤) .

وأجيب عنه: بأن الأمر لو كان كذلك لم يصح الفداء بالذبح، لأنه إذا فعل المأمور به لم يكن له فداء^(٥) .

ولأن الآية تضمنت مدح إبراهيم في تصميمه وعزمه، وإسماعيل في تسليمه، وصبره، وحقيقة الذبح تتضمن بيان الإعجاز، والقدرة فكيف تكتم مثل هذه الفضائل العظيمة، والمعجزات الباهرة، ويذكر التل للجبين وهو لا ينسب إلى حقيقة الذبح^(٦) .

وبعد هذا البيان، وذكر المناقشات فإنه يترجح لدي قوه بالاستدلال بالآية على أنه لا يشترط في الأمر إرادة الأمر المأمور به.

مع التنبيه إلى أن منشأ الخلاف في هذه المسألة هو الإجمال في لفظ الإرادة:

فيراد بالإرادة:

١ - الإرادة الكونية الشاملة لجميع المخلوقات والحوادث .

(١) ينظر: العدة ٢١٧/١ .

(٢) ينظر: العدة ٢١٧/١ .

(٣) ينظر: العدة ٢١٧/١ ، وينظر: الواضح ٤٦٤/٢ .

(٤) ينظر: العدة ٢١٦/١ ، الواضح ٤٦٢/٢ .

(٥) العدة ٢١٧/١ .

(٦) الواضح ٤٦٥/٢ .

٢ - الإرادة الشرعية الدينية^(١).

والإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالأولى هي: الإرادة الدينية، والثانية هي المشيئة وهي الإرادة الكونية^(٢).

والكفر والفسوق والعصيان ليست مرادة لله - عز وجل - بالاعتبار الأول وهو الإرادة الدينية^(٣).

وأما موافقة النوع الثاني: وهي الإرادة الكونية فلا يكون به الإنسان مطيعاً، فالله سبحانه ييغض الكفر والفسوق، ولا يجبه ولا يرضاه وبهذا التفصيل يتبين محل الاشتباه، فالمعتزلة يقولون: الله سبحانه لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فلا يريد، ويتأولون الآيات المثبتة لإرادة هذه الحوادث، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾^(٤). وقوله: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾^(٥).

وأما أهل السنة فيفرقون بين الإرادتين ويقولون: إن الله إذا أمر العبد بشيء أراد منه إرادة شرعية دينية وإن لم يرده إرادة قدرية كونية، فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً خطأ، ونفيها عن الأمر مطلقاً خطأ^(٦).

فأهل السنة والجماعة توسطوا في المسألة فقالوا: إن الله إذا أمر العبد بشيء فقد أراد منه إرادة شرعية دينية وإن لم يرده منه إرادة قدرية كونية، فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣١/٨ .

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣١/٨ .

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣١/٨ .

(٤) من الآية (١٢٥) من سورة الأنعام .

(٥) من الآية (٣٤) من سورة هود .

(٦) ينظر: مجموع الفتاوى ١٣١/٨، مذكرة الشنقيطي ص ١٨٨، المسائل المشتركة ص ١٢٣، ١٢٤، مباحث الأمر

التي انتقدها شيخ الإسلام ص ١٨ .

خطأ ونفيها عن الأمر مطلقاً خطأ، والصواب التفصيل .

فالأمر ليس مستلزماً لمشيئته أن يخلق الرب الأمر الفعل المأمور به ولا إرادة أن يفعله، بل قد يأمر بما لا يخلقه، وذلك مستلزم لمحبة الرب ورضاه من العبد أن يفعله، بمعنى أنه إذا فعل ذلك أحبه ورضيه وهو يريد منه إرادة الأمر من المأمور بما أمر به لمصلحة، وإن لم يرد أن يخلقه وأن يعينه عليه لما له في ترك ذلك من الحكمة، فإن له حكمة بالغة فيما خلقه وفيما لم يخلقه^(١) .

وبهذا التفصيل يتبين لنا تحرير الأدلة في هذا الموضوع فالله قد أمر إبراهيم بذبح ابنه وهو يعلم أنه لا يقع لحكمة بالغة فالله أمر بالذبح وأراده من إبراهيم إرادة شرعية دينية ولكن ذلك لم يقع بإرادته القدرية الكونية .

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٤٧٧/٨ .

المطلب الثاني:

مقتضى الأمر المطلق الوجوب

أولاً: التعريف بالمسألة وتحرير محل النزاع:

صيغة الأمر تستعمل لمعان متعددة عند الأصوليين، وقد ذكر الرازي - رحمه الله - أن صيغة «أفعل» مستعملة في خمسة عشر وجهاً^(١):

وإذا كانت صيغة الأمر: (افعل)، تستعمل في كل هذه المعاني، فهل هذه المعاني كلها حقيقة في جميعها، أو أنها وضعت في الأصل لمعنى واحد فتكون حقيقة فيه مجازاً فيما سواه .

تحرير محل النزاع:

ذكر الإمام الرازي - رحمه الله - أن الأصوليين اتفقوا على أن صيغة الأمر المجردة عن القرائن ليست حقيقة في كل المعاني التي ذكرت لها.

فقال - رحمه الله -: «اتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه؛ لأن خصوصية «التسخير»، و«التعجيز»، و«التسوية»، غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة بل إنما تفهم من تلك القرائن .

إنما الذي وقع الخلاف فيه أمور خمسة: «الوجوب» و«الندب»، و«الإباحة»، و«التنزيه»، و«التحريم»^(٢).

وتابعه الآمدي على ذلك بأن ذكر: أن الخلاف حاصل في الطلب، والتهديد، والإباحة^(٣).

(١) ينظر: المحصول ٣٩/٢، ٤٠ .

(٢) المحصول ٤١/٢، وينظر: الإحكام للآمدي ٣٦٧/١، نهاية السؤل ٣٨٨/١ .

(٣) الإحكام ٣٦٨/١ .

ومما ينبغي الإشارة إليه - أيضاً - في محل النزاع في المسألة، أن الخلاف في الأمر المجرد عن قرينة، إذ أن الأمر إما أن يكون مقترناً، أو مجرداً، فإن كان مقترناً بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، حمل على ما دلت عليه القرينة، وإذا لم يكن ثمة قرينة فهذا محل الخلاف في المسألة^(١).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن صيغة الأمر حقيقة في الإيجاب فقط، مجاز في البواقي، وهذا قول جمهور العلماء^(٢)، وهو ما اختاره الرازي - رحمه الله -^(٣).

والقائلون بأن الأمر للوجوب، اختلفوا في مصدر دلالاته على أقوال:

الأول: أن دلالة الصيغة على الوجوب لغوية^(٤).

الثاني: أن دلالة الصيغة على الوجوب شرعية^(٥).

الثالث: أن دلالة الصيغة على الوجوب عقلية^(٦).

القول الثاني: أن صيغة الأمر حقيقة في الندب مجاز في غيره، وهو قول أكثر المعتزلة^(٧)،

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٣٦٥/٢.

(٢) ينظر: أصول الحصص ٨٣/١، المعتمد ٥٠/١، العدة ٢٢٤/١، المحصول ٤٤/٢، روضة الناظر ٦٠٤/٢، الإحكام للآمدي ٣٦٩/١، التحصيل من المحصول ٢٧٤/١، شرح تنقيح الفصول ص ١٢٧، نهاية الوصول ٨٥٤/٣.

(٣) ينظر: المحصول ٤٤/٢.

(٤) ينظر: اللمع ١٣/١، البحر المحيط ٣٦٧/٢.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) ينظر: المراجع السابقة في هامش رقم (٤).

(٧) ينظر: المعتمد ٥٠/١، التقريب والإرشاد ٢٦/٢، المستصفى ٧٢/٢، الإحكام للآمدي ٣٦٩/١، نهاية الوصول ٨٥٤/٣.

وحُكي عن الشافعي (١) .

القول الثالث : إن صيغة الأمر حقيقة في كل من الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي، وهو مذهب بعض الشيعة (٢) .

القول الرابع: إن صيغة الأمر حقيقة في كل من الوجوب والندب بالاشتراك المعنوي . وهذا مذهب جماعة من العلماء (٣) .

القول الخامس: التوقف في هذه الأقسام الأربعة، فلا يقال إنها حقيقة في الوجوب، أو حقيقة في الندب، أو مشترك لفظي أو معنوي فيهما.

وقد نسب هذا القول إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري (٤)، وبه قال البلاقلاني (٥) والجويني (٦) والغزالي (٧) والآمدي (٨) .

(١) ينظر: الإبهاج ٢/٢٢، البحر المحيط ٢/٣٦٧؛ وقد صَّحح الجويني أن الشافعي يختار القول بأن: الأمر المطلق يقتضي الوجوب ينظر: الإبهاج ٢/٢٢، البرهان ١/١٥٩ .

(٢) ينظر: المستصفي ٢/٦٨، المنحول ص ١٧١، المحصول ٢/٤٥، المعالم مع شرحه ١/٢٤١، الإحكام للآمدي ١/٣٦٩، نهاية الوصول ٣/٨٥٥ .

(٣) ينظر: نهاية الوصول ٣/٨٥٦، البحر المحيط ٢/٣٦٨، شرح الكوكب المنير ١/٤٢ .

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد ٢/٢٧، البرهان ١/١٥٩، المستصفي ٢/٧٠. الإحكام للآمدي ١/٣٦٩، نهاية الوصول ٣/٨٥٦ .

(٥) ينظر: التقريب والإرشاد ٢/٢٧ .

(٦) ينظر: البرهان ١/١٥٩ .

(٧) ينظر: المستصفي ٢/٧٠ .

(٨) ينظر: الإحكام ١/٣٦٩ .

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة، أن الرازي يختار القول بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، وقد استدل - رحمه الله - لقوله هذا بستة أدلة في كتابه: «مفاتيح الغيب» وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قول الله - تعالى - ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(١).

قال الرازي: «يدل على أن ظاهر الأمر يفيد الوجوب؛ لأن تارك المأمور به عاصٍ بدلالة هذه الآية، والعاصي يستحق العقاب، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٢)، وهذا يدل على أن ظاهر الأمر يفيد الوجوب»^(٣).

قلت: يلاحظ هنا أن الاستدلال بالآية على أن الأمر المطلق يفيد الوجوب، لا يتم إلا بإضافة الآية الثانية، فهو استدلال مركب من آيتين، فتارك المأمور به عاصٍ، وكل عاصٍ يستحق العقاب، فتارك المأمور به يستحق العقاب^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى -: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(٥)، مضافاً إليها قوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٦)، على أن الأمر المطلق يقتضي

(١) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(٢) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

(٣) مفاتيح الغيب ١٣٠/٢١ .

(٤) ينظر: المحصول ٥٨/٢، المعالم مع شرحه ٢٥٠/١، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة ص ٥٦ .

(٥) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(٦) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

الوجوب.

وقد وافق على الاستدلال بالآية: الرازي نفسه في المحصول^(١).

إلا أنه استدل بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾^(٢)، على أن كل عاصٍ يستحق العقاب .

فقال - رحمه الله - : «تارك المأمور به عاصٍ، وكل عاصٍ يستحق العقاب . فتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول: قوله - تعالى - : ﴿ وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾^(٣) .

بيان الثاني: قوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾^(٤)(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الآمدي اختار التوقف في دلالة الأمر المطلق^(٦)، ولذلك فقد أورد الآمدي قوله - تعالى - ﴿ وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾^(٧)، في سياق ذكر أدلة من قال: بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، ووجه استدلالهم بالآية: بأن الله

(١) المحصول ٥٨/٢ .

(٢) من الآية (١٤) من سورة النساء .

(٣) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(٤) من الآية (١٤) من سورة النساء .

(٥) المحصول ٥٨/٢ .

(٦) الإحكام ٣٦٩/١ .

(٧) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

وصف مخالف الأمر بالعصيان، وهو اسم ذم، وذلك لا يكون في غير الوجوب^(١).
 ثم ناقش مثل هذا الاستدلال بأن الأوامر تنقسم إلى: أمر مهدد عليه، وغير مهدد عليه،
 فيجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه، دون غيره^(٢).
 ثم قال: «وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمرٍ هدد على مخالفتها، وحذر منها،
 ووصف مخالفتها بكونه عاصياً»^(٣).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بالآيتين الكريمتين على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب
 . ويستحسن ذكر بعض ما أورد على هذا الاستدلال لأتمكن من تقويمه.
 فمن هذه الإيرادات ما يلي:

الإيراد الأول: أنه لا يسلم بأن تارك المأمور به عاصٍ^(٤)، وبيان هذا من وجهين:
الأول: قوله - تعالى -: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٥)، فلو
 كان العصيان عبارة: عن ترك المأمور به - لكان معنى قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا
 أَمَرَهُمْ﴾^(٦) أنهم يفعلون ما يؤمرون به.

(١) ينظر: الإحكام ٣٧١/١ .

(٢) ينظر: الإحكام ٣٧١/١ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) ينظر: المحصول ٥٨/٢، شرح المعالم ٢٥٠/١ .

(٥) من الآية (٦) من سورة التحريم .

(٦) من الآية (٦) من سورة التحريم .

فكان قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(١)، تكراراً^(٢).

الثاني: أن الإجماع قائم على أن الأمر قد يكون للإيجاب، وقد يكون للاستحباب^(٣)، وتارك المنذوب غير عاص، وبهذا يعلم أن المعصية ليست عبارة عن ترك المأمور به^(٤).

وأجيب عن الوجه الأول: بأنه لا يسلم بأن في الآية تكراراً، فمعنى الآية: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾^(٥)، به في الماضي،: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٦)، به في المستقبل^(٧).

وأجيب عن الوجه الثاني: بعدم التسليم بأن المستحب مأمور به حقيقة، بل مجازاً^(٨)؛ لأن الاستحباب لازم للوجوب، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز^(٩).

الإيراد الثاني: أن قوله - تعالى -: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(١٠)، حكاية حال،

فيكفي في تحقيقها تنزيلها على صورة واحدة، فلعل ذلك الأمر كان أمر إيجاب: فلا جرم كان تركه معصية^(١١).

(١) من الآية (٦) من سورة التحريم .

(٢) ينظر : المحصول ٥٨/٢ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) ينظر : المحصول ٥٨/٢ . وينظر: بذل النظر ص ٦٣، الإحكام للآمدي ٣٧٣/١.

(٥) من الآية (٦) من سورة التحريم .

(٦) من الآية السابقة .

(٧) المحصول ٥٨/٢، ٥٩ . وينظر: نهاية السؤل ٤٠٨/١ .

(٨) ينظر: المحصول ٥٨/٢، ٥٩، ٦٠ .

(٩) المرجع السابق ٦٠/٢ .

(١٠) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(١١) المحصول ٥٩/٢ .

وأجيب عنه: بأن الله - تعالى - رتب اسم المعصية على مخالفة الأمر - فيكون المقتضي لاستحقاق هذا الاسم هذا المعنى: فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه^(١).

الإيراد الثالث: أنه لا يسلم بعموم قوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٢)، فالآية خاصة بالكفار، لقريظة الخلود، والتأييد^(٣).

وأجيب عنه: بأنه لا يسلم بأن الآية خاصة بالكفار، والخلود هو: المكث الطويل، لا الدائم^(٤).

وبعد البيان السابق يمكن القول بأن:

الاستدلال بالآية مع الآيات الأخرى الدالة على أن العاصي يستحق العقاب استدلال قوي مع كونه مركباً، مع أن الاستدلال بالآية لوحدها للدلالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب قوي أيضاً، هو استدلال غير مركب، غير أن الرازي استدلل بمجموع الآيتين «والاستدلال قوي على الرغم من خفائه لتزكيه من أكثر من آية»^(٥).

(١) المحصول ٥٩/٢، ٦٠.

(٢) من الآية (٢٣) من سورة الجن.

(٣) ينظر: المحصول ٥٩ / ٢، شرح المعالم ٢٥٠/١، كما ينظر في حمل الآية على الكفار: تفسير مقاتل ٤٠٨/٣، تفسير الطبري ١٢١/٢٩، بحر العلوم ٤٨٤/٣، الجامع لأحكام القرآن ٢٧/١٩، التسهيل ١٥٥/٤، وقال ابن جزى الآية في الكفار لأنها كانت مكية، وبدلالة السياق.

(٤) ينظر: المحصول ٦٠/٢، الجامع لأحكام القرآن ٢٧/١٩، نهاية السؤل ٤٠٨/١.

(٥) استدلال الأصوليين ص ٥٧.

الدليل الثاني:

قول الله - تعالى - : ﴿ أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾^(١).

قال الرازي: «هذا يدل على أن تارك المأمور به عاصٍ، والعاصي مستحق للعقاب، لقوله: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ﴾^(٢)، فمجموع الآيتين يدل على أن الأمر للوجوب»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدلال الرازي بالآية موافق لاستدلاله في المسألة السابقة، فهو مركب من آيتين، الآية الأولى تدل على أن تارك المأمور به عاصٍ، والآية الثانية تدل على أن العاصي يستحق العقاب، فمجموع الآيتين يدل على أن الأمر للوجوب، فهو استدلال شرعي مركب من آيتين .

ومن استدلال بالآية على هذا النحو: الرازي في المحصول^(٤)، فقال: «تارك المأمور به عاصٍ، وكل عاصٍ يستحق العقاب: فتارك المأمور به يستحق العقاب؛ ولا معنى للوجوب إلا ذلك. بيان الأول: قوله - تعالى - : ﴿ أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾^(٥).. بيان الثاني: قوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾^(٦) ... »^(٧).

(١) الآية (٩٣) من سورة طه .

(٢) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

(٣) مفاتيح الغيب ٩٤/٢٢ . وينظر: المعالم مع شرحه ٢٥٠/١ .

(٤) المحصول ٥٨/٢ .

(٥) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٦) من الآية (١٤) من سورة النساء .

(٧) المحصول ٥٨/٢ .

كما استدل بالآية: ابن قدامة^(١)، إلا أنه استدل بأن المعصية توجب العقوبة، بقوله -
تعالى - ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^{(٢)(٣)}.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا أن الرازي استدل بالآية على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب من ناحية
الشرع .

إلا أن بعض العلماء استدل بالآية من ناحية اللغة، ومن هؤلاء: الجصاص^(٤)،
والسرخسي^(٥)، وأبو يعلى^(٦).

وهؤلاء قالوا إن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً، وبه جاء الكتاب كقوله -تعالى -
: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٧).

فقال الجصاص: «فسمى تارك الأمر عاصياً، وسمة العصيان لا تلحق إلا تارك
الواجبات، فدل على أن لفظ الأمر مختص بالإيجاب»^(٨).

وقال السرخسي: «والدليل عليه أن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً وبه ورد الكتاب،

(١) روضة الناظر ٦٠٩/٢ .

(٢) من الآية (٣٦) من سورة الأحزاب .

(٣) روضة الناظر ٦٠٩/٢ .

(٤) الفصول في الأصول ٢٨٢/١ .

(٥) أصول السرخسي ٣٣/١ .

(٦) العدة ٢٣٢/١ .

(٧) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٨) الفصول في الأصول ٢٨٢/١ .

قال الله - تعالى - : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ ^(١) « ^(٢) .

وقال أبو يعلى: «ويدل عليه قوله - تعالى - : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ ^(٣) ، فدل على أن مخالفة الأمر معصية، ولم يقل: أعصيت ما دل على وجوب الأمر؟ بل علق المعصية بمخالفة الأمر، وليس له صيغة غير لفظة افعل» ^(٤) .

وأما الطوفي فقد استدل بالآية على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بعقاب موسى لأخيه هارون ^(٥) .

فقال - رحمه الله - : «وفيه أن الأمر على الوجوب، لعقاب موسى لهارون، بالأخذ بلحيته ورأسه على مخالفة أمره» ^(٦) .

وأما الآمدي فقد أورد الآية، وناقش الاستدلال بها، وقد تقدم بيان موقفه في الاستدلال السابق ^(٧) .

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ ^(٨) ، مطابق للاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾ ^(٩) ، وقد سبق ذكر المناقشات فأكتفي بها ذكرته في الاستدلال السابق .

(١) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٢) أصول السرخسي ٣٣/١ .

(٣) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٤) العدة ٢٣٢/١ .

(٥) الإشارات الإلهية ١٣/٣ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) ينظر: الإحكام ٣٧١/١ .

(٨) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٩) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

الدليل الثالث:

قول الله - تعالى - : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾^(١) .

قال الرازي: «الآية تدل على أن ظاهر الأمر للوجوب، ووجه الاستدلال به أن نقول: تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر، ومخالف الأمر مستحق للعقاب، فتارك المأمور به مستحق للعقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك؛ وإنما قلنا إن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر، لأن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، والمخالفة ضد الموافقة، فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه، فثبت أن تارك المأمور به مخالف وإنما قلنا: إن مخالف الأمر مستحق للعقاب، لقوله - تعالى - : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾^(٢) ، فأمر مخالف هذا الأمر بالحدز عن العقاب، والأمر بالحدز عن العقاب إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العقاب، فثبت أن مخالف أمر الله - تعالى - أو أمر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب »^(٣) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾^(٤) ، على أن الأمر يقتضي الوجوب، هو من أكثر ما يستدل به

(١) من الآية (٦٣) من سورة النور .

(٢) من الآية السابقة .

(٣) مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤ . وينظر استدلال الرازي: المحصول ٥٠/٢ .

(٤) من الآية (٦٣) من سورة النور .

الأصوليون في هذه المسألة، وقد وافق الرازي على الاستدلال به: الجصاص^(١) - رحمه الله - وابن حزم^(٢)، وأبو يعلى^(٣)، والباجي^(٤)، والسرخسي^(٥)، والرازي في المحصول^(٦)، وابن قدامة^(٧)، والطوفي^(٨)، وقد جاء عباراتهم في توجيه الاستدلال قريبة مما ذكر الرازي .

فأما الجصاص:

فقد أورد جملة من الأدلة على أن الأمر يقتضي الوجوب، ومنها الآية السابقة، وعقب على ذلك بقوله: «ومعلوم أن الوعيد لا يلحق تارك الندب والمباح، فدل على لزوم الأمر ووجوبه»^(٩) .

وأما ابن حزم:

فقد ناقش من قال: إن الأمر للوجوب إذا اقترن به وعيد، فقال - رحمه الله - : «اعلم أن الوعيد من الله - عز وجل - قد اقترن بجميع أوامر نبيه ﷺ في قوله - تعالى - : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١٠)، فاقتن التحذير

(١) أصول الجصاص ٢٨٤/١ .

(٢) الإحكام لابن حزم ٢٨٦/١ .

(٣) العدة ١/٢٣١ .

(٤) إحكام الفصول ١/٢٠١ .

(٥) أصول السرخسي ١/٣٦ .

(٦) المحصول ٢/٥٠ .

(٧) روضة الناظر ٢/٦٠٦ .

(٨) الإشارات الإلهية ٣/٦١ .

(٩) الفصول في الأصول ١/٢٨٤ .

(١٠) من الآية (٦٣) من سورة النور .

من الفتنة والوعيد بكل من خالف أمره - عليه السلام - «^(١) .

وأما أبو يعلى:

فقد استدل بالآية بقوله: «توعد على مخالفة الأمر بالفتنة والعذاب، فلولا أن إطلاقه يقتضي الوجوب لم يتوعد عليه»^(٢) .

وأما الباجي:

فقد ذكر الآية، ثم بين وجه الاستدلال بقوله: «فتوعد - تعالى - بالعذاب الأليم على مخالفة أمره، وذلك دليل واضح على وجوب أمره»^(٣) .

وأما السرخسي:

فقد اقتصر في توجيه الاستدلال بالآية، بقوله: «وخوف العقوبة في ترك الواجب»^(٤) .

وأما الرازي في المحصول:

فقد أورد الآية، ثم قال: «أمر مخالف هذا الأمر بالحذر عن العذاب، والأمر بالحذر عن العذاب إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب: فدل على أن مخالف أمر الله أو أمر رسوله - قد وجد - في حقه - ما يقتضي نزول العذاب»^(٥) .

وأما ابن قدامة:

فقد ذكر الآية، وبين وجه الاستدلال بقوله: «حدّرت الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة

(١) الإحكام ٢٨٦/١ .

(٢) العدة ٢٣١/١ .

(٣) إحكام الفصول ٢٠١/١ .

(٤) أصول السرخسي ٣٦/١ .

(٥) المحصول ٥٠/٢ .

الأمر، فلولا أنه مقتضى للوجوب: لما لحقه ذلك»^(١).

وقد لخص الطوفي الدليل بقوله: «تلخيص الدليل: أن مخالفة أمره متوعد عليها، وكل متوعد عليه: حرام، فمخالفة أمره: حرام، فامتثاله واجب»^(٢).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا في أقوال العلماء في مسألة: هل الأمر المطلق يقتضي الوجوب أن الآمدي اختار القول بالتوقف في دلالة الأمر المطلق، ولذلك فالآمدي يذكر حجج من قال: بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، ثم يناقشها مضعفاً لها وقد أورد الآمدي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٣)، ثم تعقبه بالمناقشة والتضعيف.

وقد ناقش الآمدي الاستدلال بالآية، بأنها غير عامة في كل أمر بصيغته، وإن قيل التعميم بالنظر إلى معقولة^(٤)، وليس في الآية ما يدل على أن كل أمر للوجوب^(٥)، والمندوب مأمور به ومخالفة ليس متوعداً على ترك فعل المندوب^(٦).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لما ذهب إليه في مسألة: الأمر المطلق يقتضي الوجوب - بقوله - تعالى - : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ

(١) روضة الناظر ٦٠٦/٢ .

(٢) الإشارات الإلهية ٦٢/٣ .

(٣) من الآية (٦٣) من سورة النور .

(٤) الأحكام ٣٧٣/١ .

(٥) المرجع السابق ٣٧٤/١ .

(٦) المرجع السابق ٣٧٤/١ .

عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(١) ، إلا أن الرازي - رحمه الله - في التفسير ذكر جملة من المناقشات، والإيرادات على الاستدلال بالآية وقد جمع في تلك الإيرادات كثيراً مما ذكره المعترضون على الاستدلال بالآية^(٢)، وإليك ذكر الإيرادات والإجابة عنها من كلام الرازي - رحمه الله - .

الإيراد الأول: أنه لا يسلم أن تارك المأمور به مخالف للأمر، كما لا يسلم بأن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، ومخالفته: عبارة عن الإخلال بمقتضاه^(٣).

فموافقة الأمر تفسر بتفسيرين:

أحدهما: «أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر على الوجه الذي يقتضيه الأمر، فإن الأمر لو اقتضاه على سبيل الندب، وأنت تأتي به على سبيل الوجوب كان ذلك مخالفة للأمر»^(٤).

الثاني: أن موافقة الأمر عبارة عن الاعتراف بكون ذلك الأمر حقاً، واجب القبول، فمخالفته تكون عبارة عن إنكار كونه حقاً واجب القبول^(٥).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «قوله: لم قلت إن موافقة الأمر: عبارة عن الإتيان بمقتضاه؟»

قلنا: الدليل عليه: أن العبد إذا امتثل أمر السيد: حسن أن يقال: هذا العبد موافق

(١) من الآية (٦٣) من سورة النور .

(٢) وقد كانت الإيرادات، والإجابة عنها قريبة مما ذكر الرازي في المحصول . ينظر: مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤، ٣٦، المحصول ٥٠/٢، ٥١ .

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤ .

(٤) المرجع السابق ٣٦/٢٤، وينظر: المحصول ٥٠/٢، ٥١ .

(٥) مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤ .

للسيد، ويجري على وفق أمره، ولو لم يمثل أمره، يقال: إنه ما وافقه بل خالفه، وحسن هذا الإطلاق معلوم بالضرورة من أهل اللغة، فتبين أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه»^(١).

ثم أجاب الرازي عن القول: بأن الموافقة: عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر، على الوجه الذي يقتضيه الأمر^(٢).

فقال: «قلنا: لما سلمتم أن موافقة الأمر لا تحصل إلا عند الإتيان بمقتضى الأمر، فنقول: لا شك أن مقتضى الأمر هو: الفعل؛ لأن قوله: «افعل» لا يدل إلا على اقتضاء الفعل، وإذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضى الأمر، فلا توجد الموافقة، فوجب حصول المخالفة؛ لأنه ليس بين الموافقة والمخالفة واسطة»^(٣).

وأجاب الرازي عن القول: بأن الموافقة: عبارة عن اعتقاد كون ذلك الأمر حقاً واجب القبول^(٤).

بقوله: «قلنا: هذا لا يكون موافقة للأمر، بل يكون موافقة للدال على أن ذلك الأمر حق، فإن موافقة الشيء عبارة عن الإتيان بما يقتضي تقرير مقتضاه، فإذا دل على حقيقة الشيء كان الاعتراف بحقيقته يقتضي تقرير مقتضى ذلك الدليل، أما الأمر فلما اقتضى دخول الفعل في الوجود، كانت موافقته عبارة عما يقرر ذلك الدخول، وإدخاله في الوجود، يقتضي: تقرير دخوله في الوجود، فكانت موافقة الأمر: عبارة عن فعل مقتضاه»^(٥).

الإيراد الثاني: أنه لو سلم بأن ترك المأمور به مخالفة للأمر، لكان ترك المندوب لا

(١) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤ .

(٢) المرجع السابق ٣٧/٢٤ .

(٣) المرجع السابق ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٣/٢، نهاية الوصول ٨٦٦/٣.

(٤) مفاتيح الغيب ٣٧/ ٢٤ .

(٥) المرجع السابق ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٤/٢ .

محالة، مخالفة لأمر الله - تعالى - ولاستحق العقاب، وذلك باطل، فتارك المندوب لا يستحق العقاب^(١).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «هذا الإلزام إنما يصح أن لو كان المندوب مأموراً به، وهو: ممنوع»^(٢).

الإيراد الثالث: أنه لا يُسَلَّم أن هذه الآية دالة على أمر من يكون مخالفاً للأمر بالاحذر، بل هي دالة على الأمر بالاحذر عن مخالفة الأمر^(٣).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «لو كان كذلك، لصار التقدير: فليحذر المتسللون لوإذاً عن الذين يخالفون أمره، وحينئذ يبقى قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٤)، ضائعاً، لأن الحذر ليس فعلاً يتعدى إلى مفعولين»^(٥).

الإيراد الرابع: أنه لو سُلمَّ بدلالة الآية على أن مخالف أمر الله مأمور بالاحذر عن العذاب، فلم القول بأنه: يجب عليه الحذر من العذاب؟ أقصى ما في الباب: أنه ورد الأمر به، لكن ما الدليل أن الأمر للوجوب^(٦).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «لا ندعي وجوب الحذر، ولكن لا أقل من جواز الحذر، وذلك مشروط بوجود ما يقتضي وقوع العقاب»^(٧).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤، المحصول ٥١/٢، الإحكام للآمدي ٣٧٤/١.

(٢) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، وينظر: الإحكام لابن حزم ٢٨٦/١، المحصول ٥٤/٢، وقال الرازي: «إنما يكون المندوب مأموراً به - لو ثبت أن الأمر ليس للوجوب، وهذا عين المتنازع فيه».

(٣) مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤، وينظر: المحصول ٥٢/٢.

(٤) من الآية (٦٣) من سورة النور.

(٥) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٥/٢، نهاية الوصول ٨٦٦/٣.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤.

(٧) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٦/٢.

الإيراد الخامس: أنه لو سُلمَّ بدلالة الآية على وجود ما يقتضي نزول العقاب، لكن ذلك ليس في كل أمر بل في أمر واحد، لأن قوله عن أمره، لا يفيد إلا أمراً واحداً، وعندنا: أن أمراً واحداً يفيد الوجوب، فلم قلت: إن كل أمر كذلك؟^(١).

وأجاب عنه الرازي بقوله: «لأنه - تعالى - رتب نزول العقاب على المخالفة فوجب أن يكون معللاً به، فيلزم عمومه لعموم العلة»^(٢).

الإيراد السادس: أن الضمير في قوله ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٣)، يحتمل عوده إلى الله -تعالى- وعوده إلى الرسول، والآية لا تدل إلا على أن الأمر للوجوب في حق أحدهما، فلم قلت إنه في حق الآخر كذلك؟^(٤).

وأجاب الرازي عن هذا الإيراد بقوله: «لأنه لا قائل بالفرق»^(٥).

ويضاف إلى ما ذكره الرازي من الإيرادات ما يلي:

الإيراد السابع: أن مجرد الأمر في قوله - تعالى -: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٦)، لا يدل على الوجوب، من حيث هو أمر، وإنما لاقتران الوعيد به^(٧).

وأجيب عنه: أن الوعيد حصل بمخالفة الأمر، والاستدلال بالوعيد على مخالفة الأمر،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٦/٢٤ .

(٢) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٧/٢ .

(٣) من الآية (٦٣) من سورة النور .

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤ .

(٥) مفاتيح الغيب ٣٧/٢٤، وينظر: المحصول ٥٧/٢، المعتمد ٦٢/١، وقال أبو الحسين: «لو ثبت أن: «الهاء» في: «أمره» راجعة إلى اسم الله، لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله - سبحانه - وفي ذلك وجوب مأمورها . وثبت مثله في أوامر النبي ﷺ لأن أحداً ما فرق بينهما».

(٦) من الآية (٦٣) من سورة النور .

(٧) ينظر: الواضح ٤٩٣/٢ .

وكون الأمر واجباً أقوى، وأظهر من استدلالكم على أنه صار واجباً بالوعيد؛ لأن الوعيد جزاء، فالأشبه أن يتأخر عن الأمر المستحق به ^(١).

وبعد هذا البيان، وما ذكرته من الإيرادات والمناقشات، فإنه يظهر لي قوة الاستدلال بالآية، على الرغم من الإيرادات الواردة عليه، وقد تمت الإجابة عنها بما يقوي الاستدلال، ويضعف جانب الاعتراض .

(١) ينظر: الواضح ٤٩٣/٢ .

الدليل الرابع:

قول الله - تعالى - : ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ

عَظِيمٍ﴾^(١).

قال الرازي: «دلت هذه الآية على أن ظاهر الأمر للوجوب، وذلك لأنه قال في أول الآية: ﴿إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ﴾^(٢)، ثم قال بعده: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٣)، فيكون معنى هذا العصيان ترك الأمر الذي تقدم ذكره، وذلك يقتضي أن يكون تارك الأمر عاصياً، والعاصي يترتب عليه الخوف من العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي - رحمه الله - بالاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٥) على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، فلم أجد من استدل بالآية من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ

(١) الآية (١٣) من سورة الزمر .

(٢) من الآية (١١) من سورة الزمر .

(٣) الآية (١٣) من سورة الزمر .

(٤) مفاتيح الغيب ٢٦/٢٢٢ .

(٥) الآية (١٣) من سورة الزمر .

عَظِيمٍ^(١)، على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، مطابق لما ذكرته من استدلال الرازي بقوله - تعالى -: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(٢) ، وقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٣)، فلا حاجة لتكرار الكلام في المسألة .

(١) الآية (١٣) من سورة الزمر .

(٢) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(٣) من الآية (٩٣) من سورة طه .

الدليل الخامس:

قول الله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا ﴾^(١) .

قال الرازي: «تمسك القائلون بأن الأمر للوجوب بهذه الآية، فقالوا: «تارك المأمور به عاص، لقوله - تعالى - ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾^(٢) .. ﴿ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾^(٣)، والعاصي مستحق للعقاب، لقوله: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا ﴾^(٤)».

قلتُ:

وهذا الاستدلال من الرازي قد سبق ذكره في الاستدلالات الأولى في المسألة. فلا حاجة لإعادة الكلام في توجيه الدليل .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا ﴾^(٥) . على أن الأمر يقتضي الوجوب ووافقه على الاستدلال بالآية: ابن

(١) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

(٢) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٣) من الآية (٦٩) من سورة الكهف .

(٤) من الآية (٢٣) من سورة الجن . وينظر كلام الرازي : مفاتيح الغيب ١٤٧/٣٠

(٥) من الآية (٢٣) من سورة الجن

حزم، فقال - رحمه الله - : «فمن استجاز ترك ما أمره الله به - تعالى - أو رسوله ﷺ فقد عصى الله ورسوله، ومن عصاهما فقد ضل ضلالاً بعيداً، واستحق النار، وألا يدخل الجنة، بنص كلام الله، وكلام نبيه ﷺ، قال الله - تعالى - ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^{(١)(٢)}».

كما استدل الطوفي بالآية بضمها إلى قوله - تعالى - ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٣)، فقال: «مخالف الأمر عاص، والعاصي معاقب، فمخالف الأمر معاقب، وهو يقتضي أن الأمر للوجوب»^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد مخالفاً للرازي من أهل الكتب العشرة في استدلاله بالآية على أن الأمر يقتضي الوجوب.

تقويم الاستدلال:

سبق تقويم الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٥)، على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب عند مناقشة الدليلين الأول والثاني في هذه المسألة، فلا حاجة لإعادة الكلام في هذا الاستدلال.

(١) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

(٢) الإحكام ٢٨٧/١ .

(٣) من الآية (٩٣) من سورة طه .

(٤) الإشارات الإلهية ٣٧٣/٣ .

(٥) من الآية (٢٣) من سورة الجن .

الدليل السادس:

قول الله - تعالى - : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١).

قال الرازي: «القائلون بأن الأمر للوجوب استدلوا بهذه الآية؛ لأنه - تعالى - ذمهم بمجرد ترك المأمور به، وهذا يدل على أن مجرد الأمر للوجوب»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بقوله - تعالى - : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٣)، على أن الأمر يقتضي الوجوب،

ووافقه على هذا الاستدلال: الباجي^(٤)،

فقال بعد إيراده للآية: «فدم على ترك امتثال أمره»^(٥).

كما وافق على الاستدلال بالآية: الرازي في المحصول^(٦)، وابن قدامة^(٧)، والقرافي^(٨)، وقد أوجز كل هؤلاء في توجيه الاستدلال بالآية، ولم تخرج عباراتهم عما ذكره الرازي.

فقال في المحصول بعد استدلاله بالآية: «ذمهم على أنهم تركوا فعل ما قيل لهم: افعلوه، ولو كان الأمر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام»^(٩).

(١) الآية (٤٨) من سورة المرسلات .

(٢) مفاتيح الغيب ٣٠ / ٢٥٠ . وينظر: المعالم مع شرحه ١ / ٢٤٥ .

(٣) الآية (٤٨) من سورة المرسلات .

(٤) إحكام الفصول ١ / ٢٠١ .

(٥) المرجع السابق ١ / ٢٠١ .

(٦) المحصول ٢ / ٤٦ .

(٧) روضة الناظر ٢ / ٦٠٦ .

(٨) شرح تنقيح الفصول ص ١٢٧ .

(٩) المحصول ٢ / ٤٦ .

وقال ابن قدامة بعد ذكره للآية: «ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يدم بتركه»^(١).

وقال القرافي: «ذمهم على ترك الركوع إذا أمروا به، وهو دليل الوجوب»^(٢).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا أن الآمدي توقف في الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب أم لا؟، ولذلك فقد أورد الآمدي قوله - تعالى - : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُرُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٣)، في سياق الاستدلال لمن قال: إن الأمر المطلق يقتضي الوجوب^(٤)، ولكنه لم يخصصه بنقاش مستقل، غير أنه وصف الاستدلال بهذه الآية وأمثالها بأنها شبه للقائلين بالوجوب^(٥).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله - تعالى - : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُرُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٦)، على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب .

وقد أورد الرازي - رحمه الله - إيراداً واحداً على الاستدلال بالآية فقال: «فإن قيل إنهم كفار فلكفرهم ذمهم»^(٧) .

(١) روضة الناظر ٦٠٦/٢ .

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ١٢٧ .

(٣) الآية (٤٨) من سورة المرسلات .

(٤) الإحكام ٣٧٠/١ .

(٥) المرجع السابق ٣٧٠/١ .

(٦) الآية (٤٨) من سورة المرسلات .

(٧) مفاتيح الغيب ٢٥٠/٣٠ . وينظر: حمل الآية على الكفار: بحر العلوم ٥١٣/٥؛ الكشف والبيان ١١١/١٠؛ تفسير النسفي ٣٠٩/٤، التسهيل ١٧٢/٤ .

وقال ابن جزى في الآية: «هذا إخبار عن حال الكفار في الدنيا» .

وبيان هذا الإيراد: أن الله إنما ذم هؤلاء لا لأنهم تركوا المأمور به، بل لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر^(١).

والدليل عليه: قوله - تعالى - ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٢).

وأجاب عنه الرازي، بقوله: «إنه - تعالى - ذمهم على كفرهم من وجوه كثيرة، إلا أنه - تعالى - إنما ذمهم في هذه الآية، لأنهم تركوا المأمور به، فعلمنا أن ترك المأمور به غير جائز»^(٣).

ويجاب عنه - أيضاً - بأن المكذبين في قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٤)، إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع، لما قيل لهم: اركعوا، أو غيرهم .

فإن كان الأول: جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع، والويل بسبب التكذيب، لأن الكافر كما يستحق العقاب بترك الإيمان، يستحق الذم، والعقاب، بترك العبادات^(٥).

وإن كان الثاني: فيقال: إن إثبات الويل لإنسان بسبب التكذيب لا ينافي ثبوت الذم لإنسان آخر بسبب ترك المأمور به^(٦).

وهناك إيراد آخر على الدليل يحسن ذكره لتقويم الاستدلال بالآية:

الإيراد الثاني: أن الله - تعالى - إنما ذمهم، لأنه قد وجدت قرينة دالة على الوجوب، وإذا كان الوجوب قد فهم من القرائن المحتفة بصيغة الأمر كان ذلك خارجاً عن محل النزاع^(٧).

وأجيب عنه: بأن الله - تعالى - إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع، لما قيل لهم:

(١) ينظر: المحصول ٤٧/٢، شرح المعالم ٢٤٦/١، نهاية الوصول ٨٧٠/٣.

(٢) الآية (٤٧) من سورة المرسلات .

(٣) مفاتيح الغيب ٢٥٠/٣٠ . وينظر: المعتمد ٦٤/١ .

(٤) الآية (٤٧) من سورة المرسلات .

(٥) ينظر: المحصول ٤٧/٢، نهاية الوصول ٨٧٠/٣ .

(٦) ينظر: المحصول ٤٧/٢، نهاية الوصول ٨٧٠/٣ .

(٧) ينظر: المحصول ٤٧/٢ . التقريب والإرشاد ٦٢/٢ .

اركعوا، فدل على أن منشأ هذا الذم هو ترك الركوع، لا القرينة^(١).
ويجاب بجواب ثان: أن إحالة الوجوب إلى قرينة الركوع خلاف الأصل، لأنه يوجب التعارض، أو التجوز، وهما على خلاف الأصل^(٢).
وبعد هذا البيان، وإيراد المناقشات، فإنه يظهر قوة الاستدلال بقوله -تعالى- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٣)، على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

(١) ينظر: المحصول ٤٧/٢ .

(٢) ينظر: نهاية الوصول ٨٧٠/٣ .

(٣) الآية (٤٨) من سورة المرسلات .

المطلب الثالث:

الأمر لا يقتضي الفورية

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اتفق الأصوليون على أن الأمر إذا اقتزنت به قرينة، تدل على طلب الفعل على الفور^(١)، فإن ذلك يدل على الطلب على الفور بالاتفاق، وإذا اقتزن بالأمر ما يدل على طلب الفعل للتراخي^(٢)، فهو للتراخي بالاتفاق^(٣).

واختلف الأصوليون في الأمر المطلق، والمجرد من القرائن، هل يقتضي الفور أولاً؟ على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الأمر المطلق يقتضي الفور.

وإليه ذهب بعض الأحناف^(٤)، وجهه المالكية^(٥)، وبعض الشافعية^(٦)، ورواية عن الإمام أحمد^(٧)، اختارها أكثر أصحابه^(٨).

(١) معنى الفور: الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير فصل، ينظر: شرح مختصر الروضة ٣٨٧/٢، البحر المحيط ٣٩٦/٢.

(٢) معنى التراخي: تأخير الامتثال عن انقضاء الأمر، زمنياً يمكن إيقاع الفعل فيه، ينظر: شرح مختصر الروضة ٣٨٧/٢.

(٣) ينظر المحصول ١١٣/٢، روضة الناظر ٦٢٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٢٨، ص ١٢٩، البحر المحيط ٣٩٦/٢.

(٤) ينظر: الفصول في الأصول ٢٩٥/١، وهو اختيار الحصص.

(٥) ينظر: إحكام الفصول ٢١٨/١، شرح تنقيح الفصول ص ١٢٨ ونسبه القرافي للمالكية المغاربة.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٣٩٧/٢.

(٧) ينظر: العدة ٢٨١/١، واعتبر أبو يعلى هذا القول: هو ظاهر الرواية عن الإمام أحمد لأنه يقول: الحج على الفور، وينظر - أيضاً - روضة الناظر ٦٢٣/٢.

(٨) ينظر: العدة ٢٨١/١، روضة الناظر ٦٢٣/٢، التحبير شرح التحرير ٢٢٢٥/٥.

القول الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التراخي .

وإليه ذهب أكثر الأحناف^(١)، وبعض المعتزلة^(٢) .

القول الثالث: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، ولا التراخي، وإنما يدل على مطلق

الطلب^(٣) .

وهذا القول نسب للشافعي^(٤)، واختاره أكثر أصحابه^(٥)، ومنهم الرازي^(٦)،

والآمدي^(٧)، وغيرهم .

القول الرابع: التوقف في المسألة، حتى يقوم دليل، على ترجيح المراد، هل المقصود

الفور أو التراخي ؟ .

وأصحاب هذا القول انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: الغلاة، وهؤلاء توقفوا في المبادر، والمؤخر هل هو ممثل أولاً^(٨) ؟ .

الفريق الثاني: المقتصدة، وهؤلاء قطعوا بامثال المبادر، وتوقفوا في المؤخر هل هو ممثل

(١) ينظر: أصول السرخسي ٤٤/١، وقال السرخسي: «الذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا-رحمهم الله - أنه على التراخي». وينظر: كشف الأسرار للبخاري ٥١١/١ .

(٢) ينظر: المعتمد ١١١/١، الإحكام للآمدي ٣٨٧/١، البحر المحيط ٣٩٧/٢ .

(٣) أي: أن مطلق الأمر موضوع لطلب الفعل، وهو: القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وبين طلبه على التراخي - من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً . ينظر: المحصول ١١٣/٢ .

(٤) قال الجويني: «هذا ينسب إلى الشافعي، وأصحابه، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول». البرهان ١٦٨/١ . وينظر: الوصول إلى الأصول ١٤٩/١ .

(٥) ينظر: البرهان ١٦٨/١، التبصرة ص ٥٢، المحصول ١١٣/٢، نهاية الوصول ٩٥٣/٣، البحر المحيط ٣٩٧/٢ .

(٦) المحصول ١١٣/٢ .

(٧) الإحكام ٣٨٨/١ .

(٨) ينظر: البرهان ١٦٨/١، المنحول ص ١٧٨، نهاية الوصول ٩٥٥/٣، واعتبر الهندي أن هذا القول يعد خرقاً للإجماع، فالإجماع حاصل على أن المكلف إذا أدى الفعل المأمور به في أول الوقت يعد ممثلاً .

أولاً^(١)؟.

وممن قال بهذا الجويني^(٢)، واختاره الغزالي^(٣).

(١) ينظر: البرهان ١/١٦٨، المنحول ص ١٧٨ .

(٢) البرهان ١/١٦٨ .

(٣) هذا اختيار الغزالي في المنحول، وخالفه في المستصفى، إذا اختار رأي الجمهور من أن الأمر المطلق يدل على

الطلب، دون التعرض للوقت ، ينظر: المنحول ص ١٨٠، المستصفى ٢/٨٨.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على أن الأمر لا يقتضي الفور :

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة، أن الرازي يرى أن مطلق الأمر لا يفيد الفور، وقد أيد اختياره هذا بدليل واحد في كتابه: «مفاتيح الغيب» كما استدل لمن قال بأن الأمر للتراخي بدليل واحد وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قوله الله - تعالى - : ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ

يَطْغَى ^(١) .

قال الرازي: «لما تكرر الأمر من الله - تعالى - بالذهاب، فعدم الذهاب، والتعلل بالخوف، هل يدل على المعصية؟

الجواب: لو اقتضى الأمر الفور لكان ذلك من أقوى الدلائل على المعصية، لاسيما وقد أكثر الله - تعالى - من أنواع التشريف، وتقوية القلب، وإزالة الغم، ولكن ليس الأمر على الفور، فزال السؤال .

وهذا من أقوى الدلائل على أن الأمر لا يقتضي الفور» ^(٢) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

هذا الاستدلال تفرد به الرازي، فلم أجد أحداً من أهل الكتب العشرة استدل بقوله - تعالى - ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى ^(٣) . على أن الأمر لا يقتضي

(١) الآية (٤٥) من سورة طه .

(٢) مفاتيح الغيب ٥٣/٢٢ . وينظر: روح المعاني ١٩٧/١٦ .

(٣) الآية (٤٥) من سورة طه .

الفور .

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى ﴾^(١)، على أن الأمر لا يقتضي الفور، ليس قوياً، كما يظهر لي .

فامتناع موسى عن الذهاب إلى فرعون؛ ليس لأن الأمر لا يقتضي الفور، ولكن لقيام المانع، وهو خوف موسى من بطش فرعون، بما يحول بينه وبين القيام بالدعوة، وهذا ما نصت عليه الآية الكريمة، في قوله - تعالى - : ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى ﴾^(٢)، فعلة عدم الذهاب هو الخوف لا لأن الأمر لا يقتضي الفور، ولهذا فبمجرد زوال المانع، وتطمين الله لهما، بقوله: ﴿ لَا تَحْأَفَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾^(٣)، امثل موسى، وهارون لأمر الله - تعالى - بالذهاب.

وحمل الآية على هذا المعنى يوافق ما ذكره أهل التفسير في تأويل الآية:

قال الألوسي: «: ﴿ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا ﴾^(٤)، أي: أن يعجل علينا بالعقوبة، ولا يصبر إلى إتمام الدعوة، وإظهار المعجزة»^(٥).

وقال - أيضاً - : «بأن موسى - عليه السلام - كان قد سأل، وأوتي تيسير أمره

(١) الآية (٤٥) من سورة طه .

(٢) الآية (٤٥) من سورة طه .

(٣) من الآية (٤٦) من سورة طه .

(٤) من الآية (٤٥) من سورة طه .

(٥) روح المعاني ١٦/١٩٦ .

بتوفيق الأسباب، ورفع الموانع .. وهذا تنصيص على طلب رفع المانع الخاص»^(١) .
وبهذا البيان يترجح أن امتناع موسى، وهارون عن الذهاب لم يكن لأن الأمر لا يقتضي الفور، بل لقيام المانع، وبزواله امتثالا للأمر .

(١) ينظر: روح المعاني ١٩٧/١٦، وينظر - أيضاً - في حمل الآية على هذا المعنى: جامع البيان ١٧٠/١٦، تفسير البغوي ٢١٩/٣، الكشف ٦٧/٣، المحرر الوجيز ٤٦/٤، تفسير البيضاوي ٥٢/٤، التسهيل ١٣/٣، البحر المحيط لأبي حيان ٢٣١/٦.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - ﴿ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج القائلون بأن الأمر يفيد الفور بهذه الآية، فقالوا: هذه الآية دلت على وجوب المسارعة، فوجب أن يكون التراخي محظوراً»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

انفرد الرازي عن أهل الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾^(٣)، على أن الأمر يقتضي الفور، وإن كان الأصوليون يستدلون بآيات قريبة منها، مثل قوله -تعالى- ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾^(٤)، وقوله: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾^{(٥)(٦)}.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية على أن الأمر يقتضي الفور مخالف لاختيار الرازي في المسألة، إلا أن الرازي لم يناقش هذه الاستدلال، فيحسن ذكر بعض الإيرادات، لأتمكن من تقويم الاستدلال:

- (١) من الآية (٢١) من سورة الحديد .
- (٢) مفاتيح الغيب ٢٩/٢٠٤ .
- (٣) من الآية (٢١) من سورة الحديد .
- (٤) من الآية (١٣٣) من سورة آل عمران .
- (٥) من الآية (١٤٨) من سورة البقرة .
- (٦) ينظر على سبيل المثال: المحصول ٢/١٢٠، المعالم مع شرحه ١/٢٧٤، روضة الناظر ٢/٦٢٥، الإحكام للآمدي ١/٣٩٠ .

الإيراد الأول : أن الآية لا تدل على وجوب تعجيل الفعل المأمور به، فمنطوق الآية يدل على المسابقة إلى المغفرة، والمراد به: إنما هو المسارعة إلى سبب ذلك، ودلالته على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء .

والاقتضاء لا عموم له، فلا دلالة في الآية على وجوب المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها، ولا يعم كل فعل مأمور به ^(١) .

ومثاله : أن التوبة من أسباب المغفرة، إما من الشرك، أو من المعاصي، وكلاهما على الفور ^(٢) .

ويؤيد هذا ما ذكره أهل التفسير في تأويل الآية:

قال الرازي: « قال قوم: المراد سابقوا إلى التوبة » ^(٣) .

وقال القرطبي: «سارعوا بالتوبة؛ لأنها تؤدي إلى المغفرة» ^(٤) .

الإيراد الثاني: أن الأمر بالمسابقة في الآية، المراد به: الأفضلية، وإلا فلا مسارعة لضيق الوقت ^(٥) .

وُرد الجوابان: بالمنع فالخيرات: الأعمال الصالحة عند المفسرين ^(٦)، وضيق الوقت لا يمنع

(١) ينظر: المحصول ١٢٠/٢، الإحكام للآمدي ٣٩٢/١، شرح المعالم ٢٧٤/١، نهاية السؤل ٤٢٩/١ .

(٢) ينظر: شرح المعالم ٢٧٤/١ .

(٣) مفاتيح الغيب ٢٠٤/٢٩ .

(٤) تفسير القرطبي ٢٥٦/١٧ .

(٥) ينظر: التحبير ٢٢٢٩/٥ .

(٦) ينظر حمل الآية على عموم الأعمال الصالحة: جامع البيان ٢٧/٢٣٣، بحر العلوم ٣/٣٨٧، وقال السمرقندي: «يعني سارعوا بالأعمال الصالحة». وينظر: المحرر الوجيز ٥/٢٦٧، وقد أورد ابن عطية جملة من الأعمال الصالحة تدخل تحت مدلول الآية . وينظر - أيضاً - :التسهيل ٤/٩٨، روح المعاني ٢٧/١٨٥ .

من المسارعة، بدليل ما يلزم تعجيله كالتوبة^(١).

ويوضح هذا الرد: أن دعواهم بأن الأمر بالمسابقة يعود إلى التوبة؛ لأنها هي التي تحصل بها المغفرة، غير صحيح .

لأن الله - سبحانه - يقول: ﴿ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ﴾^(٢) ، فليس غفرانه مقصوراً على التوبة، فالطاعات مكفرة بتوبة أو بغير توبة، لأن الله يقول: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾^(٣) .

فقليل في تفسيرها: الصلوات الخمس تكفر ما بينها^(٤) .

وهذا ما رجحه الرازي فبعد ذكره للأقوال في الآية، قال: «المراد سابقوا إلى سائر ما كلفتم به فدخل فيه التوبة وهذا أصح لأن المغفرة والجنة لا ينالان إلا بالانتهاء عن جميع المعاصي والاشتغال بكل الطاعات»^(٥).

وبهذا البيان وما ذكرته من الإيرادات والمناقشات فإنه يظهر قوة الاستدلال بالآية على أن الأمر يقتضي الفور، لأن الآية توجب المسابقة في كل أمر يرد مطلقاً، ولا دليل على تخصيص ذلك بالتوبة فالأمر يشمل كل الطاعات .

(١) التحبير ٢٢٢٩/٥، ٢٢٣٠ .

(٢) من الآية (٣١) من سورة الأحقاف .

(٣) من الآية (١١٤) من سورة هود .

(٤) ينظر: الواضح لابن عقيل ٢٣/٣ .

(٥) مفاتيح الغيب ٢٩/٢٠٤ .

المبحث الرابع: العموم والخصوص

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

التمهيد: تعريف العام والخاص.

المطلب الأول: استعمال لفظ كل في الخصوص القرينة.

المطلب الثاني: أقل الجمع.

المطلب الثالث: الخطاب للنبي خطاب للأمة.

المطلب الرابع: لا يجوز تخصيص النص بالقياس.

التمهيد:

تعريف العام والخاص

العام في اللغة هو: الشامل، والعموم: الشمول .

قال ابن فارس: «العين والميم: أصل صحيح واحد، يدل على الطول، والكثرة، والعلو».

ثم قال: «ومن الجمع قولهم: عمنا هذا الأمر يعمنا عموماً، إذا أصاب القوم أجمعين»^(١).

وعمهم الخير، وعمهم الخصب، وعمهم الكريم بسخائه، أي: شملهم ومن هنا نستخلص أن العام مشتق من العموم، ومعناه في اللغة: الشمول، والكثرة، والإحاطة^(٢).

وأما في الاصطلاح فقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريف العام، ولم يتفقوا على تعريف واحد، غير أن أفضل العبارات - في نظري - التي قيلت في تعريف العام، هو ما عرفه به الرازي. حيث قال: «العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»^(٣).

قوله: «اللفظ»، جنس في التعريف، يدخل فيه كل ما يتلفظ به الإنسان، سواء كان مهملاً أو مستعملاً، مطلقاً، أو مقيداً، مستغرقاً، أو غير مستغرق، حقيقة، أو مجازاً^(٤).

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٦٢٦ .

(٢) ينظر: لسان العرب ١٢ / ٤٢٥ .

(٣) المحصول ٣٠٩/٢، وينظر عبارات الأصوليين في تعريف العام: التقريب والإرشاد ٥/٣، المعتمد ١٨٩/١، قواطع الأدلة ص ٢٤٢، أصول السرخسي ١٣٩/١، المستصفى ١٠٦/٢، الإحكام للآمدي ٤١٣/١، منتهى السؤل ص ٣١٧، نهاية الوصول ١٢٢١/٣، التحصيل من المحصول ٣٤٣/١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨، نهاية السؤل ٤٤٣/١، البحر المحيط ٧/٣، التحبير شرح التحرير ٢٣١٣/٥، العام ودلالته ص ٢٢ .

(٤) ينظر: المحصول ٣٠٩/٢، قواطع الأدلة ص ٢٤٤، نهاية الوصول ١٢٢١/٣ .

ويراد بـ (اللفظ)، اللفظ الواحد، فيخرج بذلك الألفاظ المتعددة الدالة على معانٍ متعددة^(١).

وقوله: «المستغرق»، من الاستغراق، وهو تناول مع الاستيعاب يقال: استغرق العمل ليلة، أي: استوعبها كلها^(٢).

والمقصود بـ«الاستغراق»، هو: تناول لما وضع له اللفظ دفعة واحدة^(٣).

واحتز بهذا القيد عن أربعة أمور:

الأول: اللفظ المهمل، فالاستغراق فرع الوضع، والمهمل ليس موضوعاً^(٤).

الثاني: اللفظ المطلق، فالمطلق موضوع للماهية، ولم يوضع للأفراد، وهو: اللفظ الذي يتناول واحداً لا بعينه، فلا يكون مستغرقاً لأفراده^(٥).

الثالث: ألفاظ العدد، مثل: «خمسة»؛ لأنه يصلح لكل خمسة، ولا يستغرقه^(٦).

الرابع: النكرة في سياق الإثبات، مثل: «رجل» فهذا اللفظ يصلح لكل رجل من رجال الدنيا، ولا يستغرقهم، فالنكرة في سياق الإثبات: تتناول الأفراد على سبيل البدل، لا الاستغراق^(٧).

وقوله: «لجميع ما يصلح له»، أي: لجميع ما يدخل تحت اللفظ لغة أو عرفاً، فالمعنى الذي لم يوضع له اللفظ، لا يكون اللفظ صالحاً له، فهذا القيد: احتراز عما لا يصلح له

(١) ينظر: المحصول ٣١٠/٢، ٣٠٩، قواطع الأدلة ٢٤٤، نهاية الوصول ١٢٢٢/٣، ١٢٢١.

(٢) ينظر: المراجع في هامش رقم (١).

(٣) ينظر: المحصول ٣١٠/٢، ٣٠٩، قواطع الأدلة ٢٤٤، نهاية الوصول ١٢٢٢/٣.

(٤) ينظر: المحصول ٣١٠/٢، ٣٠٩، قواطع الأدلة ٢٤٤، نهاية الوصول ١٢٢٢/٣.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) نهاية السؤل ٤٤٣/١، البحر المحيط ٥/٣.

(٧) ينظر: المحصول ٣٠٩/٢.

اللفظ؛ فإنه لا يدخل في العام لعدم صلاحية اللفظ له ابتداءً، كدخول غير العاقل في مشمول «من» وهي للعاقل، فعدم دخول غير العاقل، لا يقدر في عموم العام؛ لأن عمومه مقيد باستغراقه لما يصلح له^(١).

وقوله: «بحسب وضع واحد»، أي: أن استغراق اللفظ لما يصلح له يكون بواسطة وضع واحد، لا بواسطة أوضاع متعددة.
واحترز بهذا القيد عن أمرين:

الأول: اللفظ المشترك الذي يدل على معنيين بوضعين مختلفين، مثل: لفظ القرء: فهو يدل على الحيض والطهر، فدلالة القرء على هذين المعنيين، ليست من دلالة العام على أفرادها، بل من دلالة المشترك، والمشارك ليس عاماً في أفرادها، فلا يمكن حمله على العموم بإطلاق واحد .

الثاني: اللفظ الذي يصلح أن يكون حقيقة ومجازاً . فالعموم لا يقتضي تناول المفهومين معاً، وهو الحقيقة والمجاز.
وهذا القيد في التعريف زاده الإمام الرازي على تعريف العام واستحسنه بعض الأصوليين^(٢) .

ولا شك أن الارتباط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي وثيق: فاللفظ الواحد إذا كان دالاً على أشياء، فهو شامل ومحيط بها .
وأما الخاص لغة فهو: اسم فاعل من الخصوص ضد العموم.

(١) ينظر: المحصول ٣٠٩/٢ .

(٢) عرف أبو الحسين البصري العام بأنه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له .

وزاد عليه الرازي بحسب وضع واحد؛ لإخراج اللفظ المشترك وماله حقيقة ومجاز. ينظر: المعتمد ١٨٩/١،

المحصول ٣٠٩/٢، نهاية السؤل ٤٣٣/١ .

قال ابن فارس: «الخاء، والصاد، أصل مطرد منقاس، وهو يدل على الفرجة... ومن الباب: «خصصت فلاناً بشيء» «خصوصية» بفتح الخاء، وهو القياس؛ لأنه إذا أفرد واحد، فقد أوقع فرجه بينه وبين غيره، والعموم بخلاف ذلك»^(١).

ويقول صاحب لسان العرب: «خصه بالشيء، يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية وخصوصية... واختصه، أفرد به دون غيره»^(٢).

ومما ذكره أهل اللغة يتبين لنا أن معنى الخاص في اللغة: ضد العام وهو الذي لا شمول له، فهو بمعنى: الأفراد.

والخاص قد يطلق باعتبارين:

«الأول: وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام، من زيد وعمرو، ونحوه .

الثاني: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه .

وَحَدُّهُ: أنه اللفظ الذي يُقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله لفظ من جهة واحدة^(٣).

فمعنى الخاص هو: لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد^(٤).

فقوله: «لفظ»، جنس يتناول الألفاظ المستعملة والمهملة...^(٥)

وقوله: «وضع لمعنى» .

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٢٨٥.

(٢) ينظر: لسان العرب ٧ / ٢٤ .

(٣) الإحكام للآمدي ٤١٤/١ . وينظر: التقريب والإرشاد ٦/٣، المعتمد ٢٣٤/١، المعتمد ٢٣٤/١، قواطع الأدلة ص ٢٨٣، أصول السرخسي ١٣٩/١، المستصفى ١٠٦/٢، منتهى السؤل ص ٣٢٠، التحبير شرح التحرير ٢٣١٨/٥.

(٤) أصول السرخسي ١٣٩/١ .

(٥) ينظر: المرجع السابق .

هذا القيد يحتز به عن غير المستعملات^(١).

وقوله: «واحد»، خرج بهذا القيد المشترك؛ لأنه لفظ موضوع لأكثر من معنى على سبيل البدل .

وقوله: «على سبيل الانفراد»، احتز به عن العام، فإنه وإن كان موضوعاً لمعنى واحد، إلا أنه شامل لأفراده^(٢) .

ولا شك أن بين المعنيين اللغوي، والاصطلاحي ارتباط وثيق، فالخاص في اللغة هو ضد العام، فهو بمعنى الإفراد، وكذلك المعنى الاصطلاحي، فاللفظ الخاص وضع لمعنى واحد على سبيل الإفراد.

(١) أصول السرخسي ١/١٣٩ .

(٢) ينظر: التحبير شرح التحرير ٥/٢٣١٨ .

المطلب الأول:

استعمال لفظ كل في الخصوص لقرينة

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

صيغة «كل»، من أدوات العموم، بل هي من أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه، فهي تشمل العاقل وغيره، والحيوان، والجماد، والمذكر، والمؤنث، والمفرد، والمثنى، والمجموع، ولذلك كانت من أقوى صيغ العموم.

إلا أن هذه الصيغة وإن كانت تفيد الاستغراق، إلا أنها قد تستعمل في الخصوص لقرينة، فيكون ذلك من باب إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص.

وقد اختلف الأصوليون في جواز إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص على قولين:

القول الأول: أنه يجوز إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص منه، وهو قول أكثر العلماء^(١). واختاره الرازي^(٢).

القول الثاني: عدم الجواز، وهو اختيار بعض الأحناف^(٣).

(١) ينظر: الفصول في الأصول ١/٦٤، المعتمد ١/٢٣٧، البحر المحيط ٣/٢٤٧.

(٢) المحصول ٣/١١، وقال الرازي: «يجوز إطلاق اللفظ العام لإرادة الخاص».

(٣) ينظر: الفصول في الأصول ١/٦٥، البحر المحيط ٣/٢٤٧.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على استعمال لفظ «كل» في الخصوص:

ذهب الرازي - رحمه الله - في الحصول إلى جواز إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص^(١) واستدل لهذا بجملة من الأدلة^(٢) وقد استدل لهذا القول في كتاب «مفاتيح الغيب»، وجاء الاستدلال بقول الله - تعالى - ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾^(٣).

قال الرازي: «فإن قيل: قوله: كلها، يفيد العموم، والله - تعالى - ما آراه جميع الآيات؛ لأن من جملة الآيات، ما أظهرها على الأنبياء - عليهم السلام - الذين كانوا قبل موسى - عليه السلام - والذين كانوا بعده .

قلنا: لفظ الكل وإن كان للعموم، لكن قد يستعمل في الخصوص عند القرينة، كما يقال: دخلت السوق فاشترت كل شيء»^(٤).

قلت: الاستدلال بالآية قائم على أن الله أخبر أنه أرى فرعون كل الآيات، مع أن آيات الله لا تتناهى، فالاستغراق متعذر، وهذا دليل أن لفظ «كل» استعمل في الخصوص.

قال ابن الجوزي^(٥): «﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ﴾^(٦)، يعني: فرعون: ﴿آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾^(٧)، يعني:

التسع الآيات، ولم ير كل آية الله؛ لأنها لا تحصى»^(٨).

(١) ينظر: الحصول ١١/٣.

(٢) المرجع السابق ١٢/٣.

(٣) من الآية (٥٦) من سورة طه .

(٤) مفاتيح الغيب ٦٢/٢٢ .

(٥) هو: أبو الفرج، عبدالرحمن بن علي بن عبيد الله، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ولد ببغداد سنة ٥١٠هـ، كان عالماً متفنناً، اشتهر بالوعظ، وكثرة التأليف في شتى العلوم، من كتبه: «زاد المسير»، و«المنتظم في التاريخ»، توفي سنة ٥٩٧هـ. ينظر: المقصد الأرشد ٩٣/٢، الوافي بالوفيات ١٠٩/١٨.

(٦) من الآية (٥٦) من سورة طه.

(٧) الآية السابقة .

(٨) زاد المسير ٥/٢٩٤ .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا ﴾^(١)، على استعمال لفظ «الكل» في الخصوص، مما انفرد به الرازي عن أصحاب الكتب العشرة، فلم أجد من استدل بالآية منهم.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - بقوله: ﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا ﴾^(٢)، على استعمال لفظ «كل» في الخصوص، وقد تقدم - معنا - وجه الاستدلال بالآية على ذلك. إلا أن الرازي ذكر احتمالين في الآية، وعلى هذين الاحتمالين: تكون كلمة «كل» استعملت في العموم لا الخصوص.

قال الرازي: «أو يقال: إن موسى - عليه السلام - آراه آياته، وعدد عليه آيات غيره من الأنبياء - عليهم السلام - فكذب فرعون بالكل. أو يقال: تكذيب بعض المعجزات، يقتضي تكذيب الكل، فحكى الله - تعالى - ذلك على الوجه الذي يلزم»^(٣).

قلت: على الاحتمال الأول الذي ذكره الرازي، يكون معنى الرؤية هو: الرؤية القلبية، بمعنى: المعرفة^(٤).

وقد ضعف أبو حيان حمل الرؤية في الآية على الرؤية القلبية، فقال: «فيه بعد؛ لأن

(١) من الآية (٥٦) من سورة طه .

(٢) من الآية السابقة .

(٣) مفاتيح الغيب ٢٢ / ٦٢ .

(٤) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان ٦ / ٢٣٥ .

الإخبار بالشيء لا يسمى رؤية إلا بمجاز بعيد»^(١).

وقد رجح كثير من المفسرين أن الآيات لا يقصد بها العموم^(٢)، فالمقصود بالآيات: هي الآيات التسع المختصة بموسى - عليه السلام - وهي: العصا، واليد، وفلق البحر، والحجر، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، ونتق الجبل، فتكون الرؤية هنا: بمعنى الرؤية البصرية، ويكون المقصود بالآية: أن موسى أرى فرعون الآيات الخاصة به كلها، فيكون التعريف الإضافي في الآية محذوً به حذو التعريف العهدي^(٣)؛ فالتعميم لأفراد المعهودين خاصة.

قال الشوكاني: «المراد بالآيات هي: الآيات التسع المذكورة في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا

مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ﴾^(٤)، على أن الإضافة للعهد»^(٥).

وبهذا يتبين أن لفظ «كل» استعمل في الخصوص. ففرعون لم ير كل آيات الله، بل

رأى الآيات المعهودة التي جاء بها موسى - عليه السلام - .

(١) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان ٦ / ٢٣٥ .

(٢) ينظر: الكشف والبيان ٦ / ٢٤٩، تفسير البغوي ٣ / ٢٢١، المحرر الوجيز ٤ / ٤٨، تفسير البيضاوي ٤ / ٥٦.

(٣) ينظر: المراجع السابقة .

(٤) من الآية (١٠١) من سورة الإسراء .

(٥) فتح القدير ٣ / ٣٧٠ .

المطلب الثاني:

أقل الجمع

أولاً: تحرير محل النزاع في المسألة:

اتفق العلماء على أن لفظ الجمع المركب من: «ج، م، ع» ينطبق على الاثنين، والثلاثة، وما زاد؛ لأن موضوع هذا اللفظ يقتضي ضم شيء إلى شيء^(١).

واتفق العلماء - أيضاً - على أن تعبير الاثنين عن نفسيهما بضمير الجمع، ليس من محل الخلاف؛ لأن العرب لم تضع للمتكلم عن نفسه، وآخر معه ضميراً للتثنية، كما وضعت للمخاطب، والغائب، فليس للاثنين إذا عبر عن نفسيهما إلا الإتيان بضمير الجمع^(٢).

كما أنه ليس من محل الخلاف عند العلماء مدلول مثل: قوله - تعالى -: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٣)؛ لأن التعبير عن عضوين من جسدين بلفظ الجمع يقصد منه التخفيف^(٤).

واختلف العلماء في أقل الجمع سواء كان جمع قلة أو كثرة. إذا قامت قرينة تدل على أن العموم غير مراد^(٥)، على ثلاثة أقوال:

(١) ينظر: التقريب والإرشاد ٣/٣٢٣، البرهان ١/٢٤٠، الإحكام للآمدي ١/٤٣٥، كشف الأسرار ٢/٥٢، شرح الكوكب المنير ٣/١٥١.

(٢) قال الغزالي: «لا شك أن حكاية الضمير متصلاً، كقولنا: «فعلنا»، ومنفصلاً كقولك: «نحن فعلنا» يعبر عن اثنين». ينظر: المستصفى ٢/١٥٠. وينظر - أيضاً - الإحكام للآمدي ١/٤٣٦، شرح الكوكب المنير ٣/١٥٢.

(٣) من الآية (٤) من سورة التحريم.

(٤) ينظر: المنحول ص ٢٢١، ٢٢٢، كشف الأسرار ٢/٥٨، شرح الكوكب المنير ٣/١٥٢، إرشاد الفحول ١/٥٤٩.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

القول الأول: أن أقل الجمع ثلاثة .

وهذا مذهب جمهور الحنفية^(١)، وهو ظاهر مذهب الشافعي^(٢)، وعليه أكثر الشافعية^(٣)، ونص عليه الإمام أحمد^(٤)، واختاره جمهور الحنابلة^(٥).

وهذا القول هو ما اختاره الرازي في المحصول^(٦).

القول الثاني: أن أقل الجمع اثنان.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك^(٧)، واختاره أكثر أصحابه^(٨)، وهو مذهب بعض الشافعية^(٩)، والحنابلة^(١٠)، وعليه جمهور الظاهرية^(١١).

القول الثالث: أن أقل الجمع واحد .

وهذا ما ذهب إليه أبو حامد الإسفراييني^(١٢) ^(١٣)، والجويني^(١٤).

-
- (١) ينظر: أصول السرخسي ١/١٦٤، كشف الأسرار للبخاري ٢/٤٩، فواتح الرحموت ١/٢٥٨.
- (٢) ينظر: البرهان ١/٢٣٩، المحصول ٢/٣٧٠، الإحكام للآمدي ١/٤٣٥.
- (٣) ينظر: المراجع السابقة .
- (٤) ينظر: العدة ٢/٦٤٩، روضة الناظر ٢/٦٨٨، شرح الكوكب المنير ٣/١٤٤ .
- (٥) ينظر: المراجع السابقة .
- (٦) ينظر: المحصول ٢/٣٧٠ .
- (٧) ينظر: التقريب والإرشاد ٣/٣٢٢، ٣٢٣، إحكام الفصول ١/٢٥٥، شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٣، نفائس الأصول ٤/١٨٦١ .
- (٨) ينظر: المراجع السابقة .
- (٩) ينظر: شرح اللمع ١/٣٤٦ .
- (١٠) ينظر: شرح الكوكب المنير ٣/١٤٥ .
- (١١) ينظر: الإحكام لابن حزم ١/٤٢١، ونسبه لجمهور الظاهرية . وينظر: البحر المحيط ٣/١٣٦ .
- (١٢) هو: أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني، سكن بغداد، وتفقه على علمائها وجلس للتدريس والإفتاء، وكان يحضر دروسه عدد كبير من التلاميذ، وتميز بقوة الجدل والمناظرة، وله كتاب في الأصول مفقود، ولد سنة ٣٤٤هـ، وتوفي سنة ٤٠٦هـ . ينظر: المعين ١/١٢٠، سير أعلام النبلاء ١٧/١٩٤ .
- (١٣) ينظر: البحر المحيط ٣/١٣٩ .
- (١٤) البرهان ١/٢٤١ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة أقل الجمع:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يرحح القول بأن أقل الجمع ثلاثة، إلا أنه لم يستدل لاختياره هذا في كتابه: «مفاتيح الغيب»، بل اقتصر على الاستدلال لمن قال بأن أقل الجمع اثنان إلا أنه يتعقب هذه الاستدلالات، ويناقشها مضعفاً لها .
وقد ذكر ثلاثة أدلة في هذه المسألة، وإليك بيانها:

الدليل الأول:

قول الله - تعالى - : ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج من قال: أقل الجمع اثنان، بقوله: ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(٢)، مع أن المراد: داوود وسليمان»^(٣).

قلتُ: فتوجيه الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان هو أن قوله - تعالى - : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(٤) . فيه ضمير جمع عائد على داوود وسليمان، فدل على أن الاثنين يصدق عليهما الجمع^(٥).

-
- (١) الآية (٧٨) من سورة الأنبياء .
(٢) من الآية السابقة .
(٣) مفاتيح الغيب ٢٢ / ١٦٩ .
(٤) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء .
(٥) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٥ .

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

القول بأن أقل الجمع اثنان مخالف لرأي الرازي، واختياره في المسألة، ولهذا فبعد أن أورد الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(١)، تعقبه بقوله: «جوابه: أن الحكم كما يضاف إلى الحاكم فقد يضاف إلى المحكوم له، فإذا أضيف الحكم إلى المتحاكمين، كان المجموع أكثر من الاثنان»^(٢).

وتقرير هذا الجواب: أن الحكم يضاف إلى الحاكم بفعله، وإلى المحكوم له باستحقاقه، وهؤلاء ثلاثة فأضيف الحكم إليهم جميعاً بضمير الجمع لأنهم جمع^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي لمن قال بأن أقل الجمع اثنان بقوله - تعالى - : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(٤)، وقد أيد الاستدلال بالآية على ذلك، الباجي^(٥). فقد رجح الباجي أن أقل الجمع اثنان^(٦)، واستدل لهذا القول بجملة من الأدلة، ومنها الآية الكريمة السابقة الذكر، إلا أنه لم يبين وجه الاستدلال بها^(٧).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(٨)، على أن أقل

(١) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٢ / ١٦٩ .

(٣) ينظر: المحصول ٣٧٢/٢، شرح المعالم ٤٦٢/١ .

(٤) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٥) ينظر: إحكام الفصول ٢٥٦/١ .

(٦) المرجع السابق ٢٥٥/١ .

(٧) المرجع السابق ٢٥٦/١ .

(٨) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

الجمع اثنان، عدد من أصحاب الكتب العشرة.

منهم: ابن حزم^(١) - رحمه الله - .

فابن حزم يرجح القول بأن أقل الجمع ثلاثة^(٢)، وقد ناقش الاستدلال بالآية، بقوله: «هذا لا حجة لهم فيه؛ لأن الضمير في حكم العربية أن يكون راجعاً إلى أقرب مذكور إليه، وأقرب مذكور إلى الضمير قوله - تعالى - : ﴿غَنِمُ الْقَوْمِ﴾^(٣)، فالقوم، وداوود، وسليمان جماعة بلا شك»^(٤).

وقال أبو يعلى:

«الجواب: أنه يحتمل أن يكون المراد به: حكم داوود وسليمان وقومهما؛ لأنه - تعالى - قال: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾^(٥).

ويحتمل أن يكون المراد به: الحكم المشروع لأمة داوود، كما يقال: هذا حكم المسلمين، يريد به: الحكم المشروع لهم.

وقيل: المراد به: حكم الأنبياء، والكناية عن جماعتهم.

وقيل: إنه لا بد من محكوم له، فيكون داوود وسليمان والمحكوم له، وهو صاحب الكرم؛ لأن الحكم يضاف إلى الحاكم بفعله، وإلى المحكوم له باستحقاقه^(٦).

وقال السرخسي: «يحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة، وصيغة الجماعة تنصرف

(١) الإحكام ٤٢٣/١ .

(٢) المرجع السابق ٤٢١ / ١ .

(٣) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٤) الإحكام ٤٢٣ / ١ .

(٥) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٦) العدة ٦٥٥/٢، ٦٥٦ .

إليهم جميعاً»^(١).

وأجاب الرازي في الحصول عن الاستدلال بالآية بـ: «أنه - تعالى - كنى عن المتحاكمين، مضافاً إلى كنيته عن الحاكم عليهما؛ فإن المصدر قد يضاف إلى المفعول، وإذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثة»^(٢)، وأجاب الآمدي عن الاستدلال بالآية بمثل ما ذكره الرازي^(٣).

فقال - رحمه الله - «والمراد من قوله - تعالى - ﴿وَكُنَّا حُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٤).
داوود وسليمان والمحكوم له، وهم جماعة»^(٥).

أما القرافي فاعتبر أن ضمير الجمع في قوله - تعالى -: ﴿حُكْمِهِمْ﴾^(٦)، عائد على الحكمين، والمحكوم له، والمحكوم عليه، فهم أربعة، والمصدر كما يضاف للفاعل، يضاف للمفعول، فأضيف للجمع^(٧).

وبهذا الجواب - أيضاً - ضعف الطوفي الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان^(٨).

فقال الطوفي: «الضمير في: ﴿حُكْمِهِمْ﴾^(٩) عائد إلى سليمان وداوود والمتحاكمين إليهما وهم جماعة»^(١٠).

(١) أصول السرخسي ١/١٦٧.

(٢) الحصول ٢/٣٧٢.

(٣) ينظر: الإحكام ١/٤٣٦.

(٤) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٥) الإحكام ١/٤٣٦.

(٦) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٧) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٦.

(٨) ينظر: الإشارات الإلهية ٣/٢٦٨.

(٩) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(١٠) الإشارات الإلهية ٣/٢٦٨.

تقويم الاستدلال:

أورد الرازي - رحمه الله - قوله - تعالى - : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^(١)، في سياق الاستدلال لمن قال بأن أقل الجمع اثنان.

وقد أورد الرازي - إيراداً واحداً على هذا الاستدلال، وهو: أن الحكم كما يضاف إلى الحاكم، فقد يضاف إلى المحكوم له، فإذا أضيف الحكم إلى المتحاكمين، كان المجموع أكثر من الاثنین^(٢).

وأجيب عنه: بأن هذا الإيراد مبني على أن المصدر يضاف إلى الفاعل، والمفعول. وهذا فيه نظر؛ فإن المصدر لا يضاف إليهما معاً؛ وإنما يضاف إليهما على البدل؛ لأنه إذا أضيف إلى الفاعل، كان موضع المجرور في موضع رفع، ونصب معاً، وهو: محال^(٣). ورد هذا الجواب: بأن إضافة المصدر إلى المعمول على وجهين:

الأول: إضافته مع بقاء معنى المعمولية، ويقصد منها: إفادة معنى الفاعلية، أو المفعولية^(٤).

الثاني: إضافته إليه من غير اعتبار معنى الفاعلية، أو المفعولية، بل لإفادة الملازمة^(٥). وإضافة المصدر إلى المعمولين هنا، ليس من حيث كونهما معمولان باقيا على معنى الفاعلية، أو المفعولية، بل أضيف لهما لأنهما ملابسان، أي: الحكم ملابس لهم جميعاً، والإضافة لأجل إفادة الملازمة تصح إلى المعمولين^(٦).

(١) من الآية (٧٨) من سورة الأنبياء.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢ / ١٦٩ .

(٣) ينظر: شرح المعالم ٤٦٢ / ١ .

(٤) ينظر: فواتح الرحموت ١ / ٢٥٩ .

(٥) المرجع السابق ١ / ٢٥٩ .

(٦) ينظر: فواتح الرحموت ١ / ٢٥٩ .

ويضاف إلى ما ذكره الرازي، ما يلي من الإيرادات:

الإيراد الثاني: أن المراد بالحكم في الآية: الحكم المشروع لأمة داوود، كما يقال: حكم المسلمين، ويراد به: الحكم المشروع لهم^(١).

الإيراد الثالث: أن المراد بالحكم في الآية: حكم الأنبياء، والكناية عن جماعتهم^(٢).

الإيراد الرابع: أنه يحتمل أن يكون إطلاق لفظ الجمع على المثني من باب المجاز لا الحقيقة، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله - تعالى - : ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾^(٣).

وبعد هذا العرض للإيرادات يظهر لي أن الاستدلال بالآية ضعيف في الإفادة على أن أقل الجمع اثنان .

(١) ينظر: العدة ٦٥٦/٢ .

(٢) ينظر: العدة ٦٥٦/٢ .

(٣) من الآية (١٧٣) من سورة آل عمران . وينظر: المعتمد ٢٣١/١، العدة ٦٥٦/٢، بذل النظر ص ١٨٧.

الدليل الثاني:

قال الله - تعالى - ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾^(١).

قال الرازي: «احتج من قال: أقل الجمع اثنان، بقوله: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي

رَبِّهِمْ ﴾^(٢) .

قلت: وتوجيه الاستدلال بالآية مطابق للاستدلال السابق، فالآية جاءت بإطلاق عبارة

الجمع على المثني، فجاء ضمير الجمع للاثنين. وهذا يدل على أن أقل الجمع اثنان.

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

تعقب الرازي الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان، فقال - رحمه الله -: «الخصم

صفة وصف بها الفوج، أو الفريق، فكأنه قيل: هذان فوجان، أو فريقان يختصمان، فقوله:

﴿ هَذَانِ ﴾^(٣)، للفظ، واختصموا للمعنى»^(٤).

وتوضيح هذا: أن الخصم - في اللغة - يطلق على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير،

فرد الضمير إلى الجماعة اللذين اشتمل عليهم لفظ: «الخصم»^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

لم أجد من صحح الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي

رَبِّهِمْ ﴾^(٦)، على أن أقل الجمع اثنان، ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

(١) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٢) الآية السابقة . وينظر كلام الرازي: مفاتيح الغيب ٢٣ / ٢٠ .

(٣) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٤) مفاتيح الغيب ٢٣ / ٢٠ .

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم ٤٢٣/١، العدة ٦٥٥/٢، أصول السرخسي ١٦٥/١، المحصول ٣٧٣/٢، روضة

الناظر ٦٩١/٢، الإحكام للآمدي ٤٣٦/١ .

(٦) من الآية (١٩) من سورة الحج .

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان: ابن حزم^(١) - رحمه الله -
وقد كان جوابه عن الاستدلال بالآية مطابقاً لما ذكره الرازي في التفسير فاعتبر أن لفظ
الخصم يقع على الواحد، والاثنين، والجماعة^(٢).
وأيده في ذلك: أبو يعلى^(٣)، والسرخسي^(٤)، والرازي في المحصول^(٥)، وابن قدامة^(٦)،
والآمدي^(٧)، والطوفي^(٨).

فأما أبو يعلى:

فقد اعتبر أن الخصم يطلق على الواحد والاثنين والجماعة: «وإذا كان كذلك احتمل
أن يكون ذلك عبارة عن جمعين»^(٩).

وأما السرخسي: فقد ذكر هذا الدليل إلا أنه لم يخصصه بنقاش مستقل^(١٠).

وأما الرازي في المحصول:

فقد اعتبر أن «الخصم في اللغة للواحد والجمع: كالضيف. يقال: هذا خصمي، وهؤلاء

(١) الإحكام ٤٢٣/١ .

(٢) المرجع السابق ٤٢٣/١ .

(٣) العدة ٦٥٥/٢ .

(٤) أصول السرخسي ١٦٥/١ .

(٥) المحصول ٣٧٤/٢ .

(٦) روضة الناظر ٦٩١/٢، ٦٩٢ .

(٧) الإحكام ٤٣٦/١ .

(٨) الإشارات الإلهية ٢٦٧/٣ .

(٩) العدة ٦٥٥/٢ .

(١٠) أصول السرخسي ١٦٥/١، ١٦٧ .

خصمي، وهذا ضيفي، وهؤلاء ضيفي»^(١).

وأما ابن قدامه:

فاعتبر أن لفظ الخصم يقع على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الخصم^(٢).

وأما الآمدي:

فاعتبر أنه ليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً^(٣).
وبهذا الجواب ناقش الطوفي الاستدلال بالآية، فالخصم يطلق على الواحد والجماعة^(٤).

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾^(٥)، على أن أقل الجمع اثنان جاء مخالفاً لاختياره في المسألة - كما تقدم معنا - وقد سبق بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية .

حيث ذكر الرازي أن الخصم وصف للفوج، أو الفريق، فليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً، فالخصم صفة لجمع: وهم: الفريق أو الفوج. ويؤيد هذا ما رجحه بعض المفسرين في معنى الآية^(٦).

(١) المحصول ٣٧٤/٢.

(٢) روضة الناظر ٦٩١/٢، ٦٩٢.

(٣) الإحكام ٤٣٦/١.

(٤) الإشارات الإلهية ٢٦٧/٣.

(٥) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٦) ينظر: جامع البيان ١٣٣/١٧، بحر العلوم ٤٥٣/٢، الكشف ١٥٠/٣، المحرر الوجيز ١١٤/٤، مفاتيح الغيب

٢٣/٢٠، تفسير البيضاوي ١٢٠/٤، التسهيل لعلوم التنزيل ٣٨/٣ .

فقال الطبري: «عنى بالخصمين: جميع الكفار، من أي أصناف الكفر كانوا، وجميع المؤمنين؛ وإنما قلت ذلك: ... لأنه - تعالى ذكره - ذكر قبل ذلك صنفين من خلقه، أحدهما: أهل الطاعة له بالسجود له، والآخر: أهل معصية له، قد حق عليه العذاب. فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾^(١)، ثم قال: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾^(٢)، ثم أتبع ذلك صفة الصنفين كليهما، وما هو فاعل بهما، فقال: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾^(٣)، وقال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾^(٤)، فكان بينا بذلك أن ما بين ذلك خير عنهما»^(٥).

وهذا ما رجحه الرازي في معنى الآية، حيث قال: «المراد: طائفة المؤمنين وجماعتهم، وطائفة الكفار وجماعتهم، وأن كل الكفار يدخلون في ذلك»^(٦).

كما رجح الرازي أن قوله - تعالى -: ﴿هَذَانِ﴾^(٧)، إشارة إلى من تقدم ذكره من أهل طاعته، وأهل معصيته ممن حق عليه العذاب^(٨).

وإذا كان المراد بالخصمين: جميع المؤمنين، والكافرين كما تقدم فإنه لا يستقيم

(١) من الآية (١٨) من سورة الحج .

(٢) من الآية (١٨) من سورة الحج .

(٣) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٤) من الآية (٢٣) من سورة الحج .

(٥) جامع البيان ١٧ / ١٣٣ .

(٦) مفاتيح الغيب ٢٠ / ٢٣ .

(٧) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٠ / ٢٣ .

الاستدلال بالآية على أن: أقل الجمع اثنان، فالجمع في قوله: ﴿اٰخْتَصَمُوْا﴾^(١)، باعتبار الأفراد، وتثنية الخصم باعتبار صنف الكفر، والإيمان، الذين وقع الخلاف والخصام فيهما .

(١) من الآية (١٩) من سورة الحج .

الدليل الثالث:

قول الله - تعالى - : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴾^(١).

قال الرازي: «وههنا مسألة من علم أصول الفقه، وهي أن أقل الجمع اثنان عند بعض الناس، وهؤلاء تمسكوا بهذه الآية؛ لأنه - تعالى - ذكر صيغة الجمع في هذه الآيات في أربعة مواضع.

أحدها: قوله - تعالى - ﴿ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾^(٢)، وثانيها: قوله: ﴿ إِذْ دَخَلُوا ﴾^(٣)، وثالثها: قوله: ﴿ مِنْهُمْ ﴾^(٤)، ورابعها: قوله: ﴿ قَالُوا لَا تَخَفْ ﴾^(٥). فهذه الألفاظ الأربعة كلها صيغ الجمع، وهم كانوا اثنين بدليل أنهم قالوا: خصمان، قالوا: فهذه الآية تدل على أن أقل الجمع اثنان»^(٦).

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

ناقش الرازي - رحمه الله - الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان.

فقال: «لا يمتنع أن يكون كل واحد من الخصمين جمعاً كثيرين؛ لأننا بينا أن الخصم إذ

(١) من الآيتين (٢١، ٢٢) من سورة ص .

(٢) من الآية (٢١) من سورة ص .

(٣) من الآية (٢٢) من سورة ص .

(٤) من الآية (٢٢) من سورة ص .

(٥) من الآية (٢٢) من سورة ص .

(٦) مفاتيح الغيب ٢٦ / ١٧٠ .

جعل اسماً فإنه لا يثنى ولا يجمع»^(١).

وقد سبق توضيح موقف الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ
اِخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾^(٢). فموقفه من الاستدلال بالين واحد .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

صحح الباجي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا
الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ﴾^(٣) على أن أقل الجمع اثنان.
فذكر أن القرآن ورد فيه إجراء اسم الجمع وكنائياته على الإثنين، كإطلاقه على
الثلاثة^(٤)، واستشهد بالآية السابقة على ذلك^(٥).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا
الْمِحْرَابَ ﴾^(٦)، على أن أقل الجمع اثنان عدد من أصحاب الكتب العشرة.
منهم: ابن حزم^(٧) - رحمه الله - .

حيث أجاب عن الاستدلال بالآية: بأن: «الخصم» لفظ يطلق على الواحد، والاثنين،
والجماعة.

(١) مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٦ .

(٢) من الآية (١٩) من سورة الحج .

(٣) من الآيتين (٢١، ٢٢) من سورة ص .

(٤) ينظر: أحكام الفصول ٢٥٦/١ .

(٥) ينظر: المرجع السابق .

(٦) من الآية (٢١) من سورة ص .

(٧) الإحكام ٤٢٣/١ .

وبناءً على ذلك فقد ذكر - رحمه الله - بأنه لا يسوغ لأحد أن يقول: بأن المتسورين على داوود كانا اثنين، بل كانوا جماعة، وأيد ذلك بما قاله بعض المفسرين^(١). وأيده في ذلك أبو يعلى^(٢)، والسرخسي^(٣)، والرازي في المحصول^(٤)، وابن قدامة^(٥)، والآمدي^(٦)، والقرافي^(٧)، والطوفي^(٨)، ولم تخرج عباراتهم في تضعيف الاستدلال عما ذكره الرازي وابن حزم .

فقال أبو يعلى في مناقشة الاستدلال بالآية: «يجوز أن يكون المراد به الجماعة، وتكلم الواحد منهم، وهو القائل منهم: ﴿هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾^(٩)، يبين ذلك قوله: ﴿خَصَمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾^(١٠)، ولو كانا اثنين، لقال: بغى أحدهما على الآخر. ولم يقل: بغى بعضنا على بعض؛ لأن ذلك إنما يقال: في الجماعتين والقبيلتين»^(١١). وقال السرخسي: «يحتمل أن يكون الحضور معها جماعة، وصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعاً»^(١٢).

(١) ينظر: الإحكام ٤٢٣/١، ٤٢٤ .

(٢) العدة ٦٥٤/٢، ٦٥٥ .

(٣) أصول السرخسي ١٦٧/١ .

(٤) المحصول ٣٧٣/٢ .

(٥) روضة الناظر ٦٨٩/٢ .

(٦) الإحكام ٤٣٦/١ .

(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٥، ٢٣٦ .

(٨) الإشارات الإلهية ١٧٨/٣ .

(٩) من الآية (٢٣) من سورة ص.

(١٠) من الآية (٢٢) من سورة ص.

(١١) العدة ٦٥٤/٢، ٦٥٥ .

(١٢) أصول السرخسي ١٦٧/١ .

وأما الرازي في المحصول فأجاب بقوله: «الخصم في اللغة للواحد والجمع»^(١).
وبنفس الجواب ناقش ابن قدامه الاستدلال فاعتبر أن: «الخصم: يقع على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير»^(٢).
واعتبر الآمدي أن هذه القصة لا حجة فيها على المسألة وعُلِّل ذلك: «بأن الخصم قد يطلق على الواحد، وعلى الجماعة»^(٣).

وقال القرافي: «الخصم في اللغة يصدق على الفرد، والمثنى، والجمع»^(٤).
وأجاب الطوفي عن هذا الاستدلال بجوابين، فقال: «يُحتمل أنه كان معهم غيرهم، فصاروا جمعاً، ويحتمل أن جمع الضمير باعتبار لفظ الخصم؛ فإنه من المصادر يصدق على القليل والكثير»^(٥).

تقويم الاستدلال:

تقدم معنا أن الاستدلال بالآية مخالف لاختيار الرازي في مسألة: أقل الجمع، ولذلك ناقش الرازي الاستدلال بالآية بأنه لا يمتنع أن يكون كل واحد من الخصمين جمعاً كثيرين، فالخصم يقع على الواحد، والاثنين، والجماعة، ولهذا فمن دخل على داوود جماعة وليس اثنين^(٦).

(١) المحصول ٣٧٣/٢.

(٢) روضة الناظر ٦٩٢/٢.

(٣) الإحكام ٤٣٦/١.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٥) الإشارات الإلهية ١٧٨/٣.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٦.

وأجيب عنه: بأن ظاهر الآيات يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً^(١).

ومن ذلك:

قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ﴾^(٢)، فهذا يدل

على أن المتخاصمين كانا اثنين^(٣).

ورد هذا الجواب: بأن القائل والمتكلم واحد، والخصوم: جماعة فتكلم أحدهم بالنيابة

عنهم^(٤)، ويبين هذا قوله - تعالى - : ﴿خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥)، فلو كانا

اثنين، لقال: بغى أحدهما على الآخر. ولم يقل: بغى بعضنا على بعض؛ لأن ذلك إنما يقال: في

الجماعتين والقبيلتين^(٦).

وقد ذكر بعض المفسرين أن من دخل على داوود جماعة .

قال ابن عطية: «يحتمل أنه جاء مع كل فرقة كالعاضدة والمؤنسة، فيقع على جميعهم

خصم، وتجيئ الضمائر حقيقة»^(٧).

وقال أبو حيان: «الظاهر أنهم كانوا جماعة، فلذلك أتى بضمير الجميع، فإن كان

المتحاكمان اثنين فيكون قد جاء معهم غيرهم على جهة المعاضدة، أو المؤنسة»^(٨).

(١) ينظر: نهاية الوصول ٤/١٣٥٧ .

(٢) من الآية (٢٣) من سورة ص .

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٩٣ .

(٤) ينظر: العدة ٢/٦٥٥ .

(٥) من الآية (٢٢) من سورة ص .

(٦) ينظر: العدة ٢/٦٥٥ .

(٧) المحرر الوجيز ٤/٤٩٨ .

(٨) البحر المحيط ٧/٣٧٥ . وينظر: التسهيل ٣/١٨٢، روح المعاني ٢٣/١٧٩ .

وبهذا البيان يترجح أن الاستدلال بالآية على أن أقل الجمع اثنان ضعيف فلم يأت نص صريح في أن الخصمين المختصمين إلى داوود كانا اثنين لا ثالث لهما^(١)، كما أن الإيرادات على الدليل قوية جداً بما يضعف الاستدلال بالآية .

(١) قال الشنقيطي: «ما يذكره كثير من المفسرين في تفسير هذه الآية الكريمة مما لا يليق بمنصب داوود... كله راجع إلى الإسرائيليات، فلا ثقة به ولا معول عليه، وما جاء منه مرفوعاً إلى النبي ﷺ لا يصح منه شيء». ينظر: أضواء البيان ٦/٣٣٩.

ولذلك قال ابن حزم: «وإذا لم يأت نص بين في أن الخصمين المختصمين إلى داوود ﷺ كان إذ تسورا اثنين فقط لا ثالث لهما، فليس لأحد أن يحتج بذلك في إبطال ما قد صح في اللغة، ولا في إثبات أمر لم يثبت بعد». ينظر: الإحكام ١/٤٢٤.

المطلب الثالث:

الخطاب للنبي خطاب للأمة

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف الأصوليين فيما ورد في القرآن مبدوءاً بقوله - تعالى - ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾^(١)، ونحو ذلك من الخطابات الموجهة إلى النبي ﷺ هل هو خاص به، ولا يشمل أمته، أم هو عام له، ولأتمته معه؟ .

على قولين:

القول الأول: أن الخطاب للنبي، لا يدخل تحته أمته، إلا إذا دل دليل على دخولهم تحته، فحينئذٍ يثبت الحكم بحقهم بذلك الدليل لا بالخطاب. وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من الشافعية^(٢)، والمعتزلة^(٣)، والحنابلة^(٤)، وهو اختيار الرازي^(٥).

القول الثاني: أن الخطاب للنبي ﷺ خطاب لأتمته، فتدخل معه في حكم الآية. وهو مذهب الأحناف^(٦)، وبعض الحنابلة^(٧).

(١) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ٤٦٨/١، نهاية الوصول ١٣٨١/٤، نهاية السؤل ٤٦٦/١، البحر المحيط ١٨٦/٣، الردود والنقود ١٧١/٢ .

(٣) ينظر: التحبير ٥ / ٢٤٦١ .

(٤) التحبير شرح التحرير ٥ / ٢٤٦١، شرح الكوكب المنير ٣ / ٢١٩ .

(٥) المحصول ٢ / ٣٧٩ .

(٦) ينظر: الردود والنقود ١٧١/٢، فواتح الرحموت ١ / ٢٧٢ .

(٧) ينظر: العدة ١ / ٣١٨، روضة الناظر ٢ / ٦٣٧، التحبير شرح التحرير ٥ / ٢٤٦٠، شرح الكوكب المنير ٣ / ٢١٨ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على أن الخطاب للنبي خطاب للأمة:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يرى بأن الخطاب للنبي لا يشمل أمته إلا إذا دل دليل على دخولهم تحته، فحينئذ يثبت الحكم بحقهم بذلك الدليل لا بالخطاب، وقد أورد الرازي - رحمه الله - في هذه المسألة دليلاً واحداً لخطاب وجهه إلى النبي ﷺ وشمل أمته لاقتراحه بقريظة لفظية .

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(١) .

قال الرازي: «نادى النبي ﷺ ثم خاطب أمته، لما أنه سيدهم، وقدوتهم، فإذا خوطب الجمع كانت أمته داخلة في ذلك الخطاب»^(٢) .

قلت: فالاستدلال بالآية قائم على أن الله - تعالى - خاطب النبي بالنداء، ثم عمم بعد ذلك، بقوله: ﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ ﴾^(٣)، وذلك يدل على أن الخطاب للنبي في هذه الآية. يتناول أمته بدلالة القرينة اللفظية، وهي ضمير الجمع في الآية^(٤) .

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

اختار الرازي - رحمه الله - في «مفاتيح الغيب» أن الخطاب الموجه إلى النبي ﷺ في قوله - تعالى - ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾^(٥)، يتناول أمته لوجود القرينة اللفظية وهي ضمير الجمع في قوله: ﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ ﴾^(٦) . ولو لم توجد القرينة،

(١) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٢) مفاتيح الغيب ٢٧ / ٣٠ ، وينظر: ٩٨ / ١٧ .

(٣) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٤) ينظر: البحر المحيط ١٨٨ / ٣ ، التحبير شرح التحرير ٥ / ٢٤٦٥ .

(٥) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٦) من الآية السابقة .

لم يشمل الخطاب الأمة .

وأيده الآمدي على ذلك، فاعتبر أن تخصيص النبي في أول الآية بالنداء، جرى مجرى التشريف، والتكريم له^(١).

وذكر الآمدي أن وجود القرينة اللفظية يدل على أن الخطاب للنبي لا يكون خطاباً للأمة؛ لأنه لو كان كذلك، لما احتيج إلى قوله: ﴿ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(٢)، فيكون قوله: « إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ » كافٍ في خطاب الأمة مع اتساقه مع أول الآية^(٣).

قال الآمدي: «قوله - تعالى - ﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(٤)، فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ، وغيره من الأمة، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له. كيف وأنَّ في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للأمة، فإنه لو كان كذلك، لما احتيج إلى قوله: ﴿ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ ﴾^(٥)؛ لأن قوله: «إن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ» كافٍ في خطاب الأمة مع اتساقه مع أول الآية^(٦).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن بعض العلماء من الأحناف، والحنابلة يرون أن الخطاب للنبي خطاب للأمة ولا يشترطون وجود القرينة لذلك، فمتى ما جاء الخطاب موجهاً إلى النبي ﷺ فهو يشمل أمته، وجعلوا مستندهم في هذا هو قوله -

(١) ينظر: الإحكام / ١ / ٤٧٠ .

(٢) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٣) ينظر: الإحكام / ١ / ٤٧٠ .

(٤) من الآية (١) من سورة الطلاق.

(٥) من الآية السابقة.

(٦) الإحكام / ١ / ٤٧٠ .

تعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(١).

فقال الجصاص: «افتتح الخطاب - بذكر النبي ﷺ والمراد سائر من يملك الطلاق للعدة»^(٢).

واحتج أبو يعلى بالآية على أن الأمر للنبي أمر لأمته . فقال: «فأول الخطاب مواجه به النبي ﷺ وكان المراد به أمته، بقوله: ﴿ طَلَّقْتُمُ ﴾^(٣)، ﴿ فَطَلَّقُوهُنَّ ﴾^(٤)»^(٥).

وهذا القول هو اختيار ابن قدامة، حيث قال: «ابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع، بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ﴾^(٦)، وهذا يدل على أن حكم خطابة لا يختص به»^(٧).

تقويم الاستدلال:

ما ذكره الرازي من أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾^(٨)، يشمل الأمة، هو محل اتفاق بين العلماء، إذ لم يخالف أحد في أن الخطاب المقترن بما يدل على شمول الخطاب يشمل الأمة .

قال الزركشي: «إن قامت قرينة لفظية على دخولهم^(٩)، فلا خلاف في عمومهم، وتكون

(١) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٢) الفصول في الأصول ١ / ٦٤ .

(٣) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٤) من الآية السابقة .

(٥) العدة ١ / ٣٢٥ .

(٦) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٧) روضة الناظر ٢ / ٦٤٠ .

(٨) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٩) أي: دخول الأمة في الخطاب الموجه للنبي ﷺ .

القرينة مبينة أنه عبر بلفظ عنه، وعن غيره مجازاً، وهذا كما في قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(١)، فإن ضمير الجمع في قوله: طلقتم، وطلقوهن، قرينة لفظية تدل على أن الأمة مقصودة معه بالحكم، وأنه خص بالخطاب لكونه متبوعهم، ولولا فهم عمومها للأمة لما افتتح بها^(٢).

ولهذا فقد لخص بعض الأصوليين الكلام في المسألة، والنزاع فيها بأنه: «طائح» فالنقاش فيها: لا يزيد عن المناقشة في المثال، والعبرة بالقرائن التي تبين العموم من الخصوص^(٣).

(١) من الآية (١) من سورة الطلاق .

(٢) البحر المحيط ١٨٨/٣ . وينظر: التحبير ٢٤٦٥/٥ .

(٣) ينظر: فواتح الرحموت ٢٧٤/١ .

المطلب الرابع:

لا يجوز تخصيص النص بالقياس

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف الأصوليون في جواز تخصيص النص بالقياس على ستة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز تخصيص النص العام بالقياس^(١).

وهذا قول جمهور الأصوليين^(٢)، واختاره الرازي في المحصول^(٣).

القول الثاني: أنه لا يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس وهذا القول رواية

عن الإمام أحمد^(٤)، واختارها بعض الحنابلة^(٥)، والشافعية، ومنهم: الرازي في المعالم^(٦) والتفسير^(٧).

القول الثالث: أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، إذا كان القياس جلياً، وأما إذا كان

القياس خفياً فإنه لا يقوى على التخصيص^(٨).

(١) سواء سبق أن تقدم تخصيصه بمخصص آخر، أو لم يسبق ذلك، فيكون القياس هو المخصص ابتداء.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد ١٨٢/٣، قواطع الأدلة ص ٣١٢، المحصول ٩٦/٣، روضة الناظر ٣٧٤/٢، الإحكام للآمدي ٥٣٦/١، التحصيل من المحصول ٣٩٤/١، نهاية الوصول ١٦٨٣/٤، شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٣، نهاية السؤل ٥٢٨/١، المسودة ٢٨٥/١، شرح مختصر الروضة ٥٧١/٢، البحر المحيط ٣٦٩/٣، التحبير شرح التحرير ٢٦٨٤/٦، شرح الكوكب المنير ٣٧٨/٣.

(٣) المحصول ٩٦/٣.

(٤) ينظر: العدة ٥٦٢/٢، روضة الناظر ٧٣٥/٢، شرح مختصر الروضة ٥٧٢/٢، المسودة ٢٨٧/١، التحبير شرح التحرير ٢٦٨٩/٦، شرح الكوكب المنير ٣٧٩/٣.

(٥) ينظر/ المراجع السابقة.

(٦) المعالم مع شرحه ٣٨١/٢.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ٥٧/١٨، ٩٧/٢١، ٢٦/٢٠٤.

(٨) فسر القياس الجلي بـ: أنه قياس العلة، وقيل: ما يظهر فيه المعنى، والقياس الخفي: قياس الشبه، أو ما يخفى فيه

وهذا مذهب بعض الشافعية^(١)، ومال إليه الطوفي من الحنابلة^(٢).

القول الرابع: أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، إذا سبق أن خصص العام، أما تخصيص العموم بالقياس ابتداءً فلا يصح وهذا القول ينسب لبعض الأحناف^(٣).

القول الخامس: أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، إذا كان القياس قطعياً^(٤)، وهذا اختيار الآمدي^(٥).

القول السادس: التوقف في المسألة. بشرط أن يحصل تعادل بين العموم والقياس في إفادة الظن، فإن حصل تفاوت فالعمل بالأقوى الراجح .
وهذا اختيار الغزالي^(٦).

-
- المعنى. ينظر: المحصول ٩٦/٣، روضة الناظر ٧٣٦/٢، البحر المحيط ٣٧٢/٣ .
- (١) ينظر: المحصول ٩٦/٣، الإحكام للآمدي ٥٣٦/١، التحصيل من المحصول ٣٩٤/١، نهاية الوصول ١٦٨٤/٤، نهاية السؤل ٥٢٩/١.
- (٢) شرح مختصر الروضة ٥٦٨/٢. وينظر: التعبير ٢٦٨٦/٦.
- (٣) ينظر: قواطع الأدلة ص ٣١١، المحصول ٩٦/٣، كشف الأسرار للبخاري ٥٩٥/١.
- (٤) يكون القياس قطعياً، إذا كانت علته ثابتة بنص أو إجماع. ينظر: الإحكام للآمدي ٥٣٦/١.
- (٥) الإحكام ٥٣٦/١ .
- (٦) المستصفى ١٦٦/٢، ١٦٧، وقوى هذه القول الرازي في المحصول ١٠١/٣، ١٠٢، ثم أنكره في المعالم. ينظر: المعالم مع شرحه ٣٩٤/٢، وقد أنكر الزركشي أن يكون قول الغزالي مذهباً في المسألة وبيّن أن حقيقة مذهب الغزالي هو: «الوقف في القدر الذي تعارض فيه، والرجوع إلى دليل آخر سواهما». ينظر: البحر المحيط ٣٧٣/٣ .

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي له قولان في المسألة:

الأول: أنه يجوز تخصيص النص بالقياس، وهو اختياره في المحصول .

الثاني: أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس مطلقاً، وهو اختياره في المعالم، والتفسير .

وقد استدل الرازي في كتاب: «مفاتيح الغيب» بثلاثة أدلة، على أنه لا يجوز تخصيص

النص بالقياس، وإليك بيانها:

الدليل الأول:

قول الله - تعالى - : ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾^(١).

قال الرازي: «عندي: أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس؛ لأنه لما دل عموم النص على

حكم، وجب الحكم بمقتضاه؛ لقوله: ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾^(٢)، والعمل بالقياس انحراف

عنه»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾^(٤)، على أنه لا يجوز

تخصيص النص بالقياس إذ لم أجد من استدل بالآية من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدلال الرازي بقوله - تعالى - : ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾^(٥)، على عدم جواز

(١) من الآية (١١٢) من سورة هود .

(٢) من الآية السابقة .

(٣) مفاتيح الغيب ٥٧/١٨ .

(٤) من الآية (١١٢) من سورة هود .

(٥) من الآية (١١٢) من سورة هود .

تخصيص النص بالقياس قائم على أن العموم أعلى رتبة في الحجية من القياس^(١).

وقد بيّن الرازي في المعالم سبب ذلك بقوله: «إذا ثبت أن القياس حجة فلا بد - أيضاً - من إثبات الحكم في محل الوفاق، وذلك لا يتم إلا بشيء من العمومات، ثم إذا ثبت ذلك، فلا بد من طريق آخر يدل على إمكان تعليل أحكام الله، ثم لا بد من دليل آخر على تعليل الحكم بذلك الوصف المعين، ثم لا بد من دليل آخر يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع، ثم لا بد من دليل آخر يدل على انتفاء الموانع والمعارضات.

فثبت أن الحكم المثبت بالقياس يتوقف على هذه المقدمات العشرة.

وأما الحكم المثبت بالعمومات؛ فإنه يكفي في ثبوته مقدمة واحدة، وهي: بيان أن ذلك العموم متناول له، فثبت أن مقدمات القياس كثيرة، وكلها مشكّلة، وأما العموم فله مقدمة واحدة فقط، فكان الحكم المثبت بالعموم أقوى، والأقوى أولى بالاعتبار من الأضعف، فوجب كون العموم راجحاً على القياس»^(٢).

ثم قال: «ومن تأمل في القرآن وجد ما يقرب من مائتي آية تدل على وجوب تقديم النص على الرأي»^(٣).

قلت: لعل الآية التي ذكرها الرازي في الاستدلال هي من ضمن الآيات المدرجة عنده، والتي تدل على وجوب تقديم النص على القياس.

وقد أجاب ابن التلمساني في شرح المعالم عن استدلال الرازي بقوله: «والجواب أن يقال: لا مستند للعمل بالعموم إلا الإجماع، فإن العمل به عمل بالظن، فلولا إسناده إلى الإجماع القاطع، لما وجب العمل به، فإذا كان الإجماع إنما عمل به للعمومات، كان دوراً، ولزم ألا يكون العموم حجة. ثم لو سلمنا أنه دليل على الجملة، لكنه ظني، والعمومات على

(١) ينظر: المعالم مع شرحه ٣٩٤/٢ .

(٢) المعالم مع شرحه ٣٩١/٢، ٣٩٢.

(٣) المرجع السابق ٣٩٤/٢.

درجات في الظن، لظهور بعض أدواته دون بعض»^(١).

ثم قال: «فمثل ذلك من عموم الكتاب إذا عارضه قياس أصله منصوص عليه بالتواتر، وعلته منصوص عليها بالتواتر، وهي متحققة قطعاً في الفروع، ولم يفارق الأصل الفرع إلا في أوصاف طردية. فكل منصف يعلم ترجيح مثل هذا القياس على عموم مخصّص»^(٢).

واعتبر ابن التلمساني في كلام الرازي: «تبشيع وتشنيع على أدلة الأحكام الشرعية، وقدح في جميعها»^(٣).

وبهذا البيان يترجح ضعف استدلال الرازي بالآية.

فتخصيص النص بالقياس ليس فيه انحراف عن مقتضى قوله - تعالى - : ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾^(٤). فالقياس من أدلة الشرع، والعمل به اتباع للأدلة الشرعية التي جاءت بحجته .

الدليل الثاني:

قول الله - تعالى - : ﴿وَآتِلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ

لِكَلِمَاتِهِ﴾^(٥).

قال الرازي: «هذه الآية يمكن التمسك بها في إثبات أن تخصيص النص بالقياس غير

جائز؛ لأن قوله: ﴿وَآتِلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾^(٦).

(١) شرح المعالم ٤٢٨/٢ .

(٢) شرح المعالم ٤٢٨/٢ .

(٣) شرح المعالم ٤٣١/٢ .

(٤) من الآية (١١٢) من سورة هود .

(٥) من الآية (٢٧) من سورة الكهف .

(٦) الآية السابقة .

معناه: الزم العمل بمقتضى هذا الكتاب، وذلك يقتضي وجوب العمل بمقتضى ظاهره»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي بهذا الاستدلال على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس فلم أجد من استدل بالآية من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بهذه الآية - كما تقدم - مطابق للاستدلال بالآية السابقة، من الأمر والإلزام بالعمل بمقتضى الكتاب، وهذا يقتضي وجوب العمل بمقتضى ظاهره.

وهذه الآية وأمثالها فيها أمر بحمل الأوامر والأخبار على ظواهرها ولهذا استدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٢) على وجوب حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها .

فقال: «فأمره باتباع الوحي النازل، وهو المسموع الظاهر فقط... ومدعي التأويل، وتارك الظاهر، تارك للوحي مدع لعلم الغيب»^(٣). فيتبين أن مسلك الاستدلال واحد في هذه الآية والآية السابقة فلا حاجة لإعادة الكلام فيها.

غير أنه يمكن أن يضاف إلى تقويم الاستدلال ما ذكره أهل التفسير في تأويل الآية وهو خلاف ما قرره الرازي .

قال ابن جرير الطبري: «ذلك أن مصير من خالفه، وترك اتباعه يوم القيامة إلى جنهم، لا مبدل لكلماته، يقول: لا مغير لما أوعد بكلماته التي أنزلها عليك أهل معاصيه، والعاملين

(١) مفاتيح الغيب ٩٧/٢١ .

(٢) من الآية (١٠٦) من سورة الأنعام .

(٣) ينظر: الإحكام ٣١١/١ .

بخلاف هذا الكتاب الذي أوحيناه إليك»^(١).

وقال القرطبي: «أي: اتبع القرآن فلا مبدل لكلمات الله، ولا خلف فيما أخبر به»^(٢). وبهذا يتبين أن المقصود بالآية أن لا أحد يستطيع أن يبدل كلمات الله وشرعه فما على الناس إلا اتباع الوحي والله حافظ دينه وشرعه .

الدليل الثالث:

قول الله – تعالى –: ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (٧٦) قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾^(٣).

قال الرازي: «اعلم أنه ثبت في أصول الفقه، أن ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب، يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، وهاهنا الحكم بكونه رجيماً ورد عقيب ما حكى عنه أنه خصص النص بالقياس، فهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس يوجب هذا الحكم»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي في الاستدلال بقوله – تعالى –: ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾^(٥)، على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس فلم يستدل بالآية أحد من

(١) تفسير الطبري ٢٣٣/١٥ .

(٢) تفسير القرطبي ٣٨٩/١٠ .

(٣) الآيتان (٧٦، ٧٧) من سورة ص .

(٤) مفاتيح الغيب ٢٠٣/٢٦، ٢٠٤ . وينظر: المعالم مع شرحه ٣٨٨/٢ .

(٥) الآية (٧٦) من سورة ص .

أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية - الكريمة - على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس - ضعيف ويمكن مناقشة الدليل - بما يلي:

أن إبليس استحق الذم لكبره وعناده، ولا يسلم أن تخصيص إبليس للنص بالقياس صحيح .

قال ابن التلمساني: «الجواب عن هذه المعارضة، بعدم تسليم أوصاف قياسه؛ فإن من جعلها أن جوهر النار مؤثر، على ما يزعمه الطبيعيون، ونحن إنما نعتقد أنه لا مؤثر إلا الله - تعالى - فنقول: إنه لو سلم صحة هذا القياس، لكان موجه ترك العمل بجميع النص، فإن من عد إبليس من الملائكة، كان أصلهم . إما: مثله، أو أشرف منه، فإنهم من نور، ونحن نسلم أن القياس المقابل للنص باطل، وفساد الوضع»^(١) .

وبهذا تبين أن قياس إبليس كان فاسداً؛ لأنه: «اسقط ما خص الله - تعالى - به آدم من التكريم، والاصطفاء وتعليم الأسماء، ورجح من المادة بخاصة»^(٢) .

(١) شرح المعالم ٤٢٧/٢، ٤٢٨. وينظر: تفسير الطبري ١٣٠/٨، ١٣١، زاد المسير ١٧٤/٣، الجامع لأحكام القرآن ٢٢٩/٥ .

(٢) شرح المعالم ٤٢٨/٢ .

المبحث الخامس:

المفهوم ، وفيه تمهيد ، ومطلبان

التمهيد: تعريف مفهوم المخالفة.

المطلب الأول: مفهوم الشرط.

المطلب الثاني: تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد.

التمهيد: تعريف مفهوم المخالفة:

عرفه الرازي - في الكاشف - بقوله: «ثبوت نقيض حكم اللفظ فيما باين محل النطق، في الوصف الذي رُبط حكم اللفظ به نطقاً.

أو: إفادة اللفظ نقيض حكمه فيما باين محل النطق في الوصف الذي دل على ارتباط الحكم الصريح به نطقاً»^(١).

كما عرفه بقوله: «مباينة المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم المربوط به نطقاً بالوصف الذي باينه فيه»^(٢).

وبنحو تعريف الرازي لمفهوم المخالفة عرفه به بعض الأصوليين كالجويني فقال: «ما يدل من جهة كونه مخصصاً بالذكر على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر»^(٣).

وعرفه الآمدي بقوله: «ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت فيه مخالفاً لمدلوله في محل النطق»^(٤).

وهذه التعريفات كلها متقاربة.

(١) الكاشف ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق ص ٤٠.

(٣) البرهان ١/٢٩٨.

(٤) الإحكام ٢/٦٧.

المطلب الأول:

مفهوم الشرط

بيّن الرازي المقصود بمفهوم الشرط، فقال: «الأمر المعلق، أو الخبر المعلق على شيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء»^(١).

وعرفه الطوفي فقال: «تعليق الحكم على شرط، نحو: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَصْعَنَ حَمْلُهُنَّ﴾»^(٢) يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل»^(٣).

أقوال العلماء في حجية مفهوم الشرط:

اختلف العلماء في حجية مفهوم الشرط على قولين:

القول الأول: أن مفهوم الشرط حجة.

وبه قال أكثر العلماء^(٤)، ومنهم أبو الحسين البصري^(٥)، والرازي^(٦).

القول الثاني: أن مفهوم الشرط ليس بحجة.

(١) الحصول ١٢٢/٢.

(٢) من الآية (٦) من سورة الطلاق.

(٣) شرح مختصر الروضة ٧٦١/٢.

(٤) ينظر: البرهان للجويني ٣٠٠/١، المعتمد ١٤١/١، روضة الناظر ٧٩٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠، نهاية الوصول ٢٠٧٢/٥، التحبير شرح التحرير ٢٩٣١/٦، شرح الكوكب المنير ٥٠٤/٣.

(٥) ينظر: المعتمد ١٤١/١.

(٦) ينظر: الحصول ١٢٢/٢، المعالم مع شرحه ٢٧٩/١، وقال الرازي في مفاتيح الغيب: «الذي نقول به: أن المعلق بكلمة: «إن» على الشيء، عدم عند عدم ذلك الشيء». ينظر: ١٩٢/٢٣.

وبه قال أكثر الحنفية^(١)، واختاره الباقلاني^(٢)، والبايجي^(٣)، والغزالي^(٤) والآمدي^(٥).

استدلال الرازي بالقرآن الكريم في مسألة: حجية مفهوم الشرط:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في حجية مفهوم الشرط أن الرازي يرى أن مفهوم الشرط حجة، إلا أنه لم يستدل لاختياره هذا في كتابه: «مفاتيح الغيب» بل استدل لمن قال بعدم حجية مفهوم الشرط، ثم ناقش الاستدلال.

وجاء الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٦).

قال الرازي بعد أن بين حجية مفهوم الشرط: «... احتج المخالف بهذه الآية، فقال: إنه - سبحانه - علق المنع من الإكراه على البغاء على إرادة التحصن بكلمة: «إِنْ»، فلو كان الأمر كما ذكرتموه، لزم أن لا ينتفي المنع من الإكراه على الزنا إذا لم توجد إرادة التحصن، وذلك باطل، فإنه سواء وجدت إرادة التحصن، أو لم توجد فإن المنع من الإكراه على الزنا حاصل»^(٧).

(١) ينظر: المعتمد ١/١٤٢، التنقيح مع شرحه التوضيح ١/٢٧٥، البحر المحيط ٤/٣٧.

(٢) التقريب والإرشاد ٣/٣٦٣.

(٣) إحكام الفصول ٢/٥٢٨.

(٤) المستصفى ٢/٢١١.

(٥) الإحكام ٢/٨٤.

(٦) من الآية (٣٣) من سورة النور.

(٧) مفاتيح الغيب ٢٣/١٩٢.

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

الرازي - رحمه الله - ممن يقول بحجية مفهوم الشرط، وما ذكره الرازي في الاستدلال السابق، مخالف لاختياره في المسألة، ولهذا فقد تعقب الرازي هذا الاستدلال في: مفاتيح الغيب، وأجاب عنه بثلاثة أجوبة:

فقال الرازي: «الجواب: لا نزاع أن ظاهر الآية يقتضي جواز الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن، ولكن فسد ذلك لامتناعه في نفسه؛ لأنه متى لم توجد إرادة التحصن في حقها لم تكن كارهة للزنا، وحال كونها غير كارهة للزنا يمتنع إكراهها على الزنا، فامتنع ذلك لامتناعه في نفسه وذاته، ومن الناس من ذكر فيه جواباً آخر: وهو أن غالب الحال أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب. كما أن الخلع يجوز في غير حالة الشقاق، ولكن لما كان الغالب وقوع الخلع في حالة الشقاق لا جرم لم يكن لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾^(١). مفهوم.

ومن هذا القبيل قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٢). والقصر لا يختص بحال الخوف، ولكنه سبحانه أجراه على سبيل الغالب، فكذا ههنا.

والجواب الثالث: معناه: إذا أردن تحصناً... نظيره قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا

نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾^(٣). أي: وإذا كنتم في ريب»^(٤).

(١) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (١٠١) من سورة النساء.

(٣) من الآية (٢٣) من سورة البقرة.

(٤) مفاتيح الغيب ١٩٢/٢٣، ١٩٣. وينظر: المحصول ١٢٨/٢، الإحكام للآمدي ٨٧/٢، الإشارات الإلهية

٥٥/٣، تفسير البحر المحيط ٤١٦/٦.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي لمن قال بعدم حجية مفهوم الشرط بقوله - تعالى - : ﴿وَلَا تُكْرَهُوا
فِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١)، وقد قوى الاستدلال بالآية من أهل الكتب
العشرة: ابن حزم^(٢) فقد ذكر هذه الآية ضمن جملة من الأدلة أبطل بها دليل الخطاب^(٣)،
وقال بعد إيراده للآية: «أتراه مبيحاً للبغاء إن لم يردن تحصناً»^(٤).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الرازي - رحمه الله - نقل الاستدلال بالآية لمن يقول بعدم حجية مفهوم الشرط،
وهذا مخالف لاختياره في المسألة - كما تقدم -.

ولذلك فقد أورد الرازي هذا الاستدلال في المحصول، وأجاب عنه بجواب واحد،
فقال: «الظاهر يقتضي أن لا يحرم الإكراه على البغاء: إذا لم يردن التحصن، ولكن لا يلزم
من عدم الحرمة - القول بالجواز؛ لأن زوال الحرمة قد يكون لطريان المحل، وقد يكون
لامتناع وجوده - عقلاً - وهاهنا كذلك؛ لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد أوردن البغاء،
وإذا أوردن البغاء: امتنع إكراههن على البغاء»^(٥).

قلت: هذا الجواب مطابق لما ذكره الرازي في جوابه الأول في مفاتيح الغيب - كما
تقدم -.

وأما الآمدي فمع قوله بعدم حجية مفهوم الشرط، إلا أنه ضعف الاستدلال بالآية على

(١) من الآية (٣٣) من سورة النور.

(٢) الإحكام ٣٧٤/٢.

(٣) ينظر: الإحكام ٣٧٣/٢، ٣٧٤.

(٤) الإحكام ٣٧٤/٢.

(٥) المحصول ١٢٨/٢.

عدم حجية مفهوم الشرط فقال: «ذكر إرادة التحصن إنما كان لكونه شرطاً في الإكراه؛ لاستحالة تحقق الإكراه على الزنا في حق من هو مرید له، غير مرید للتحصن، لا لأنه شرط في تحريم الإكراه على الزنا»^(١).

وبنفس الجواب ناقش الطوفي الاستدلال بالآية، حيث قال:

وأجيب: بأنه هذا المفهوم لا يتصور، فبطلانه لعدم تصوره، لا لأن المفهوم ليس بحجة. وبيانه: أن الإكراه إنما يكون على خلاف الإرادة، والاختيار، فالأمة إذا أرادت التحصن صح إكراهها على الزنا، أما إذا لم ترد التحصن، وأرادت الزنا، فلا يصح إكراهها عليه؛ لأن الإكراه حينئذٍ على وفق مرادها، فهو تحصيل الحاصل^(٢).

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي - رحمه الله - لمن قال بعدم حجية مفهوم الشرط بقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحْصِيًا﴾^(٣). وهذا الرأي مخالف لاختيار الرازي - كما تقدم - وقد سبق بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية وما ذكره من الأجوبة عليها.

وقد تركزت مناقشة الرازي لهذا الدليل بما يلي:

أولاً: أن الإكراه غير متصور هنا؛ لأن الإكراه يرد على من تريد التحصن، أما من ترغب في الزنا فلا يتصور إكراهها عليه، فكيف يكون في الآية دليل على جواز الإكراه في حال عدم إرادة التحصن فهذا غير متصور^(٤).

(١) الإحكام ٨٧/٢.

(٢) الإشارات الإلهية ٥٥/٣.

(٣) من الآية (٣٣) من سورة النور.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩٢/٢٣، كما ينظر في المناقشة: المعتمد ١٤٤/١، بذل النظر ص ١٢٤، المحصول

ثانياً: أن الشرط في الآية لم يرد لتخصيص الحكم به، وإنما جاء جرياً على الأغلب، فغالب الحال أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب^(١).

ثالثاً: أن تقدير الآية: لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إذا أردن تحصناً، وليس معناه الشرط^(٢).

ويضاف إلى ما ذكره الرازي من الإيرادات ما يلي:

الإيراد الرابع: أن الآية دلت بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن، والإجماع القاطع - دل على عدم جواز ذلك، والظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق بمفهوم الشرط^(٣).

الإيراد الخامس: أن في الآية تقديماً، وتأخيراً وتقدير الآية: «وانكحوا الأيامى إن أردن تحصناً ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء»^(٤).

ونوقش هذا الإيراد: بأنه بعيد، وفيه فصل كثير، كما أن الأيامى لفظ يشمل الذكور، والإناث، ولو كان أريد هذا المعنى، لكان التركيب: إن أرادوا تحصناً، فيغلب المذكر على المؤنث^(٥).

١٢٨/٢، الإحكام للآمدي ٨٧/٢، شرح المعالم ٢٩٦/١، نهاية الوصول ٢٠٨٣/٥، نهاية السؤل ٣٧٠/١، الردود والنقود ٣٨٥/٢، التعبير شرح التحرير ٢٩٣٢/٦.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩٢/٢٣، ١٩٣. وينظر: الردود والنقود ٣٨٥/٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩٢/٢٣، ١٩٣، تفسير البغوي ٣٤٤/٣.

(٣) ينظر: الردود والنقود ٣٨٥/٢، التعبير شرح التحرير ٢٩٣٢/٦.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٣٤٤/٣، الجامع لأحكام القرآن ٢٥٥/١٢، التسهيل لعلوم التنزيل ٦٧/٣، تفسير البحر المحيط ٤١٦/٦.

(٥) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ٦٧/٣، تفسير البحر المحيط ٤١٦/٦.

وبعد هذا البيان وما ذكرته من المناقشات يظهر لي أن الاستدلال بهذه الآية على أن مفهوم الشرط ليس بحجة ليس وجيهاً لما يلي:

أولاً: أن من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة ألا يخرج مخرج الغالب فالكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب. وهنا الإكراه لا يحصل إلا عند التحصن ولا مفهوم لمثل ذلك.

ثانياً: أن ذكر الإحصان هنا واشترطه له فائدة أخرى غير نفي الحكم عند انتفائه، وفائدة الشرط: إظهار التقييح والتشنيع على الذين يكرهون الإمام على الزنا مع أنهم لا يرغبون في ذلك بل يردن التحصن، وحينئذ لا يدل انتفاء الشرط على انتفاء المشروط^(١).

ثالثاً: أن المفهوم اقتضى ذلك، وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع؛ لأن الظاهر يندفع بالقاطع، فلم يتحقق مفهوم الشرط لأن شرط إعماله - كغيره - ألا يعارضه ما هو أقوى منه.

ولهذا نرى أن الآمدي مع قوله بعدم حجية مفهوم الشرط لم يرتض الاحتجاج بهذا الدليل وناقشه بما يفيد ضعفه عنده^(٢).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط ٤١٦/٦.

(٢) ينظر: الإحكام ٨٧/٢.

المطلب الثاني:

تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد

أولاً: تعريف مفهوم العدد:

بين الرازي المقصود بهذا النوع من المفهوم، فقال: «الحكم المعلق بعدد - هل يدل على حكم ما زاد عليه، وما نقص عنه أم لا؟!»^(١).
وقد عرفه الزركشي بقوله: «هو: تعليق الحكم بعدد مخصوص، يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان، أو ناقصاً»^(٢).

أقوال العلماء في حجية مفهوم العدد:

اختلف العلماء في حجية مفهوم العدد على قولين:

القول الأول: أن مفهوم العدد حجة.

وبه قال مالك^(٣)، وأحمد^(٤)، وأكثر أصحابه^(٥)، وبعض الشافعية، ومنهم الجويني^(٦)، والغزالي^(٧).

القول الثاني: أن مفهوم العدد ليس بحجة.

وبه قال أكثر المعتزلة^(٨) واختاره الجصاص^(٩)، وابن حزم^(١٠)، والرازي^(١١)،

والآمدي^(١٢).

(١) المحصول ١٢٩/٢.

(٢) البحر المحيط ٤١/٤. وينظر: روضة الناظر ٧٩٥/٢، الإحكام للآمدي ٨٩/٢، شرح مختصر الروضة ٧٦٨/٢.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠، التحبير ٢٩٣٩/٦.

(٤) ينظر: روضة الناظر ٧٩٥/٢، شرح مختصر الروضة ٧٦٩/٢، التحبير شرح التحرير ٢٩٣٩/٦.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) البرهان ٣٠١/١.

(٧) ينظر: البحر المحيط ٤١/٤.

(٨) ينظر: المعتمد ١٤٦/١، التحبير ٢٩٤١/٦.

(٩) الفصول في الأصول ١٥٥/١، ١٥٦.

(١٠) ينظر: الإحكام ٣٧٨/٢.

(١١) ينظر: المحصول ١٣١/٢.

(١٢) ينظر: الإحكام ٨٩/٢.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على عدم حجية مفهوم العدد:

استدل الرازي على عدم حجية مفهوم العدد بدليل واحد وهو قوله - تعالى - : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاَسْأَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا﴾^(١).

جاء استدلال الرازي - رحمه الله - بهذه الآية على عدم حجية مفهوم العدد مبنياً على أن معجزات موسى - عليه الصلاة والسلام - التي ورد ذكرها في القرآن تصل إلى ستة عشر معجزة، والآية نصت على تسع آيات وهذا دليل على أن تخصيص التسعة بالذكر لا يدل على نفي الزائد.

قال الرازي - رحمه الله - : «اعلم أنه تعالى: ذكر في القرآن أشياء كثيرة من معجزات موسى عليه الصلاة والسلام.

أحدها: أن الله تعالى أزال العقدة من لسانه.

قيل في التفسير: ذهبت العجمة، وصار فصيحاً.

وثانيها: انقلاب العصا حية.

وثالثها: تلقف الحية حبالهم وعصيتهم مع كثرتها.

ورابعها: اليد البيضاء.

وخمسة أخر وهي: الطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم.

والعاشر: شق البحر. وهو قوله: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾^(٢).

(١) الآية (١٠١) من سورة الإسراء.

(٢) من الآية (٥٠) من سورة البقرة.

والحادي عشر: الحجر. وهو قوله: ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾^(١).

الثاني عشر: إظلال الجبل. وهو قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ﴾^(٢).

والثالث عشر: إنزال المن والسلوى عليه وعلى قومه.

والرابع عشر والخامس عشر: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾^(٣).

والسادس عشر: الطمس على أموالهم من: النحل، والدقيق، والأطعمة، والدراهم والدنانير... إذا عرفت هذا فنقول: إنه - تعالى - ذكر في القرآن هذه المعجزات الستة عشر لموسى - عليه الصلاة والسلام - . وقال في هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾^(٤). وتخصيص التسعة بالذكر لا يقدح فيه ثبوت الزائد عليه؛ لأننا بينا في أصول الفقه^(٥). أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد. بل نقول: إنما يتمسك في هذه المسألة بهذه الآية^(٦).

قلت: ولتوضيح وجه الاستدلال بالآية، أنقل ما ذكره الألويسي، حيث قال: في توجيه الاستدلال: «ظاهر السياق، والنظائر يقتضيان كون المعنى: تسع أدلة واضحة الدلالة على نبوة موسى - عليه السلام، وصحة ما جاء به من عند الله - تعالى، ولا ينافيه أنه قد أوتي

(١) من الآية (١٦٠) من سورة الأعراف.

(٢) من الآية (١٧١) من سورة الأعراف.

(٣) من الآية (١٣٠) من سورة الأعراف.

(٤) من الآية (١٠١) من سورة الإسراء.

(٥) ينظر: المحصول ١٣١/٢.

(٦) مفاتيح الغيب ٥٤/٢١.

ما هو أكثر مما ذكر؛ لأن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد كما حقق في الأصول»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي في الاستدلال بقول الله - تعالى - : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾^(٢). على أن مفهوم العدد ليس بحجة إذ لم يستدل بالآية أحد من أهل الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

قبل الحكم على هذا الاستدلال من حيث القوة والضعف لابد من معرفة المقصود - بالآيات - في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾^(٣). فهل المقصود بالآيات: المعجزات والخوارق التي أوتيتها موسى - عليه الصلاة والسلام - أو المقصود بها الآيات الشرعية.

وقد جاء في كلام المفسرين تأويل الآيات بالمعجزات وتأويلها بالآيات الشرعية.

قال الطبري: «...التسع الآيات البينات: يده، وعصاه، ولسانه، والبحر، والطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، آيات مفصلات»^(٤).

وقد نقل أهل التفسير أيضاً أن المقصود بالآيات هنا: الآيات الشرعية^(٥) وكان

(١) روح المعاني ١٨٢/١٥.

(٢) من الآية (١٠١) من سورة الإسراء.

(٣) من الآية (١٠١) من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٧١/١٥، تفسير القرطبي ٣٠/٢، زاد المسير ٩٢/٥، فتح القدير ٢٦٥/٣، روح المعاني

١٨٢/١٥، أضواء البيان ١٨٧/٣.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

معتمدتهم في ذلك، حديث صفوان بن عسال^(١): «أن يهوديين قال أحدهما لصاحبه انطلق بنا إلى هذا النبي نسأله فأتياه فسألاه عن قول الله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾^(٢). فقال: لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تسرقوا، ولا تسحروا، ولا تشوا ببرئ إلى سلطان فيقتله ولا تأكلوا الربا، ولا تقذفوا محصنة، ولا تولوا للفرار يوم الزحف، وأنتم يا يهود، عليكم خاصة أن لا تعدوا في السبت»^(٣).

قلت: إنما يستقيم تفسير الآية بهذا لو صح الحديث، ولكن الحديث ضعيف فلا يمكن حمل الآيات على الآيات الشرعية.

قال ابن كثير: «... فهذا كله مما يدل على أن المراد بالتسع الآيات إنما هي ما تقدم ذكره من العصا، واليد، والسنين، ونقص من الثمرات، والطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، والتي فيها حجج وبراهين على فرعون وقومه، وخوارق، ودلائل على صدق موسى، ووجود الفاعل المختار الذي أرسله، وليس المراد منها كما ورد في هذا الحديث، فإن هذه الوصايا ليس فيها حجج على فرعون وقومه»^(٤).

وقال ابن القيم: «الآيات التسع التي أرسل بها موسى إلى فرعون إنما كانت آيات

(١) هو: صفوان بن عسال المرادي من بني زاهر بن عامر المرادي، له صحبة، وروى عن الرسول ﷺ أحاديث، وذكر أنه غزا مع رسول الله ﷺ اثني عشرة غزوة. ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٧/٦، معجم الصحابة لابن قانع ١٠/٢، الوافي ١٦/١٨٣.

(٢) من الآية (١٠١) من سورة الإسراء.

(٣) أخرجه النسائي، باب السحر ١١١/٧، والترمذي، باب ما جاء في قبلة اليد والرجل ٧٧/٥، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، والطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب السير، باب ما يكون به الرجل مسلماً ٢١٥/٣، وقد حكم ابن القيم على هذا الحديث بالنكارة وكذلك ابن كثير. انظر: حاشية ابن القيم ٨٦/١٤، تفسير ابن كثير ٦٨/٣.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير ٦٨/٣.

نبوته، ومعجزات صدقة، كالعصا، واليد، وباقي الآيات، ولهذا قال - تعالى - : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا * قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾^(١) فهذه آيات النبوة قبل نزول آيات الحكم والشرع^(٢).

وإذا ظهر مما ذكرناه صحة تفسير الآيات بالمعجزات والخوارق التي أعطها الله عز وجل لموسى - فإنه يتبين صحة الاستدلال بالآية على أن مفهوم العدد ليس بحجة كما قرره الرازي - رحمه الله - ففي الآية تخصيص للتسعة بالذكر مع أن المعجزات أكثر من ذلك.

وهذا دليل واضح على أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد.

ولو كان المقصود بالآيات: الآيات الشرعية. فهذا أيضاً لا يقدر في استدلال الرازي. فشرية موسى، وما أمره الله به لا تقتصر على التسعة المذكورة في الحديث بل هي أكثر من ذلك.

(١) الآيتان: (١٠١، ١٠٢) من سورة الإسراء.

(٢) حاشية ابن القيم ٨٦/١٤.

الفصل الخامس:
الاستدلال بالقرآن على مسائل الاجتهاد والتقليد
والتعارض

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد.

المبحث الثاني: التقليد.

المبحث الثالث: التعارض بين القرآن والخبر.

المبحث الأول: الاجتهاد

وفيه تمهيد ومطلبان:

التمهيد: تعريف الاجتهاد.

المطلب الأول: جواز الاجتهاد من النبي ﷺ ووقوعه.

المطلب الثاني: هل كل مجتهد مصيب.

التمهيد:

تعريف الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة: مشتق من (الجهد)، وهو الطاقة والمشقة، وأصل المادة يدل على المشقة.

قال ابن فارس: «الجيم، والهاء، والذال، أصله: المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه.

يقال: جهدتُ نفسي، وأجهدت، والجهد: الطاقة.

ويقال: إن المجهود: اللبن الذي أُخرج زبده، ولا يكون ذلك إلا بمشقة، ونصب»^(١).

وقال الرازي في توضيح المقصود بالاجتهاد في اللغة: بأنه عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان.

يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقل، ولا يقال: استفرغ وسعه في حمل النواة^(٢).

وأما في الاصطلاح فقد عرف الرازي الاجتهاد، بقوله: «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه»^(٣).

وذكر الرازي بأن تعريفه يشمل مسائل الفروع، ولذلك تسمى مسائل الفروع: مسائل الاجتهاد. والناظر فيها مجتهد، وبيّن - أيضاً - أن هذا التعريف لا يشمل مسائل الأصول^(٤).

فمسائل الأصول يلحق فيها اللوم إذا لم يصادف الحق سواء استفراغ الوسع أو لم

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٢١٠. وينظر: القاموس المحيط ص ٢٧٥، النهاية ١/٣٢٠.

(٢) ينظر: المحصول ٦/٦، الكاشف، للرازي ص ٥٥، موسوعة مصطلحات الرازي ص ٨، نهاية الوصول ٩/٣٧٨٥.

(٣) ينظر: المحصول ٦/٦.

(٤) المرجع السابق ٦/٦.

يستفرغ^(١).

وقيل في تعريف الاجتهاد: بأنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه^(٢).

وقيل: استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي^(٣).

وإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي، والتعريف الاصطلاحي للاجتهاد، نجد أن المعنى الاصطلاحي لم يتعد عن المعنى اللغوي، فالتوافق ظاهر، ونقطة الالتقاء بينهما واضحة، وهي المبالغة في كلا الاستعمالين، ويمكننا أن نقول: إن بين المعنيين عموماً وخصوصاً مطلقاً، أما استعمالها اللغوي فهو العموم، وهو مطلق الكلفة والمشقة، وأما استعمالها في الاصطلاح الأصولي: فهو مختص ببذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي^(٤).

(١) ينظر: نهاية الوصول ٣٧٨٥/٩.

(٢) هذا تعريف الآمدي، ينظر: الإحكام ٣٩٦/٢. ينظر: نهاية الوصول ٣٧٨٦/٩، نهاية السؤل ١٠٢٥/٢.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ١٠٢٥/٢.

(٤) ينظر: اجتهاد الرسول ص ٣٠.

المطلب الأول:

جواز الاجتهاد من النبي ﷺ ووقوعه

أولاً: التعريف بالمسألة وتحريم محل النزاع:

لما كان نبينا محمد ﷺ - هو المبلغ عن ربه - عز وجل - وهو من أنزل الله عليه الوحي - فقد يقال أن من جاءه الوحي فليس بحاجة للاجتهاد لمعرفة حكم الله - عز وجل - فالاجتهاد عمل بشري يبذله الإنسان للوصول إلى معرفة أحكام الله عز وجل، والأنبياء ومنهم نبينا محمد ﷺ ليسوا بحاجة للاجتهاد؛ لأنهم يتلقون الوحي من الله عز وجل، ولذلك اختلف العلماء - رحمهم الله - في جواز الاجتهاد عقلاً، ومن أجازة عقلاً وقع الخلاف بينهم في جواز شرعاً، ومن أجازة شرعاً - اختلفوا أيضاً هل وقع الاجتهاد منه ﷺ أو لم يقع^(١) - كما سيأتينا -.

تحريم محل النزاع في المسألة:

المتبع لما كتبه الأصوليون في هذه المسألة يرى أن اجتهادات الرسول ﷺ منها ما هو محل اتفاق بين العلماء ومنها ما هو محل نزاع، فمما ذكر الاتفاق عليه ما يلي:

١ - اتفق العلماء على جواز اجتهاد النبي ﷺ في الأمور الدنيوية، ومنها أمور الحرب.

قال الغزالي: «وأما المنزل فذلك اجتهاد في مصالح الدنيا. وذلك جائز بلا خلاف»^(٢).

وقال الشوكاني: «وأجمعوا - أيضاً - على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا، وتدبير الحروب، ونحوها»^(٣).

(١) ينظر: العدة ١٥٧٨/٥، الإحكام لابن حزم ١٢٥/٢، المحصول ٧/٦، روضة الناظر ٩٦٩/٣، شرح تنقيح

الفصول ص ٤٢٦، الردود والنقود ٦٨٠/٢.

(٢) المستصفى ٣٩٥/٢. وينظر: التحبير شرح التحرير ٣٨٨٩/٨.

(٣) إرشاد الفحول ١٠٤٥/٢. وينظر: البحر المحيط ٢١٤/٦، التحبير شرح التحرير ٣٨٨٩/٨.

ويفهم من كلام الأصوليين في هذه المسألة أن وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ في أمور الحرب، وشؤون الحياة محل اتفاق بين العلماء، وقد دلت النقول الصحيحة عنه ﷺ أنه كان يجتهد في هذه الأمور، ويرى فيها رأياً، وبعد مناقشة أصحابه له، يتبين له خلاف ما رأى، فيرجع عن رأيه، ويفعل ما هو أقرب للصواب^(١).

٢ - اتفق العلماء - أيضاً - على جواز اجتهاد النبي ﷺ في أمور القضاء، وفصل الخصومات والمنازعات، ونحو ذلك.

قال القرافي: «أما ما صدر عنه ﷺ بتصرف القضاء، وفصل الخصومات مجمع عليه أنه لا يفتقر إلى الوحي، وإن كان حكماً شرعياً... وبالجملة: التصرف في الأحكام الشرعية بالقضاء، لا يتوقف على الوحي، وليس هو المراد - هاهنا - إجماعاً»^(٢).

وبهذا يتبين أن محل الخلاف ما كان من الأحكام الشرعية، والأمور الدينية فيما يتعلق بالحل والحرم، وما صدر منه ﷺ عن طريق الفتوى^(٣).

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة:

الجواز الشرعي:

اختلف العلماء في جواز الاجتهاد من النبي ﷺ على قولين:

القول الأول: أن النبي ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد. وإلى هذا ذهب جمهور العلماء^(٤)، وهو اختيار الرازي - رحمه الله -^(٥).

(١) من ذلك عزمه على ترك تأبير النخل، ومصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة، وغير ذلك.

(٢) ينظر: نفائس الأصول ٣٨٠٦/٩، ٣٨٠٧، نهاية السؤل ١٠٢٨/٢.

(٣) نفائس الأصول ٣٨٠٦/٩.

(٤) ينظر: العدة ١٥٧٨/٥، المحصول ٧/٦، الإحكام للآمدي ٣٩٨/٢، روضة الناظر ٩٦٩/٣، الردود والنقود

٦٨٠/٢، نفائس الأصول ٣٨٠٦/٩، فواتح الرحموت ٤٠٧/٢، إرشاد الفحول ١٠٤٥/٢.

(٥) ينظر: المحصول ٧/٦.

قال الإسنوي: «اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ فذهب الجمهور إلى جوازه»^(١).

وقال الشوكاني: «يجوز لنبينا ﷺ ولغيره من الأنبياء. وإليه ذهب الجمهور»^(٢).

القول الثاني: أن النبي ﷺ لم يكن متعبداً بالاجتهاد، وإلى هذا ذهب بعض الشافعية^(٣)، وهو ظاهر مذهب ابن حزم^(٤)، واختاره بعض المعتزلة^(٥).

قال ابن حزم: «إن من ظن أن الاجتهاد يجوز لهم^(٦)، في شرع شريعة لم يوح إليهم فيها فهو كفر عظيم»^(٧).

وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ:

سبق أن بينت أن جمهور العلماء يقولون بجواز الاجتهاد من النبي ﷺ عقلاً وشرعاً، ولكنهم اختلفوا هل وقع منه الاجتهاد في الأمور الشرعية فعلاً أو لا.

فلا يلزم من الجواز الشرعي الوقوع فعلاً، ولذلك عمد من قال بالوقوع إلى ذكر أدلة ووقائع تثبت أن النبي ﷺ اجتهد في الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، فمنها ما أقره الله عليه، ومنها ما نبهه إلى الطريق الأمثل وبين له فيه وجه الحق والصواب.

أقوال العلماء في المسألة:

اختلف الجمهور القائلون بجواز الاجتهاد من النبي ﷺ في وقوع ذلك منه، على ثلاثة

(١) نهاية السؤل ١٠٢٧/٢.

(٢) إرشاد الفحول ١٠٤٥/٢.

(٣) ينظر: المستصفى ٣٩٢/٢، الإحكام للآمدي ٣٩٨/٢، المسودة ٩١١/٢، البحر المحيط ٢١٥/٦.

(٤) ينظر: الإحكام ١٢٥/٢، البحر المحيط ٢١٥/٦، المسودة ٩١١/٢.

(٥) ينظر: المحصول ٧/٦، الإحكام للآمدي ٣٩٨/٢، نهاية السؤل ١٠٢٧/٢، التحصيل من المحصول ٢٨١/٢،

نهاية الوصول ٣٧٩٠/٩، البحر المحيط ٢١٥/٦، المسودة ٩١١/٢.

(٦) أي الأنبياء - عليهم السلام -.

(٧) الإحكام ١٢٥/٢.

أقوال:

القول الأول: أن الاجتهاد فيما لا نص فيه وقع من النبي ﷺ، وهذا مذهب جمهور العلماء^(١)، واختاره الرازي - رحمه الله -^(٢).

القول الثاني: أن الاجتهاد لم يقع من النبي ﷺ مطلقاً وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين وبعض الحنابلة وبعض الشافعية^(٣).

القول الثالث: التوقف بين الوقوع وعدمه، وإلى هذا ذهب الإمام الغزالي^(٤) والقرافي^(٥).

ثالثاً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم على جواز الاجتهاد من النبي ﷺ، ووقوعه:

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يختار القول بجواز الاجتهاد من النبي ﷺ ووقوعه وهذا الاختيار ظاهر في كتاب المحصول^(٦)، كما يظهر -أيضاً- في استدلاله بالقرآن الكريم في مفاتيح الغيب^(٧)، فقد استدل بدليل واحد لمن قال بجواز

(١) ينظر: أصول السرخسي ٩٢/٢، المحصول ٧/٦، روضة الناظر ٩٧٠/٣، الإحكام للآمدي ٣٩٨/٢، شرح مختصر الروضة ٥٩٣/٣، التحبير شرح التحرير ٣٨٩٣/٨، فواتح الرحموت ٤٠٧/٢، إرشاد الفحول ١٠٤٧/٢.

(٢) المحصول ٧/٦.

(٣) ينظر: روضة الناظر ٩٧٠/٣، نهاية السؤل ١٠٢٨/٢، البحر المحيط ٢١٦/٦.

(٤) ينظر: المستصفي ٣٩٤/٢.

قال الغزالي: «أما الوقوع فقد قال به قوم، وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريق ثالث. وهو الأصح، فإنه لم يثبت فيه قاطع».

(٥) شرح التنقيح ص ٤٣٧.

قال القرافي: «ويظهر من تعارض هذه المدارك حجة التوقف».

(٦) ينظر: المحصول ٧/٦، والرازي يستدل بأدلة الوقوع على الجواز كما هو ظاهر من صنيعه في المحصول ومفاتيح الغيب.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٢، ١٧١.

الاجتهاد من النبي ﷺ كما استدل بدليلين آخرين لمن منع الاجتهاد، وقد أوجز الرازي - رحمه الله - في تبين وجه الاستدلال بالآيات أو مناقشة من منع الاجتهاد من النبي ﷺ^(١).

وإليك بيان هذه الأدلة:

الدليل الأول:

قوله - تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٢)

قال الرازي: «معناه: لا أتبع إلا ما يوحى إلي، فهذا يدل على أنه - عليه الصلاة والسلام - ما حكم إلا بالوحي وهذا يدل على أنه لم يحكم قط بالاجتهاد»^(٣).

قلت: توجيه الاستدلال بالآية ظاهر من كلام الرازي - رحمه الله - فالله - سبحانه وتعالى أمر رسوله ﷺ أن ينفي عن نفسه تهمة تبديل ما يلقي إليه من الأحكام، وأنه إنما ينطق بالوحي، والاجتهاد ليس من الوحي، فيكون تبديلاً لأحكام الله، وهذا منفي عنه بصريح الآية.

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

القول بعدم جواز الاجتهاد من النبي ﷺ مخالف لاختيار الرازي في المسألة، إلا أن الرازي عند تفسيره لقوله - تعالى - : ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٤). نقل الاستدلال لمن منع الاجتهاد^(٥)، ولم يتعقبه بالمناقشة وجاءت مناقشته للاستدلال في موضع آخر^(٦).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/١٧٠، ١٧١.

(٢) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٣) مفاتيح الغيب ١٧/٤٦. وينظر ٢٢/١٧٠.

(٤) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧/٤٦.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/١٧٠، ١٧١.

إذا ضعف الرازي الاستدلال بالآية على عدم جواز الاجتهاد وبيّن أن الآية لا تعرض فيها للاجتهاد، وإنما المقصود أن تبديل: القرآن، لا يتم من عنده ﷺ وإنما يكون بالوحي، والاجتهاد وإن وقع في دلالة القرآن فذلك تأويل لا تبديل^(١).

قال الرازي: « قوله - تعالى - : ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾^(٢). لا يدل على قولكم؛ لأنه وارد في إبدال آية بآية؛ لأنه عقيب قوله: ﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنْ تَبْقَرْنَا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْهُ ﴾^(٣). ولا مدخل للاجتهاد في ذلك»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل ابن حزم - رحمه الله - لعدم جواز الاجتهاد بقوله - تعالى - : ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾^(٥).

فقال: «يكفي من إبطال ذلك^(٦) أمره - تعالى - نبيه ﷺ أن يقول: ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾^(٧)»^(٨).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٤٦/١٧.

(٢) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٣) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٤) مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٢.

(٥) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٦) أي: جواز الاجتهاد من النبي ﷺ.

(٧) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٨) الإحكام ١٢٥/٢.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(١)، لمن منع جواز الاجتهاد من النبي ﷺ وقد أورد هذا الاستدلال وضعفه من أصحاب الكتب العشرة: السرخسي - رحمه الله - حيث اعتبر أن الاجتهاد من النبي ﷺ أمره إلى الوحي بدءاً ونهاية.

فقال - رحمه الله - : «اتباع الوحي: إنما يتم في العمل بما فيه الوحي بعينه، واستنباط المعنى فيه، لإثبات الحكم في نظيره، وذلك بالرأي يكون»^(٢)، وأما الأمدي فقد ضعف الاستدلال بالآية^(٣) - أيضاً - وكانت مناقشته مطابقة لما ذكره الرازي في مفاتيح الغيب. قال الأمدي: «تدل على أن تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه، وإنما هو بالوحي، والنزاع إنما وقع في الاجتهاد، والاجتهاد وإن وقع في دلالة القرآن فذلك تأويل لا تبديل»^(٤).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٥)، على عدم جواز اجتهاد النبي ﷺ استدلال ضعيف.

وقد تقدم معنا مناقشة الرازي لهذا الاستدلال، وبيان المقصود بالآية، إذ المقصود بالآية:

(١) من الآية (١٥) من سورة يونس.

(٢) أصول السرخسي ٩٧/٢.

(٣) ينظر: الإحكام ٤٠٥/٢.

(٤) المرجع السابق ٤٠٥/٢.

(٥) من الآية (١٥) من سورة يونس.

نفي تبديل الآيات من عنده ﷺ، ولا مدخل للاجتهاد في ذلك^(١).
وتقدم معنا أيضاً جواب السرخسي عن الاستدلال بالآية، وخلاصته: أن لا يسلم بأن الاجتهاد ليس وحيًا، لأن الاجتهاد من النبي ﷺ أمره ومرده إلى الوحي بدءاً ونهاية^(٢).
فيظهر لي مما سبق إيراده في وجه الاستدلال والاعتراضات الواردة عليه؛ أن الاستدلال بالآية على عدم جواز الاجتهاد من النبي ﷺ استدلال ضعيف جداً إذ لو تمعنا في صدر هذه الآية لوجدنا أنها قاطعة في الدلالة على أن المقصود هو - القرآن الكريم - ولا تعرض فيها للاجتهاد، فهي خارجة عن محل النزاع.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾^(٣).

قال الرازي: «هذا يدل على أنه ﷺ لم يجتهد»^(٤).

قلت: يمكن توضيح وجه الاستدلال بالآية، بأن يقال: إن الله سبحانه - وتعالى - أخبر بأن ما ينطق به رسول الله ﷺ إنما هو وحي من الله .
وما يصدر عن اجتهاد، لا يقال له إنه صادر عن وحي، أو هو وحي، فالاجتهاد، ووقوعه منفي عنه بحكم القصر الموجود في الآية^(٥).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا

-
- (١) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٢. وينظر: الواضح لابن عقيل ٤٠٧/٥، الإحكام للآمدي ٤٠٥/٢.
(٢) ينظر: أصول السرخسي ٩٧/٢.
(٣) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.
(٤) مفاتيح الغيب ٢٤٤/٢٨. وينظر ١٧٠/٢٢.
(٥) ينظر: المعتمد ٢٤٢/٢، الإحكام لابن حزم ١٢٥/٢، الواضح لابن عقيل ٤٠٧/٥، بذل النظر ص ٦٠٨.

وَحْيٍ يُوحَى ﴿١﴾ على عدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ مخالف لاختياره في المسألة.

وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال فقال: «من يجوز له^(٢) الاجتهاد، يقول: إن الذي اجتهد فيه هو عن وحي على الجملة، وإن لم يكن كذلك على التفصيل، وإن الآية واردة في الأداء عن الله - تعالى - لا في حكمه الذي يكون بالعقل»^(٣). وقال أيضا بعد ذكره للاستدلال: «وهو خلاف الظاهر فإنه في الحروب اجتهد وحرّم ما قال الله لم يحرم»^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا

وَحْيٌ يُوحَى ﴿٥﴾، على عدم اجتهاد النبي ﷺ.

هو عين ما استدل به ابن حزم على عدم جواز اجتهاد النبي ﷺ.

فقال: «إن من ظن أن الاجتهاد يجوز لهم من شرع شريعة لم يوح إليهم فيها فهو كفر عظيم، ويكفي من إبطال ذلك أمره - تعالى - نبيه ﷺ أن يقول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴿٦﴾﴾»^(٧).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تقدم معنا اختيار جمهور العلماء في مسألة جواز الاجتهاد من النبي ﷺ وأنهم يرون

(١) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.

(٢) أي: يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/١٧٠، المحصول ١٢/٦، الواضح لابن عقيل ٥/٤٠٧، نهاية الوصول ٩/٣٨٠٣.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٨/٢٤٤.

(٥) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.

(٦) الآيتان السابقتان.

(٧) الإحكام ٢/١٢٥.

جواز ذلك ووقوعه.

وقد ناقش عدد من أصحاب الكتب العشرة ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله – تعالى -: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾^(١). على عدم جواز الاجتهاد.

فذكر الجصاص جوابين في مناقشة الاستدلال:

الأول: أن المقصود بالآية هو القرآن.

الثاني: «أن الاجتهاد لما كان مصدره عن الوحي؛ لأن الله قد أمر به، فدل عليه جاز أن يقال: إن ما أداه إليه اجتهاد فهو عن وحي؛ لأنه قد أوحى إليه باستعمال الاجتهاد»^(٢). وبنفس الجوابين اللذين ذكرها الجصاص ناقش أبو يعلى^(٣) والسرخسي^(٤) الاستدلال بالآية على عدم جواز الاجتهاد.

فقال أبو يعلى: «الاجتهاد ليس من الهوى، وإنما هو من الوحي الذي أوحى إليه؛ لأن الله – تعالى – أمر به كما أمر أمته»^(٥).

وذكر أبو يعلى – أيضاً – بأن المراد بالآية هو: القرآن؛ لأن كفار مكة، قالوا: قد ضل محمد عن دين قريش وغوى، وما يأتي به من هذا القرآن من تلقاء نفسه، فجاءت الآية بالرد عليهم^(٦).

وقال السرخسي في الجواب عن الاستدلال بالآية: «هذا فيما يتلو عليه من القرآن،

(١) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.

(٢) ينظر: أصول الجصاص ٩٨/٢.

(٣) ينظر: العدة ١٥٨٥/٥.

(٤) ينظر: أصول السرخسي ٩٦/٢.

(٥) العدة ١٥٨٥/٥.

(٦) العدة ١٥٨٦/٥.

بدليل أول السورة... وقيل: المراد بالهوى: هوى النفس الأمارة بالسوء، وأحد لا يجوز على رسول الله ﷺ اتباع هوى النفس، أو القول به، ولكن طريق الاستنباط والرأي غير هوى النفس»^(١).

وأما الرازي في الحصول فناقش الاستدلال بالآية بأن الله - تعالى - متى قال لنبيه ﷺ: «مهما ظننت كذا. فاعلم أن حكمي كذا» فهاهنا: العمل بالظن عمل بالوحي، لا بالهوى»^(٢).

وأما الآمدي فاعتبر أن الآية تتناول ما ينطق به النبي ﷺ واجتهاده من فعله، لا من نطقه، والخلاف إنما هو في الاجتهاد لا في النطق^(٣).

وأما ابن قدامه، والقرافي، والطوفي فقد نقلوا الاستدلال بالآية دون تبين موقفهم منه^(٤).

تقويم الاستدلال:

استدل من منع جواز الاجتهاد من النبي ﷺ بقوله - تعالى - : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾^(٥).

وقد تقدم معنا ذكر المناقشات والإيرادات التي أوردت على الاستدلال بالآية. ويتبين مما سبق ذكره من المناقشات أن ما ينطق به النبي ﷺ ليس كله وحي، بل بعضه وحي، وبعضه يتكلم به من عند نفسه تعبيراً عن حاجاته، كما أن الآية مخصوصة بالقرائن،

(١) ينظر: أصول السرخسي ٩٦/٢.

(٢) الحصول ١٢/٦.

(٣) الأحكام ٤٠٤/٢.

(٤) ينظر: روضة الناظر ٩٧١/٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦، الإشارات الإلهية ٢٩١/٣.

(٥) الآيتان (٣، ٤) من سورة النجم.

فقد كان الكفار يقولون في القرآن إنه قول شاعر، إنه قول كاهن، فنفى الله عن القرآن أن يكون نطقاً بالهوى وأثبت له بطريق القصر أنه وحي من الله، وعلى هذا فالضمير إن عاد للقرآن، فالمعنى ظاهر، وإن كان لما ينطق به فالمعنى: أن ما ينطق به الرسول من القرآن، ليس عن هوى وإنما هو عن وحي.

ويعبر الرازي عن هذا المعنى في مقام الرد على من توهم أن النبي ﷺ ما كان ينطق إلا عن وحي فيقول: «من يجوز له الاجتهاد يقول: إن الذي اجتهد فيه هو عن وحي على الجملة، وإن لم يكن كذلك على التفصيل، وأن الآية واردة في الأداء عن الله تعالى لا في حكمه الذي يكون بالعقل»^(١).

ويقول في المحصول جواباً عن هذا الاستدلال أيضاً: «أن الله تعالى متى قال له: «مهما ظننت كذا. فاعلم أن حكمي كذا» فهانها: العمل بالظن عمل بالوحي، لا بالهوى»^(٢).

وقال الآمدي في الاستدلال بالآية والجواب عنه: «أنها إنما تتناول ما ينطق به، واجتهاده من فعله لا من نطقه، والخلاف إنما هو في الاجتهاد لا في النطق.

فإن قيل: فإذا اجتهد فلا بد وأن ينطق بحكم اجتهاده، والإخبار عما ظنه من الحكم، فتكون الآية متناولة له، ومن المعلوم أن ما ينطق به إذا كان مستنده الاجتهاد، فليس عن وحي، وإن لم يكن هوى.

قلنا: إذا كان متعبداً بالاجتهاد من قبل الشارع، وقيل له: مهما ظننت باجتهادك حكماً، فهو حكم الشرع، فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن هوى»^(٣).

وبهذا يتبين ضعف الاستدلال بالآية على عدم اجتهاد النبي ﷺ.

(١) مفاتيح الغيب ١٧٠/٢٢. وينظر الاعتراضات على الدليل: العدة ١٥٨٥/٥، أصول السرخسي ٩٦/٢،

المحصول ١٢/٦، الإحكام للآمدي ٤٠٤/٢، نهاية الوصول ٣٨٠٣/٩.

(٢) المحصول ١٢/٦.

(٣) الإحكام ٤٠٤/٢. وينظر: الواضح لابن عقيل ٤٠٧/٥.

الدليل الثالث:

قول الله - تعالى - : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(١).

قال الرازي: «الذي يدل على جواز الاجتهاد عليهم^(٢) وجوه:

ثانيهما: قوله - تعالى - ﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾^(٣). أمر لكل بالاعتبار، فوجب اندراج

الرسول ﷺ فيه؛ لأنه إمام المعتبرين، وأفضلهم»^(٤).

قلت: توجيه الاستدلال بالآية على هذا النحو، هو ما سلكه كثير من الأصوليين فيستدلون بالآية على جواز القياس، ومن ثم جواز الاجتهاد من النبي ﷺ باعتبار أن القياس هو أشق أنواع الاجتهاد^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

قوله - تعالى - ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(٦)، هو من أكثر ما يستدل به

الأصوليون على جواز الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومن ذكر هذا الدليل، وصحح الاستدلال به:

الخصاص - رحمه الله -.

حيث قال: «ويدل عليه - أيضاً - قوله - تعالى - : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ

(١) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٢) أي من الأنبياء - عليهم السلام -.

(٣) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢ / ١٧٠، ١٧١.

(٥) ينظر: العدة ١٥٨١/٥، أصول السرخسي ٩٣/٢، المحصول ٧/٦، الإحكام للآمدي ٢٩٢/٢.

(٦) من الآية (٢) من سورة الحشر.

الْأَبْصَارِ^(١)، والنبي ﷺ من أجلهم^(٢).

كما استدل بالآية أبو يعلى، فقال: «فأمر أهل البصائر بالاعتبار، ورسول الله ﷺ أعلى أهل البصائر رتبة، وأرفعهم منزلة، فكان بالاعتبار أولى^(٣)».

وبهذا النحو استدل بالآية السرخسي^(٤)، والرازي^(٥)، وابن قدامه^(٦)، والآمدي^(٧).

فأما السرخسي:

فقد أورد الآية، ثم بيّن وجه الاستدلال بقوله: «ورسول الله ﷺ أولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الأمر بالاعتبار، فعرفنا أنه داخل في هذا الخطاب^(٨)».

وأما الرازي:

فاستدل بجواز الاجتهاد من النبي ﷺ بهذه الآية، ثم قال: «وكان عليه - الصلاة والسلام - أعلى الناس بصيرة، وأكثرهم اطلاعاً على شرائط القياس، وما يجب ويجوز فيها، وذلك إن لم يرجح دخوله في هذا الأمر على دخول غيره، فلا أقل من المساواة، فيكون مندرجاً تحت الآية^(٩)».

وأما ابن قدامه:

فاستدل بالآية، واقتصر في الاستدلال بقوله: «وهو عام^(١٠)».

(١) من الآية (٢) من سورة الحشر.

(٢) أصول الجصاص ٩٣/٢.

(٣) العدة ١٥٨١/٥.

(٤) ينظر: أصول السرخسي ٩٣/٢.

(٥) ينظر: المحصول ٧/٦.

(٦) ينظر: روضة الناظر ٩٧١/٣.

(٧) ينظر: الإحكام ٣٩٩/٢.

(٨) أصول السرخسي ٩٣/٢.

(٩) المحصول ٧/٦.

(١٠) روضة الناظر ٩٧١/٣.

وأما الآمدي:

فاستدل بالآية، ثم قال: «أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر، والنيبي - عليه السلام - أجلهم في ذلك، فكان داخلاً في العموم، وهو دليل على التعبد بالاجتهاد والقياس»^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

الاستدلال بالآية على جواز الاجتهاد من النبي ﷺ قائم على أن المقصود بالآية الأمر بالاعتبار وهو القياس، ورسول الله ﷺ هو إمام المجتهدين، والقائمين. وقد تقدم معنا عند ذكر أدلة القياس رأي ابن حزم في المسألة وتضعيفه لهذا الدليل^(٢)، وبالتالي فالاستدلال بالآية على جواز الاجتهاد في غير محله. وهذا رأي القرافي^(٣)، والطوفي^(٤) - كما سبق -.

تقويم الاستدلال:

يتبين من خلال عرض موقف المخالفين، والموافقين على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٥)، في مسألة الاجتهاد من النبي ﷺ أن الخلاف قائم على حمل الاستدلال بالآية على حجية القياس ومن ثم جواز الاجتهاد من النبي ﷺ وقد تقدم معنا عند عرض أدلة القياس الخلاف في هذه المسألة فلا حاجة لتكرار الكلام فيها.

(١) الإحكام ٣٩٩/٢.

(٢) ينظر ص ٢٧١ من هذا البحث.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥.

(٤) ينظر: الإشارات الإلهية ٣/٣٣٢.

(٥) من الآية (٢) من سورة الحشر.

المطلب الثاني: هل كل مجتهد مصيب؟

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

- القول الأول:** أن المصيب واحد من المجتهدين، وإذا اجتهد العلماء في مسألة على أقوال، فالحق في أحدها، والله - تعالى - له في كل واقعة حكم معين^(١).. وهذا مذهب جمهور العلماء^(٢)، وهو اختيار الرازي^(٣) - رحمه الله -.
- القول الثاني:** أن كل مجتهد في الفروع مصيب، وأن حكم الله لا يكون واحداً معيناً، بل هو تابع لظن المجتهد^(٤) وهذا مذهب بعض المتكلمين وأكثر المعتزلة^(٥)، وهو اختيار الجصاص^(٦) والغزالي^(٧).

- (١) ينظر: المحصول ٣٦/٦، وقد بين الرازي لوازم هذا القول وأن المخطئ في اجتهاده معذور، وقضاء القاضي في المسائل الاجتهادية لا ينقض؛ لأن الأدلة في المسألة: ظاهرة، لا قطعية.
- (٢) ينظر: المعتمد ٣٧١/٢، إحكام الفصول ٧١٣/٢، الإحكام لابن حزم ٦٣٢/٢، المحصول ٢٩/٦، روضة الناظر ٩٧٥/٣، الإحكام للآمدي ٤١٣/٢، شرح مختصر الروضة ٦٠٢/٣، فواتح الرحموت ٤١٧/٢، إرشاد الفحول ١٠٦٧/٢.
- (٣) المحصول ٣٦/٦.
- (٤) يرى أصحاب هذا القول أن حكم الله في حق كل مجتهد هو ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه ولهذا يسمى أصحاب هذا المذهب بـ: «المصوبة».
- (٥) ينظر: المعتمد ٣٧٠/٢، المستصفي ٤١٠/٢، العدة ١٥٥٠/٥، روضة الناظر ٩٧٥/٣، نهاية الوصول ٣٨٤٦/٩، التحصيل من المحصول ٢٩٠/٢.
- (٦) ينظر: الفصول في الأصول ٣٨٣/٢.
- (٧) ينظر: المستصفي ٤١٠/٢.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن الكريم في مسألة: «هل كل مجتهد مصيب»؟

سبق أن بينت عند ذكر أقوال العلماء في المسألة أن الرازي يختار القول بأن المصيب واحدٌ من المجتهدين، وأن الله - تعالى - في كل مسألة - حكماً معيناً. وقد ناقش الرازي - رحمه الله - في كتابه: «مفاتيح الغيب» هذه المسألة، واستدل لها بدليلين.

الدليل الأول أورده في سياق الاستدلال لمن قال بأن المصيب واحد. وأما الدليل الثاني فقد أورده في سياق الاستدلال على أن كل مجتهد مصيب، غير أن الرازي لم يرتض الاستدلال بالدليلين كليهما وضعفهما معاً، وإليك بيان ذلك.

الدليل الأول:

قوله - تعالى - : ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(١).

قال الرازي: «القائلون بأن المصيب واحد ففيهم من استدل بقوله - تعالى - : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾^(٢)، قال: ولو كان الكل مصيبون، لم يكن لتخصيص سليمان - عليه السلام - بهذا التفهيم فائدة»^(٣).

قلت: ولتوضيح وجه الاستدلال بالآية أنقل ما ذكره الطوفي في توجيه الاستدلال حيث قال: «لولا أن الحق في جهة بعينها، «لما حُصَّ» سليمان بالتفهم، إذ كان يكون

(١) الآيات (٧٨، ٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٣) مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢.

ترجيحاً بلا مرجح، ولولا سقوط الإثم عن المخطئ، لما مدح داوود عليه السلام بقوله - عزوجل -: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا﴾^(١)؛ لأن المخطئ لا يمدح، فدل هذا على أن الحق في قول مجتهد معين^(٢).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بهذه الآية :

تقدم معنا عند ذكر أقوال العلماء أن الرازي يرجح القول بأن المصيب واحد من المجتهدين، وقد أورد الرازي قوله - تعالى - : ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾^(٣) في سياق الاستدلال لهذا القول؛ إلا أن الرازي ضعف الاستدلال به.

وقد ناقشه الرازي بقوله: «إن الله - تعالى - لم يقل إنه فهمه الصواب فيحتمل أنه فهمه الناسخ، ولم يفهم ذلك داوود - عليه السلام-؛ لأنه لم يبلغه، وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به»^(٤).

كما ناقشه - أيضاً - من وجه آخر، وهو أن الآية دالة على الحكم في شريعة سليمان، وداوود، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر كذلك في شرعنا^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي :

نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾^(٦)، على أن المصيب واحد من المجتهدين، وهو قول جمهور العلماء كما تقدم، وقد وافق على الاستدلال بالآية:

(١) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) شرح مختصر الروضة ٦٠٥/٣.

(٣) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٤) مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢.

(٥) ينظر: المرجع السابق. ومناقشة الرازي للدليل هي عين مناقشة أبي الحسين البصري له. فينظر: المعتمد ٣٨١/٢.

(٦) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

أبو يعلى^(١) - رحمه الله - فقال: «موضع الاستدلال: أن داوود قضى باجتهاده، وسليمان قضى باجتهاده؛ لأنه لو كان هناك نص، ما اختلفا في الحكم، فأخبر الله - تعالى - أنه فهم الحكم لسليمان، فثبت أنه كان أصاب في الحكم، وداوود لم يصب»^(٢).
كما استدل بالآية: الباجي^(٣) - رحمه الله -، وجاء توجيهه للاستدلال مقارناً لما ذكره أبو يعلى.

فقال: «لو كان داوود مصيباً في اجتهاده لقال: ففهمناها داوود وسليمان ولما كان حكم سليمان بأولى من حكم داوود»^(٤).
كما استدل بالآية: ابن قدامة^(٥) - رحمه الله - والطوفي^(٦).
فأما ابن قدامة:

فذكر أن الحق في جهة واحدة، واستدل بالآية الكريمة، ثم قال: «فلو استويا في إصابة الحكم: لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى»^(٧).
وأما الطوفي:

فبين أن الله: «خص سليمان بالتفهم، ولو كان داوود مع ذلك مصيباً لما كان لتخصيص سليمان بالتفهم معنى»^(٨).

(١) ينظر: العدة ١٥٥٠/٥.

(٢) العدة ١٥٥٠/٥.

(٣) ينظر: إحكام الفصول ٧١٤/٢.

(٤) المرجع السابق ٧١٤/٢.

(٥) ينظر: روضة الناظر ٩٨٢/٣.

(٦) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٠/٣.

(٧) روضة الناظر ٩٨٢/٣.

(٨) الإشارات الإلهية ٣٠/٣.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

ضعف بعض العلماء الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾^(١)، على أن المصيب واحد من المجتهدين بعض أهل الكتب العشرة.

فضعف الاستدلال به الجصاص^(٢) - رحمه الله - .

فقال: «ليس في قوله - تعالى - : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾^(٣)، دليل على أن داوود لم

يفهمها، كما أن ليس في قوله - تعالى - : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ﴾^(٤)، دلالة على نفي العلم عن غيرهما من الأنبياء - عليهم السلام - ... إذ ليس في تخصيص الشيء بالذكر دلالة على أن ماعداه بخلافه»^(٥).

وقد ذكر الجصاص وجهين في تأويل الآية^(٦).

ووافقه على تضييف الاستدلال بالآية: الآمدي^(٧).

فمع أن الآمدي يختار امتناع التصويب لكل مجتهد، إلا أنه وصف الاستدلال بالآية بأنه ضعيف^(٨).

قال الآمدي في الإجابة عن هذا الاستدلال بالآية: «غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق داوود إلا بطريق المفهوم؛ وليس بحجة.... وإن

(١) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول ٤٠٢/٢.

(٣) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٤) من الآية (١٥) من سورة النمل.

(٥) ينظر: الفصول في الأصول ٤٠٢/٢.

(٦) المرجع السابق ٤٠٣/٢.

(٧) ينظر: الإحكام ٤١٥/٢.

(٨) ينظر: الإحكام ٤١٥/٢.

سلمنا أنه حجة، غير أنه روى أنهما حكما في تلك القضية بالنص حكماً واحداً، ثم نسخ الله الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل، وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داوود، فكان هذا هو الفهم الذي أضيف إليه»^(١).

تقوية الاستدلال:

نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾^(٢)، على أن المصيب واحد من المجتهدين، غير أنه لم يرتض الاستدلال بالآية وضعفه.

وقد كان تضعيف الرازي لهذا الاستدلال بناءً على عدم التسليم بأن سليمان - عليه السلام - حكم باجتهاده، فيحتمل أن داوود - عليه السلام - قد حكم بالنص، ثم نسخ ذلك، فعلم سليمان - عليه السلام - بالنسخ، ولم يعلم به داوود^(٣).

وأجيب عن هذا الاعتراض بما يلي:

الجواب الأول: أن ظاهر الآية يدل على أن داوود حكم بالاجتهاد، لا بالنص فالله - عز وجل - قال: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾^(٤)، وإنما يوصف بالفهم من سمع الشيء المشكل، ففهمه بدقة نظره، وثاقب فكره.

ولو أن داوود حكم بالنص، لما اختص سليمان بالفهم دونه؛ لأنهما لا يختلفان في ذلك^(٥).

الجواب الثاني: أن النسخ لأحد الحكمين، وإثبات الآخر لا يستدعي وصف الحاكم

(١) ينظر: الإحكام ٤١٥/٢.

(٢) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢. وينظر - أيضاً - : الفصول في الأصول ٤٠٣/٢، الإحكام للآمدي ٤١٥/٢.

(٤) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٥) ينظر: العدة ١٥٥١/٥، ١٥٥٢، روضة الناظر ٩٨٤/٣.

بالحكم المثبت أنه فهم القضية دون الآخر؛ لأن ذلك يخرج جميع الأنبياء الذين نسخت شرائعهم عن فهم ما حكموا به^(١)، ويوجب - أيضاً - أن يقال في كل قضية قضى بها نبينا محمد ﷺ ثم نسخت: «لم يفهمها»، وهذا خلاف الإجماع^(٢).

ويضاف إلى ما ذكره الرازي من الإيرادات ما يلي:

الإيراد الثاني: أن الآية غاية ما فيها: تخصيص سليمان بالفهم، ولا دلالة فيها على عدم ذلك في حق داوود إلا بطريق المفهوم، والمفهوم ليس بحجة^(٣).

وأجيب عنه بأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه^(٤).

فقولكم: مجرد دعوى، وبيان مذهب، وإلا فالعرب لا تخص بالاسم والصفة إلا وغير المخصوص بهما غير مشارك لذلك المخصوص^(٥).

وأجيب عنه - أيضاً - بأن الاحتجاج بالآية ليس عن طريق المفهوم، بل بسياق الآية، ودلالاتها على مدح سليمان؛ فإن الآية سقت لزيادة مدح سليمان، ولو كان كل واحد مصيباً لما كان لزيادة مدحه معنى^(٦).

الإيراد الثالث: أنه يحتمل أن سليمان - حكم بنص خفي كان قد وقف عليه، وخفي على داوود^(٧). فالخطأ مسلم به في مثل هذه الصورة، وإنما النزاع فيما إذا حكما بالاجتهاد، وليس في الواقعة نص^(٨).

(١) ينظر: إحكام الفصول ٧١٥/٢.

(٢) ينظر: إحكام الفصول ٧١٥/٢.

(٣) ينظر: الفصول في الأصول ٤٠٢/٢، بذل النظر ص ٧٠٠، الإحكام للآمدي ٤١٥/٢.

(٤) ينظر: العدة ١٥٥١/٥، الواضح لابن عقيل ٣٦٠/٥.

(٥) ينظر: الواضح ٣٦٠/٥.

(٦) ينظر: العدة ١٥٥١/٥، نهاية الوصول ٣٨٦١/٩.

(٧) ينظر: الواضح ٣٥٩/٥.

(٨) ينظر: الإحكام للآمدي ٤١٥/٢.

وأجيب عنه بأن هذا تأويل بعيد، وغير صحيح؛ لأن شريعةً يكون فيها نص على حكم، لا يمكن أن يخفى على نبي تلك الشريعة^(١). ولو كان حكم سليمان بالنص لما عزي إليه الحكم باسم التفهيم^(٢).

الإيراد الرابع: أنه لا يجوز الخطأ على الأنبياء، فكيف تجوز نسبة الخطأ إلى داوود - عليه السلام - وهو نبي من الأنبياء^(٣).

وأجيب عنه بأنه يجوز الخطأ في اجتهاد الأنبياء لكنهم لا يقرون عليه^(٤).

وبعد هذا البيان والنظر والتأمل في الدليل الذي أورده الرازي في المسألة نجد أن هذا الدليل قوى في دلالاته على أن المصيب واحد من المجتهدين، وذلك على الرغم من الاعتراضات التي أوردت عليه، ولا شك أن كثرة الاعتراضات؛ وإن أجيب عنها تضعف الدليل، لأن الاعتراض لا يرد إلا مع الاحتمال، فلو كان الدليل نصاً غير محتمل لما سوا مدلوله لما وردت عليه تلك الاعتراضات.

إلا أن الأجوبة عن تلك الاعتراضات كانت - أيضاً - قوية وبيّنت بشكل جلي أن ما حصل في قصة داوود وسليمان - عليهما السلام - كان اجتهاداً منهما غير أن اجتهاد سليمان كان هو الصواب وهذا يعني أن المصيب واحد من المجتهدين، ولو كان كلاهما مصيباً لما اختص سليمان بالفهم.

(١) ينظر: الواضح ٣٦٠/٥.

(٢) ينظر: الواضح ٣٦٠/٥.

(٣) ينظر: المستصفى ٤٢٤/٢.

(٤) ينظر: روضة الناظر ٩٨٣/٣.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى - : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(١).

قال الرازي: «القائلون بأن الكل مصيبون، ففيهم من استدل بقوله: ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(٢)، ولو كان المصيب واحداً، ومخالفه مخطئاً، لما صح أن يقال: ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(٣)». ^(٤).

قلت: ولتوضيح وجه الاستدلال أنقل ما ذكره الجصاص في ذلك، حيث قال: «لما مدحهما جميعاً بما وصفهما به من الحكم، والعلم، دل على تصويبه لهما في اجتهادهما»^(٥).

بيان موقف الرازي من الاستدلال بالآية:

الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(٦)، على أن كل مجتهد مصيب، مخالف لاختيار الرازي في المسألة - كما تقدم - عند ذكر أقوال العلماء في المسألة. ولهذا فبعد أن أورد الرازي الاستدلال تعقبه مضعفاً له، وعلل تضعيفه لهذا الاستدلال بقوله: «لأنه - تعالى - لم يقل إن كلاً آتيناه حكماً، وعلماً بما حكم به، بل يجوز أن يكون آتيناه حكماً، وعلماً بوجوه الاجتهاد، وطرق الأحكام»^(٧).

(١) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) من الآية السابقة.

(٣) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٤) مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢.

(٥) الفصول في الأصول ٤٠٣/٢.

(٦) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٧) مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(١)، لمن قال بأن كل مجتهد مصيب، ووافق على هذا الاستدلال من أهل الكتب العشرة: الجصاص - رحمه الله - حيث قال: «لما مدحهما جميعاً بما وصفهما به من الحكم والعلم، دل على تصويبه لهما في اجتهادهما»^(٢).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

القول بأن كل مجتهد مصيب مخالف لاختيار جمهور العلماء في المسألة - كما تقدم - ولذلك فقد أورد كثير منهم هذا الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾^(٣)، على أن كل مجتهد مصيب، وتعقبوه بالنقاش، ومن هؤلاء: أبو يعلى^(٤). حيث ناقش الاستدلال بقوله: «لم يرد أنهما أوتيا الحكم، والعلم في هذه المسألة؛ لأنه لو كان كذلك لما خص بالفهم أحدهما، وإنما أراد أنهما أوتيا ذلك في الجملة»^(٥).
وأما الآمدي فاعتبر أن غاية ما في الآية هو الدلالة على أن كل واحد منهما أوتي حكماً، وعلماً، وهو نكرة في سياق الإثبات، فيخص، وليس فيه ما يدل على أنه أوتي حكماً، وعلماً فيما حكم به، وقد أمكن حمل ذلك على أنه أوتي حكماً وعلماً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها، وطرق الاستنباط، فلا يبقى حجة في غيره^(٦).

(١) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) الفصول في الأصول ٤٠٣/٢.

(٣) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٤) ينظر: العدة ١٥٥٣/٥.

(٥) العدة ١٥٥٣/٥.

(٦) ينظر: الإحكام ٤٢٣/٢.

ولم تخرج مناقشة الطوفي^(١) لهذا الاستدلال عما أورده أبو يعلى، والآمدي.

فقال - رحمه الله -: «الثناء عليهما بالعلم لا يدل على إصابة داوود؛ لأنه لم يقل: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٢)، في هذه الواقعة، وإنما المراد أصاب سليمان، وقد كان داوود عالماً ولا يقتضي ذلك إصابته في هذا الحكم بعينه»^(٣).

تقويم الاستدلال:

ما نقله الرازي من الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٤)، على أن كل مجتهد مصيب، مخالف لاختيار الرازي في المسألة، وقد تقدم معنا ذكر مناقشة الدليل في بيان موقف الرازي من الاستدلال، وما ذكره الرازي من الجواب عن الاستدلال بالآية هو مطابق لمناقشة كثير من الأصوليين له^(٥)، فالثناء على داوود بالعلم لا يدل على إصابة داوود؛ لأنه لم يقل: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٦) في هذه الواقعة، وإنما المراد أصاب سليمان، وقد كان داوود عالماً، ولا يقتضي ذلك إصابته في هذا الحكم بعينه^(٧).

قلت: وهذا التأويل للمقصود بالآية هو ما قاله كثير من المفسرين.

قال الطبري: «وكلهم من داوود وسليمان، والرسل الذين ذكرهم في أول هذه السورة آتيناه حكماً وهو النبوة، وعلماً: يعني وعلماً بأحكام الله»^(٨).

(١) ينظر: الإشارات الإلهية ٣/٣٠.

(٢) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٣) الإشارات الإلهية ٣/٣٠.

(٤) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢، الإحكام للآمدي ٤٢٣/٢، نهاية الوصول ٣٨٤٩/٩.

(٦) من الآية (٧٩) من سورة الأنبياء.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٢/٢٢، الإشارات الإلهية ٣/٣٠.

(٨) تفسير الطبري ٥١/١٧. وينظر: زاد المسير ٣٧٠/٥، فتح القدير ٤١٨/٣.

لذلك يظهر لي مما تقدم إيراده من وجه الاستدلال والاعتراضات الواردة عليه أن الاستدلال بالآية على أن كل مجتهد في الفروع مصيب: ضعيف جداً ولا سيما مع قوة الاعتراضات التي أوردت عليه.

فثناء الله على داود لا يدل على إصابته للحق في تلك الواقعة بعينها، بل هو ثناء عليه بما وهبه الله من العلم بالأحكام على وجه العموم وبما آتاه الله من النبوة وهي شرف عظيم وأما الاختصاص بالصواب في تلك القضية بعينها فقد كان لسليمان عليه السلام بما أفهمه الله عز وجل.

المبحث الثاني: التقليد

وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

التمهيد: تعريف التقليد.

المطلب الأول: حكم التقليد.

المطلب الثاني: تقليد العامي للمجتهد.

المطلب الثالث: تقليد المجتهد للمجتهد.

التمهيد: تعريف التقليد.

قال ابن فارس: «القاف، واللام، والدال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تعليق شيء على شيء وليه به، والآخر على حظ ونصيب»^(١).

وبالتمعن في كتب اللغة يتضح أن التقليد يطلق على عدة معان، منها:

١ - التعليق، يقال: قلدت المرأة تقليداً: جعلت القلادة في عنقها، وتقليد العامل توليته، كأنه جعل قلادة في عنقه، وتقليد البدنة، وذلك أن يعلق في عنقها شيء؛ ليعلم أنها هدي^(٢).

٢ - الإلزام، يقال: قلده الأمر: ألزمه إياه، وتقليد الولاية الأعمال: إلزامهم بها^(٣).

وعرف التقليد في الاصطلاح بعدة تعريفات ولعل أقربها أن يقال: التقليد: قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل^(٤).

فالتقليد: متابعة الإنسان لغيره في أقواله أو أفعاله دون معرفته بالدليل أو الحجة.

وعلى هذا فلا يسمى الأخذ بقول الرسول ﷺ، والأخذ بالإجماع، تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه^(٥).

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي واضحة ظاهرة، فإن المقلد إذا اتبع قول غيره من غير حجة ولا دليل، فكأنه وضع ذلك القول قلادة في عنقه والتزم به^(٦).

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٨٢٩.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٨٢٩، القاموس المحيط ص ٣١٢.

(٣) ينظر: لسان العرب ٣/٣٦٧، مختار الصحاح ص ٤٨٢.

(٤) ينظر: موسوعة مصطلحات الرازي ص ١٨٨، مفاتيح الغيب ٤/١٠٨، روضة الناظر ٣/١٠١٧، الإحكام للآمدي ٢/٤٤٥، إرشاد الفحول ٢/١٠٨١.

(٥) ينظر: روضة الناظر ٣/١٠١٧، الإحكام للآمدي ٢/٤٤٥.

(٦) ينظر: إرشاد الفحول ٢/١٠٨١.

المطلب الأول:

حكم التقليد

أولاً: التعريف بالمسألة وأقوال العلماء فيها:

المراد بالتقليد في أصول الدين أي: المسائل المتعلقة بالاعتقاد التي أمرنا الله باعتقادها، والإيمان بها، كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وسائر المغيبات التي أخبر الله - تعالى - بها ورسوله ﷺ فكل ما يتعلق بوجود الله - تعالى - وما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه هو من مسائل أصول الدين^(١).

وقد اختلف العلماء في حكم التقليد في مسائل أصول الدين والعقائد على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز التقليد في باب العقائد، فالتقليد في هذا الباب محرم، ويجب على المكلف النظر، والاستدلال.

وقال بهذا جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء^(٢)، واختاره الرازي^(٣) والآمدي^(٤)، وغيرهم.

قال الرازي: «لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للعوام»^(٥)، وقال

(١) ينظر: المعتمد ٣٦٥/٢، العدة ١٢١٧/٤، روضة الناظر ١٠١٧/٣، الإحكام للآمدي ٤٤٦/٢.

(٢) ينظر: نسبة هذا القول: المعتمد ٣٦٥/٢، العدة ١٢١٧/٤، الإشارة ص ١٣٢، المستصفى ٤٦٢/٢، المحصول

٩١/٦، روضة الناظر ١٠١٧/٣، الفائق ١١٦/٥، الإحكام للآمدي ٤٤٦/٢، منتهى السؤل ص ٣٥١، نهاية

الوصول ٣٩٢٧/٩، التحصيل من المحصول ٣٠٨/٢، نفائس الأصول ٣٩٥٧/٩، شرح تنقيح الفصول

ص ٤٣٠، نهاية السؤل ١٠٥٣/٢، شرح مختصر الروضة ٦٥٦/٣، الردود والنقود ٧١٩/٢، البحر المحيط

٢٧٧/٦، التحبير ٤٠١٧/٨، شرح الكوكب المنير ٥٣٣/٤.

(٣) محصول ٩١/٦.

(٤) الإحكام ٤٤٦/٢.

(٥) محصول ٩١/٦.

الطوفي: «لا تقليد في ما علم كونه من الدين ضرورة، كالأركان الخمسة لاشتراك الكل فيه، ولا في الأحكام الأصولية كمعرفة الله - تعالى - ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحوها؛ لظهور أدلتها في نفس كل عاقل»^(١).

القول الثاني: أنه يجوز التقليد في باب العقائد، والنظر جائز على المكلف، وليس بواجب.

وقال بهذا القول كثير من الفقهاء، ونسب إلى قوم من أصحاب الشافعي^(٢).

القول الثالث: أنه يجب التقليد على المكلف في باب العقائد، ويحرم النظر، وحكي هذا القول عن الإمام أحمد وبعض أصحابه^(٣).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة: (التقليد في أصول الدين):

ذكر الرازي في مسألة التقليد في الأصول ما يقرب من واحد وعشرين دليلاً جاءت كلها - ما عدا دليلاً واحداً - مؤيدة لمن قال بتحريم التقليد في الأصول، وجاءت الأدلة كما يلي^(٤):

- (١) شرح مختصر الروضة ٦٥٦/٣.
- (٢) ينظر: نسبة هذا القول: المعتمد ٣٦٥/٢، الحصول ٩١/٦، الإحكام للآمدي ٤٤٦/٢، ونسب الآمدي هذا القول: للعنبري، والحشوية، والتعليمية، الفائق ١١٦/٥، ونسب الهندي هذا القول لأكثر السلف والفقهاء وبعض المتكلمين، نهاية الوصول ٣٩٢٥/٩، ونسب الهندي هذا القول إلى كثير من السلفيين، التحصيل من الحصول ٣٠٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠، نهاية السؤل ١٠٥٣/٢، شرح مختصر الروضة ٦٦٢/٣.
- (٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠، ونقل القرافي عن إمام الحرمين: أنه لم يقل بالتقليد إلا الحنابلة. وينظر: شرح مختصر الروضة ٦٦٢/٣، فقد نفى الطوفي نسبة هذا القول للحنابلة، وقال: «قد رأيت أيها الناظر ما ذكرناه من مذهبنا في ذلك، ولا نعلم فيه خلافاً، كيف وقد نص أحمد على النهي عن التقليد نهياً عاماً، فقال: من ضيق علم الرجل أن يقلد دينه غيره، فبان أن ما قاله: (إمام الحرمين). إما التباس عليه، أو تلبيس منه. وينظر: التحبير شرح التحرير ٤٠١٧/٨، وقال المرادوي: وحكى عن أحمد وبعض أصحابه، وظاهر خطبة الإرشاد جوازه، وفي «شرح المنهاج» لمؤلفه عن الفقهاء: يجوز مطلقاً. وينظر: شرح الكوكب المنير ٥٣٤/٤.
- (٤) نظراً لكثرة الأدلة في المسألة وتطابق كلام الرازي في أكثر الأدلة التي أوردها فقد اكتفيت بذكر تقويم الاستدلال بعد آخر دليل أورده الرازي في هذه المسألة.

الدليل الأول:

قوله - تعالى - : ﴿ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «هذه الآية يحتج بها في إبطال التقليد في أصول الديانات»^(٢).

وجه الاستدلال من الآية:

لم يبين الرازي في هذا الموضع، وجه الاستدلال بالآية وأحال على ما ذكره في تفسير قوله - تعالى - : ﴿ وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٣).

وقد بين الرازي وجه الاستدلال في تفسيره لهذه الآية، حيث قال: «وهذه الآية تدل على فوائد: أحدها: أنه - تعالى - لما عاب عليهم القول الذين قالوه، لا عن دليل. علمنا: أن القول بغير دليل باطل»^(٤).

قلت: بهذا يتبين وجه الاستدلال بالآية فالله - عز وجل - ذم التقليد، واتباع غير العلم، والمراد منه: إما التقليد في الأصول، أو الفروع، أو هما جميعاً، وعلى التقديرات كلها، يلزم أنه لا يجوز التقليد في الأصول^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

الاستدلال بهذه الآية لم ينفرد به الرازي فقد ذكره من أصحاب الكتب العشرة: ابن

(١) من الآية (٦٨) من سورة يونس.

(٢) مفاتيح الغيب ١٧/١٠٨.

(٣) الآية (٨٠) من سورة البقرة.

(٤) مفاتيح الغيب ٣/١٣٢.

(٥) ينظر: نهاية الوصول ٩/٣٩٢٨.

حزم^(١).

وقد بين ابن حزم - رحمه الله - وجه الاستدلال بالآية بيانياً شافياً فقال: «في هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة... وأن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل، بنص حكم الله - عز وجل - وأنه مفتر على الله - تعالى - وكاذب عليه - عز وجل - بنص الآية، لا تأويل ولا تبديل، وأنه لا يفلح إذا قال قوله لا يقيم على صحتها حجة قاطعة»^(٢). ولم أجد مخالفاً للرازي في الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، على حرمة التقليد.

الدليل الثاني:

قوله - تعالى -: ﴿لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾^(٤).

قال الرازي: «الحكم بثبوت الشيء مع عدم الدليل عليه ظلم، وافتراء على الله، وكذب عليه، وهذا من أعظم الدلائل على فساد القول بالتقليد»^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

خالف من أصحاب الكتب العشرة على الاستدلال بالآية على حرمة التقليد في الأصول: ابن حزم - رحمه الله - فقال: «فأثنى الله عز وجل في إنكارهم قول قومهم، إذ لم

(١) الإحكام ٢١/١.

(٢) الإحكام ٢١/١. وينظر: تفسير الطبري ١١/١٤٠، زاد المسير ٤/٤٦، تفسير القرطبي ٨/٣٦١، تفسير ابن كثير ٢/٢٠٩، فتح القدير ٢/٤٦٠.

(٣) من الآية (٦٨) من سورة يونس.

(٤) من الآية (١٥) من سورة الكهف.

(٥) مفاتيح الغيب ٢١/٨٤.

يقم قومهم على قولهم حجة بينة، وصدقهم - تعالى - في قولهم إن من ادعى قولاً بلا دليل، فهو مفتر على الله عز وجل الكذب»^(١). فابن حزم استدل بالآية على حرمة التقليد في الفروع أيضاً.

الدليل الثالث:

في قوله - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(٢).

قال الرازي: «الآية دالة على أن الأنبياء - عليهم السلام - جادلوهم في الدين، حتى صاروا هم مجادلين؛ لأن المجادلة لا تحصل إلا من الطرفين، وذلك يدل على أن القول بالتقليد باطل»^(٣).

قلت: فالاستدلال بهذه الآية قائم على أن مجادلة هؤلاء كانت بالباطل؛ لأنهم مقلدون، ومن يقلد فليس له إلا أن يجادل بالباطل، لأنه لا يملك الحجة على مذهبه الفاسد.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

انفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على حرمة التقليد في الأصول فلم يستدل بها أحد من أهل الكتب العشرة.

(١) الإحكام ٢٢/١.

(٢) من الآية (٥٤) من سورة الكهف.

(٣) مفاتيح الغيب ١١٩/٢١.

الدليل الرابع:

واستدل به الرازي لمن قال بجواز التقليد، وجاء الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا

أَبْتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾^(١).

قال الرازي: «وطمع في التمسك به: أهل التعليم^(٢)، وأهل التقليد. أما أهل التعليم، فقالوا: إنه أمره بالاتباع في الدين وما أمره بالتمسك بدليل لا يستفاد إلا من الاتباع، وأما أهل التقليد فقد تمسكوا به أيضاً من هذا الوجه»^(٣).

موقف الرازي من هذا الاستدلال:

لم يرتض الرازي الاستدلال بهذا الدليل وبين أنه لا مطمع في التمسك به على القول بجواز التقليد، وناقشه بقوله: «المراد بالهداية: بيان الدليل، وشرحه، وإيضاحه»^(٤).

فدعوة إبراهيم أباه إلى اتباعه، إنما هي دعوة لسماع الحجة، والحق وشرح دين الله - عزوجل - لاتباعه، فلا تمسك بالآية على جواز التقليد.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بنقل الاستدلال بالآية على جواز التقليد فلم يذكرها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

(١) من الآية (٤٣) من سورة مريم.

(٢) طائفة باطنية، ولقبوا بذلك؛ لأنهم يدعون الناس إلى التعليم، والأخذ عن الإمام المعصوم، وإبطال تصرف العقول، وإبطال الرأي، ويقولون: الحق إما أن يعرف بالرأي أو بالتعليم، والأول: لا يعول عليه لتعارض الآراء، وتكاثر الأهواء، فيتعين الرجوع إلى التعليم، وهم يبالغون في إيجاب اتباع الإمام المعصوم، وينزلونه منزلة الرسول ﷺ. ينظر: فضائح الباطنية، للغزالي ١٧/١.

(٣) مفاتيح الغيب ١٩٢/٢١.

(٤) مفاتيح الغيب ١٩٢/٢١.

الدليل الخامس:

قوله - تعالى - : ﴿ فَلَا يَصُدُّنَكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ﴾^(١).

قال الرازي: «منكر البعث: إنما أنكره اتباعاً للهوى، لا لدليل، وهذا من أعظم الدلائل على فساد التقليد؛ لأن المقلد متبع للهوى لا الحجة»^(٢).
قلت: بهذا يتبين أن محل الاستدلال بالآية: أن اتباع الهوى كان سبباً للضلال، وعدم الإيمان، وهذا دليل على فساد التقليد؛ لأنه اتباع للهوى، ويعد عن الاستدلال الموصل إلى الحق.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل السادس:

قوله - تعالى - : ﴿ اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي ﴾^(٣).

قال الرازي: «لو ذهبوا إليه بدون آية معهما لم يلزمه الإيمان، وذلك من أقوى الدلائل على فساد التقليد»^(٤).

قلت: ووجه الاستدلال بالآية ظاهر، فالأخذ بالقول إذا كان معه دليل، وأما إذا تجرد عن الدليل كحال المقلدين فلا يجوز اتباعه، وهذا دليل واضح على فساد التقليد.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

(١) الآية (١٦) من سورة طه.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٢/٢١.

(٣) من الآية (٤٢) من سورة طه.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٢/٥٠.

الدليل السابع:

قوله - تعالى - : ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «هذا تنبيه على أن الاشتغال بالتسبيح، إنما ينفع بعد إقامة الدلالة على كونه - تعالى - منزهاً، وعلى أن طريقة التقليد طريقة مهجورة»^(٢).

قلت: الاستدلال قائم على ما ذكره الله عز وجل في قوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾^(٣). فبعد أن بين الله بطلان وجود إله غيره بدليل التمانع العقلي، والإلزام، أمر بالتسبيح والتنزيه، فالأمر بذلك لم يكن إلا بعد إقامة الدليل على وحدانيته، وهذا يدل على فساد القول بالتقليد.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

استدل الرازي بالآية الكريمة على حرمة التقليد ووافقه على ذلك من أهل الكتب العشرة: الجصاص - رحمه الله -.

فقد ذكر جملة من الأدلة على حرمة التقليد، ووجوب النظر، ومنها الآية السابقة، إلا أنه لم يبين وجه الاستدلال منها^(٤).

ولم أجد من خالف الرازي في الاستدلال بالآية من أهل الكتب العشرة.

(١) من الآية (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٢/١٣٣.

(٣) من الآية (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٤) أصول الجصاص ٢/١٨٤.

الدليل الثامن:

قوله - تعالى - : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(١).

قال الرازي: «بين أن عبادتهم لغير الله - تعالى - ليست مأخوذة عن دليل سمعي... ولا عن دليل عقلي.. وإذا لم يكن كذلك فهو عن تقليد، أو جهل، أو شبهة، فوجب في كل قول هذا شأنه أن يكون باطلاً... ويدل أيضاً على فساد التقليد»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل التاسع:

قوله - تعالى - : ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴾^(٣).

قال الرازي: «اعلم أنه - سبحانه - لما أوضح القول في دلائل التوحيد عقبه بذكر المعاد، فقال: ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴾^(٤) في إنكار البعث، مع وضوح الدلائل، ونبه بذلك على أنهم أنكروا ذلك تقليداً للأولين، وذلك يدل على فساد القول بالتقليد»^(٥). قلت: فوجه الاستدلال بالآية قائم على أن الله ذكر قولهم في معرض الذم لهم، وهذا

(١) من الآية (٧١) من سورة الحج.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٥٨/٢٣.

(٣) الآية (٨١) من سورة المؤمنون.

(٤) الآية (٨١) من سورة المؤمنون.

(٥) مفاتيح الغيب ١٠٠/٢٣.

دليل واضح على فساد التقليد، وأنه كان سبباً في ضلالهم وبعدهم عن الحق. وفي هذا المعنى يقول الطبري: «ما اعتبر هؤلاء المشركون بآيات الله ولا تدبروا ما احتج عليهم من الحجج، والدلالة على قدرته على فعل كل ما يشاء، ولكن قالوا مثل ما قال أسلافهم من الأمم المكذبة رسلها قبلهم»^(١). ولا شك أن من أسباب التقليد المذموم، التعصب للآباء والأسلاف والأجداد، وترك النظر، والاستدلال.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل العاشر:

قوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ

عِنْدَ رَبِّهِ ﴾^(٢).

قال الرازي: «نبه بذلك على أن كل ما لا برهان فيه لا يجوز إثباته، وذلك يوجب صحة النظر، وفساد التقليد»^(٣).

قلت: في هذا المعنى يقول ابن كثير: «المشركون لا يفعلون ذلك عن دليل قادهم إلى ما هم فيه، من الإفك والضلال، وإنما يفعلون ذلك اتباعاً لآبائهم وأسلافهم الحيارى الجهال»^(٤).

(١) تفسير الطبري ٤٧/١٨. وينظر: تفسير ابن كثير ٢٥٣/٣، فتح القدير ٤٩٤/٣.

(٢) من الآية (١١٧) من سورة المؤمنون.

(٣) مفاتيح الغيب ١١٢/٢٣.

(٤) تفسير ابن كثير ٢٥٤/٣.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق على هذا الاستدلال من أهل الكتب العشرة: الطوفي، حيث يقول: «ليس المراد أن ثم لهاً آخر عليه برهان، بل المراد أن إثبات إله آخر لا برهان عليه، فمن ادعاه والحالة هذه فهو كافر تقليداً أو عناداً، وحسابه عند ربه»^(١).

ولم أجد من خالف في الاستدلال بها من أهل الكتب العشرة.

الدليل الحادي عشر:

قال تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي

الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

قال الرازي: «فيما تقدم ذكر دلالة لمن يرجع إلى بصيرة، فمن هذا الوجه يدل أن الواجب على المرء أن يتدبر ويتفكر في هذه الأمور، ويدل أيضاً على فساد التقليد»^(٣).

قلت: فوجه الاستدلال قائم على أن الله نبه إلى الآيات الكونية، وتوالي الليل والنهار، وما في ذلك من العبرة، إشارة إلى وجوب النظر، والتأمل والتفكير، وترك التقليد.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

(١) الإشارات الإلهية ٥٠/٣.

(٢) الآية (٤٤) من سورة النور.

(٣) مفاتيح الغيب ١٥/٢٤.

الدليل الثاني عشر:

قوله تعالى: ﴿ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «هذا من أقوى الدلائل على فساد التقليد، ووجوب التمسك بالاستدلال، إذ لو قلنا الأمر فمدحنا التقليد، وذمنا الاستدلال؛ لكان ذلك مدحاً لطريقة الكفار التي ذمها الله - تعالى - وذمناً لطريقة إبراهيم - عليه السلام - التي مدحها الله»^(٢).
قلت: فالاستدلال بالآية على منع التقليد قائم على أن الله - عز وجل - ذم اتباع الآباء والرؤساء، وجعل ذلك سبباً في ضلالهم وبعدهم عن الحق^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

احتج بالآية على المنع من التقليد، من أهل الكتب العشرة: الطوفي حيث قال: «احتجوا بالتقليد الباطل»^(٤)، ولم أجد من خالف في الاستدلال بها.

الدليل الثالث عشر:

قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ

فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾^(٥).

قال الرازي: «المعنى: أن الذين آمنوا إنما آمنوا؛ لأنهم نظروا في حجته فعرفوا صحتها، وإذا كان كذلك، فلا بد وأن يكون خصماً لمن لم يقبلها، وإذا كان هذا الاختصاص في باب

(١) الآية (٧٤) من سورة الشعراء.

(٢) مفاتيح الغيب ١٢٣/٢٤.

(٣) إيقاظ الهمم ٣٥/١.

(٤) الإشارات الإلهية ٧٤/٣.

(٥) من الآية (٤٥) من سورة النمل.

الدين، دل ذلك على أن الجدال في باب الدين حق، وفيه إبطال التقليد»^(١).

قلتُ: الاستدلال بهذه الآية قائم على أن من آمن بنبي الله - صالح - إنما آمن به؛ لأنه نظر في الأدلة والحجج التي جاء بها، ومن ضل وغوى إنما كان هذا شأنه؛ لأنه اتبع سبل التقليد، ولم ينظر في الأدلة.

قال الطبري في تفسير الآية: «لما آتاهم صالح داعياً لهم إلى الله صار قومه من ثمود فيما دعاهم إليه فريقين يختصمون:

ففريق مصدق صالحاً، مؤمن به، وفريق مكذب به كافر بما جاء به»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل الرابع عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٣).

قال الرازي: «اعلم أنه - تعالى - لما عدد نعم الدنيا، أتبع ذلك بنعم الآخرة. بقوله: ﴿ أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾^(٤) لأن نعم الآخرة بالثواب لا تتم إلا بالإعادة بعد الابتداء، والإبلاغ إلى حد التكليف، فقد تضمن الكلام كل هذه النعم، ومعلوم أنها لا تتم إلا بالأرزاق، فلذلك قال: ﴿ وَمَنْ يَرْزُقْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾^(٥)، ثم قال: ﴿ أَلَيْهَ مَعَّ

(١) مفاتيح الغيب ١٧٣/٢٣.

(٢) تفسير الطبري ١٧٠/١٩. وينظر: تفسير ابن كثير ٣٦٨/٣.

(٣) من الآية (٦٤) من سورة النمل.

(٤) من الآية (٦٤) من سورة النمل.

(٥) من الآية (٦٤) من سورة النمل.

الله^(١). منكرًا لما هم عليه. ثم بين بقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢) أن لا برهان لكم فإذا هم مبطلون، وهذا يدل على أنه لا بد في الدعوى من دليل، وعلى فساد التقليد^(٣).

قلت: فالاستدلال بالآية قائم على الدعوة إلى العلم، وإقامة المسائل على النظر، والتفكير، والنهي عن التقليد^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

وافق الجصاص على الاستدلال بالآية إذ ذكرها ضمن جملة من الأدلة التي دلت على ذم التقليد، وحرمة^(٥).

ولم أجد من خالف في الاستدلال بها من أهل الكتب العشرة.

الدليل الخامس عشر:

استدل الرازي بقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(٦).

قال الرازي: «هذا من أعظم الدلائل على فساد التقليد، وأنه لا بد من الحجة والاستدلال»^(٧).

قلت: الاستدلال بالآية هنا قائم على أن الله ذم من اتبع هواه، وترك الأدلة الموصلة إلى

(١) من الآية (٦٤) من سورة النمل.

(٢) من الآية (٦٤) من سورة النمل.

(٣) مفاتيح الغيب ١٨١/٢٤.

(٤) المستصفي ٤٦٥/٢.

(٥) الفصول في الأصول ١٨٦/٢.

(٦) من الآية (٥٠) من سورة القصص.

(٧) مفاتيح الغيب ٢٢٣/٢٤.

الحق، لأن اتباع الهوى كان سبباً في الضلال، والبعد عن الحق.

قال ابن كثير في قوله - تعالى - ﴿مَنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى﴾^(١). أي: بغير حجة، مأخوذة من كتاب الله^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل السادس عشر:

قوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣).

قال الرازي: «يعني: التقليد في الإيمان ليس بجيد، فضلاً عن التقليد في الكفر، فإذا امتنع الإنسان من التقليد فيه، ولا يطيع بغير العلم، لا يطيعهما أصلاً»^(٤).

قلت: وقد وجه الشوكاني الاستدلال، بقوله: «أي: طلبا منك وألزامك أن تشرك بي إلهاً ليس لك به علم، بكونه إلهاً، فلا تطعهما؛ فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وعبر بنفي العلم عن نفي الإله؛ لأن ما لا يعلم صحته لا يجوز اتباعه، فكيف بما علم بطلانه»^(٥).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

(١) من الآية (٥٠) من سورة القصص.

(٢) تفسير ابن كثير ٣/٣٩٤. وينظر: إعلام الموقعين ١/٤٧، إيقاظ الهمم ١/٧٤.

(٣) من الآية (٨) من سورة العنكبوت.

(٤) مفاتيح الغيب ٢٥/٣٣.

(٥) فتح القدير ٤/١٩٣. وينظر: تفسير القرطبي ٤/٦٥، تفسير ابن كثير ٣/٤٤٦.

الدليل السابع عشر:

قوله - تعالى - : ﴿إِنَّهُمْ أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ

يَهْرَعُونَ﴾^(١).

قال الرازي: «والمعنى: أنهم يتبعون آباءهم اتباعاً في سرعة كأنهم يزعجون إلى اتباع آبائهم، والمقصود أنه - تعالى - علل استحقاقهم للوقوع في تلك الشدائد كلها بتقليد الآباء في الدين، وترك اتباع الدليل، ولو لم يوجد في القرآن آية غير هذه الآية في ذم التقليد لكفى»^(٢).

قلت: قد أبان ابن تيمية - رحمه الله - وجه الاستدلال بالآية، فقال: «التقليد المذموم: هو: قبول قول الغير بغير حجة... وقال: «إنهم أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فهم على آثارهم يهرعون». ونظائر هذا في القرآن كثير. فمن اتبع دين آبائه وأسلافه؛ لأجل العادة التي تعودها، وترك اتباع الحق الذي يجب اتباعه، فهذا هو المقلد المذموم، وهذه حال اليهود، والنصارى، بل أهل البدع، والأهواء في هذه الأمة، اللذين اتبعوا شيوخهم، ورؤساءهم في غير الحق»^(٣).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

استدل القرافي بالآية على حرمة التقليد في الأصول^(٤)، حيث ذكرها ضمن الآيات التي ساقها لبيان ما جاء في ذم التقليد.

ولم أجد من خالف في الاستدلال بهامن أصحاب الكتب العشرة .

(١) الآيتان (٦٩، ٧٠) من سورة الصافات.

(٢) مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٦.

(٣) مجموع الفتاوى ٤/١٩٧، ١٩٨. وينظر: ١٦٦/٧، ١٥/٢٠.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣١.

الدليل الثامن عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ فَاتُّوا بِكُتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(١).

قال الرازي: «اعلم أنه - تعالى - لما طالبهم بما يدل على صحة مذهبهم دل ذلك على أن التقليد باطل، وأن الدين لا يصح إلا بالدليل»^(٢).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

استدل ابن حزم - رحمه الله - بالآية الكريمة على المنع من التقليد في الأصول والفروع فقال: «فمن لم يأت بكتاب الله شاهد لقوله، أو ببرهان على صدق قوله؛ وإلا فليس صادقاً، لكنه كاذب أفك، مفتر على الله عز وجل، ومن أطاع سادته وكبرائه، وترك ما جاء عن الله - تعالى - وعن رسول الله ﷺ فقد ضل»^(٣).

الدليل التاسع عشر:

قوله - تعالى - : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ﴾^(٤).

قال الرازي: «في ذمه لهم بأنهم يجادلون بغير سلطان دلالة على أن الجدل بالحجة حسن وحق، وفيه إبطال للتقليد»^(٥).

قلتُ: ولتبيين وجه الاستدلال بالآية أنقل ما ذكره العلماء فيها: حيث قال ابن كثير في

(١) الآية (١٥٧) من سورة الصافات.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/١٤٦.

(٣) الإحكام ٢/٢٨٥.

(٤) من الآية (٣٥) من سورة غافر.

(٥) مفاتيح الغيب ٢٧/٥٥.

توجيه الآية: «أي: الذين يدفعون الحق بالباطل ويجادلون الحجج بغير دليل، وحجة معهم من الله - تعالى - فإن الله - عز وجل - يمقت على ذلك أشد المقت»^(١).

وقال ابن القيم: «هذه المعارضة ميراث بالتعصيب من الذين ذمهم الله في كتابه بجدهم في آياته بغير سلطان، وبغير علم، وأخبر أن مصدر تلك المجادلة كبير واستكبار عن قبول الحق، ممن يرون أنهم أعلم منهم»^(٢).

فمحل الاستدلال بالآية أن صفة هؤلاء الكفار أنهم يجادلون بالباطل تقليداً لمن سبقهم، ولو كان جداهم بالحق والحجة لما ضلوا وهلكوا.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل العشرون:

قوله - تعالى -: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم

مُهْتَدُونَ﴾^(٣).

قال الرازي: «المقصود أنه - تعالى - لما بين أنه لا دليل لهم على صحة ذلك القول ألبته، بين أنه ليس لهم حامل يحملهم عليه إلا التقليد المحض، ثم بين أن تمسك الجهال بطريقة التقليد أمر كان حاصلاً من قديم الدهر...»^(٤). ثم قال: «لو لم يكن في كتاب الله إلا هذه الآيات لكفت في إبطال القول بالتقليد، وذلك لأنه - تعالى - بين أن هؤلاء الكفار لم يتمسكوا في إثبات ما ذهبوا إليه بمجرد تقليد الآباء والأسلاف، وإنما ذكر - تعالى - هذه

(١) تفسير ابن كثير ٨٠/٤. وينظر: تفسير القرطبي ٣١٣/١٥.

(٢) الصواعق المرسله ٩٠١/٣.

(٣) الآية (٢٢) من سورة الزخرف.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٧٧/٢٧.

المعاني في معرض الذم والتهجين، وذلك يدل على أن القول بالتقليد باطل، ومما يدل عليه – أيضاً – من حيث العقل أن التقليد أمر مشترك فيه بين المبطل وبين المحق، وذلك لأنه كما حصل لهذه الطائفة قوم من المقلدة، فكذلك حصل لأضدادهم أقوام من المقلدة؛ فلو كان التقليد طريقاً إلى الحق لوجب كون الشيء ونقيضه حقاً، ومعلوم أن ذلك باطل»^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق الرازي على هذا الاستدلال من أهل الكتب العشرة: الجصاص^(٢)، وابن حزم^(٣)، وأبو يعلى^(٤)، والآمدي^(٥)، والقرافي^(٦)، والطوفي^(٧).
وقد كان استدلالهم بالآية مختصراً دون تطويل، ومدار الاحتجاج عند كل هؤلاء: أن الله ذم التقليد، واتباع الآباء من غير حجة ولا برهان.
فأما الجصاص: فقد ذكر هذه الآية ضمن مجموعة من الآيات التي احتج بها على ذم التقليد^(٨).

وأما ابن حزم:

فاعتبر أن الآية تدل على ذم الله لقوم قلدوا أسلافهم^(٩).

وأما أبو يعلى:

فذكر الآية ضمن الأدلة التي بينت بطلان التقليد^(١٠).

(١) مفاتيح الغيب ١٧٧/٢٧.

(٢) الفصول في الأصول ١٨٦/٢.

(٣) الإحكام ٢٨٨/٢.

(٤) العدة ١٢٧٩/٤.

(٥) الإحكام ٤٤٧/٢.

(٦) شرح تنقيح الفصول ٤٣١.

(٧) الإشارات الإلهية ٢٣٧/٣.

(٨) الفصول في الأصول ١٨٦/٢.

(٩) الإحكام ٢٨٨/٢.

(١٠) العدة ١٢٧٩/٤.

وأما القرافي:

فقد ذكر عدداً من الأدلة على المنع من التقليد، وذكر ضمنها الآية السابقة^(١).

وأما الطوفي:

فقد ذكر الآية، ثم عقب على ذلك بقوله: «الآيات دلت على ذم التقليد»^(٢).

ولم أجد من خالف في الاستدلال بالآية من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل الحادي والعشرون:

قوله - تعالى - : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^(٣).

ذكر الرازي أن الآية دليل على المنع من التقليد وبيان ذلك من وجهين: «الأول: أنه - تعالى - حكى عن إبراهيم - عليه السلام - أنه تبرأ عن دين آبائه بناء على الدليل.

فنقول: إما أن يكون تقليد الآباء في الأديان محرماً أو جائزاً، فإن كان محرماً فقد بطل القول بالتقليد، وإن كان جائزاً فمعلوم أن أشرف آباء العرب - هو إبراهيم - عليه السلام. وذلك لأنهم ليس لهم فخر ولا شرف إلا بأنهم من أولاده، وإذا كان كذلك فتقليد هذا الأب الذي هو أشرف الآباء أولى من تقليد سائر الآباء، وإذا ثبت أن تقليده أولى من تقليد غيره، فنقول: إنه ترك دين الآباء، وحكم بأن اتباع الدليل أولى من متابعة الآباء، وإذا كان كذلك وجب تقليده في ترك تقليد الآباء، ووجب تقليده في ترجيح الدليل على

(١) شرح التنقيح ص ٤٣١.

(٢) الإشارات الإلهية ٢٣٧/٣.

(٣) الآيات (٢٦، ٢٧، ٢٨) من سورة الزحرف.

التقليد.

وإذا ثبت هذا فنقول: فقد ظهر أن القول بوجود التقليد يوجب المنع من التقليد، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً، فوجب أن يكون القول بالتقليد باطلاً فهذا طريق رقيق في إبطال التقليد، وهو المراد بهذه الآية.

الوجه الثاني: في بيان أن ترك التقليد، والرجوع إلى متابعة الدليل أولى في الدنيا، وفي الدين، أنه - تعالى - بين أن إبراهيم - عليه السلام - لما عدل عن طريقة أبيه إلى متابعة الدليل، لا جرم جعل الله دينه ومذهبه باقياً في عقبه إلى يوم القيامة، وأما أديان آبائه فقد اندرست وبطلت، فثبت أن الرجوع إلى متابعة الدليل يبقى محمود الأثر إلى قيام الساعة، وأن التقليد والإصرار ينقطع أثره ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر، فثبت من هذين الوجهين أن متابعة الدليل، وترك التقليد أولى^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

الدليل الثاني والعشرون:

قوله - تعالى -: ﴿ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾^(٢).

قال الرازي: «هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بغير حجة وبينه قول باطل فاسد»^(٣).

(١) مفاتيح الغيب ١٧٨/٢٧. وينظر: تفسير الطبري ٦٣/٢٥، تفسير القرطبي ٧٦/١٦، تفسير ابن كثير ٢٧٨/٢.

(٢) من الآية (٢٤) من سورة الجاثية.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٣٢/٢٧.

قلتُ: قد سبق بيان وجه الاستدلال بمثل هذه الآية في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ

لِتُشْرِكَ بِِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

تفرد الرازي بالاستدلال بالآية الكريمة على المنع من التقليد فلم يستدل بها أحد من أصحاب الكتب العشرة.

تقويم الاستدلال:

استدل الرازي على منع التقليد في أصول الدين بواحد وعشرين دليلاً.

ويمكن تقسيم هذه الأدلة، وكيفية الاحتجاج بها على منع التقليد إلى قسمين:

القسم الأول: ما جاء في الآيات القرآنية دالاً على وجوب النظر، والتفكير، والاستدلال^(٢).

ووجه الاستدلال بها: أن المراد منها:

إما وجوب النظر في المطالب الأصولية، أو في غيرها، والثاني: باطل لأن القول بوجوب النظر، والفكر في غيرها مع عدم وجوبه فيها قول مخالف للإجماع، فكان المراد منها: وجوب النظر فيها إما وحدها أو مع غيرها، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل.

وفي هذا المعنى يقول الجصاص بعد أن ساق جملة من الآيات القرآنية التي تدعو إلى التأمل والنظر: «ونظائر ذلك من الآي التي فيها الحجاج، والنظر، والأمر بالاعتبار، والفكر: كثيرة، يطول الكتاب بذكرها، وإلى هذا دعا النبي ﷺ من أول ما بعثه الله -تبارك وتعالى - إلى أن قبض.

(١) من الآية (٨) من سورة العنكبوت. وتقدم الكلام عليها في الدليل السادس عشر.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ٤٤٦/٢، نهاية الوصول ٣٩٢٨/٩.

وأمرهم بالاستدلال والنظر، وقد نقلت الأمة ذلك، خلفاً عن سلف، نقلاً متواتراً متصلاً، كما نقلوا دعاءهم إياه إلى التوحيد، وإلى تصديق النبي ﷺ نقلوا معه دعاءهم إياهم إلى الاعتبار والنظر. فمن أنكر حجج العقول، ودلائلها، فإنما يرد على الله - تعالى - أو على رسوله ﷺ ولا فرق بينه وبين من أنكر أمر الله - تعالى - وأمر رسوله ﷺ لنا بالتوحيد والتصديق بالنبوة؛ لأنه من حيث أمرنا بذلك، كان أمره به مقروناً بالنظر والاستدلال على التوحيد، وعلى تصديق النبي ﷺ ومعلوم: أن أمره إياناً بالاستدلال بهذه الأجسام وما خلق الله - تعالى - من شيء، ولم يحدث في هذه الأشياء دلائل لم تكن، وأن هذه الدلائل كانت موجودة فيها قبل أمره إياناً بالنظر فيها، والاستدلال بها.

فعلمنا: أن الله - تعالى - حين خلقها، فقد أراد من العقلاء الاستدلال بها^(١).

ولا شك أن الاستدلال بالآيات الدالة على وجوب النظر، والتفكير، والاستدلال قوي على بيان حكم التقليد وأنه ممنوع منه.

وقد ذكر الرازي بعض الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

وذكر أن المقصود بالآية: الحث على التدبير، والتفكير في هذه الآيات الكونية، وما في ذلك من عبرة، ثم نبه بعد ذلك على أن في هذا إشارة إلى فساد التقليد^(٣).

القسم الثاني: ما جاء من الآيات القرآنية دالاً على ذم التقليد، واتباع غير العلم، وأن هذا سبب للوقوع في الضلالة والبعد عن الدين الحق^(٤).

(١) أصول الحصاص ١٨٥/٢. وينظر: التحبير ٤٠٢٤/٨.

(٢) الآية (٤٤) من سورة النور.

(٣) مفاتيح الغيب ١٥/٢٤.

(٤) ينظر: المستصفي ٤٦٥/٢، المحصول ٩٣/٦.

وهذه الآيات الدالة على ذم التقليد، إما أن يكون القصد بها التقليد في الأصول، أو التقليد في الفروع، أو هما جميعاً، وعلى التقديرات كلها، يلزم أن لا يجوز التقليد في الأصول^(١).

وفي هذا المعنى يقول الرازي: «الأولى في هذه المسألة^(٢). أن يعتمد على وجه، وهو أن يقال: دل القرآن على ذم التقليد، لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات، فوجب صرف الذم إلى التقليد في الأصول.

وهذا المسلك الاستدلالي في المنع من التقليد في الأصول ذكره كثير من الأصوليين واحتجوا به^(٣).

وهذا المسلك هو ما غلب على الرازي في الاستدلال، وقد ذكر جملة منها، ومن هذه الآيات:

- ١ - قوله تعالى: ﴿ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٤).
- ٢ - قوله تعالى: ﴿ فَلَا يَصُدُّنَكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ﴾^(٥).
- ٣ - قوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴾^(٦).

(١) المحصول ٩٣/٦.

(٢) أي: ما يستدل به على منع التقليد في الأصول.

(٣) ينظر: أصول الحصص ١٨٥/٢، ١٨٦، العدة ١٢١٨/٤، المستصفي ٤٦٥/٢، المحصول ٩٣/٦، الإحكام للآمدي ٤٤٧/٢، نهاية الوصول ٣٩٢٧/٩، الفائق ١١٧/٥، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣١، التحصيل من المحصول ٣٠٨/٢، التحجير شرح التحرير ٤٠٢٥/٨، شرح الكوكب المنير ٥٣٧/٤، التقليد في باب العقائد ص ١٣٨.

(٤) من الآية (٦٨) من سورة يونس.

(٥) الآية (١٦) من سورة طه.

(٦) الآية (٨١) من سورة المؤمنون.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(١).

٥ - وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ مُهْرَعُونَ﴾^(٢).

٦ - وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾^(٣).

ولا شك أن هذا المسلك في الاستدلال قوي على منع التقليد، وبيان فساده.

وأما ما استدل به الرازي لمن قال بجواز التقليد في الأصول وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ

إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾^(٤).

وما أخذ منه من القول بالاتباع في الدين.

فلا شك أنه استدلال ضعيف، فاتباع الأنبياء ليس من التقليد المذموم، وما يأتون به من

الهداية إنما يكون بالأدلة القاطعة^(٥)، والحجج الظاهرة.

ولهذا اعتبر الطوفي هذه الآية دليلاً على وجوب تقليد العامي للعالم الثقة الأمين^(٦).

(١) من الآية (٥٠) من سورة القصص.

(٢) الآيتان (٦٩، ٧٠) من سورة الصافات.

(٣) الآية (٢٢) من سورة الزخرف.

(٤) من الآية (٤٣) من سورة مريم.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩٢/٢١.

(٦) ينظر: الإشارات الإلهية ٤٣٨/٢.

المطلب الثاني: تقليد العامي للمجتهد

أولاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة بل يجب عليه النظر وطلب الدليل.

وهذا مذهب معتزلة بغداد^(١).

وهؤلاء قالوا: «العامي لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث، وإنما يلزمه الرجوع إليه، ليعرفه طريقة النظر، وينبهه على أصولها، فيعمل بما يوجبه نظره فيها»^(٢).

قال أبو الحسين البصري: «منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة، وقالوا: لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته»^(٣).

وهذا القول هو مذهب ابن حزم^(٤)، ونصره الشوكاني^(٥).

(١) ينظر نسبة هذا القول إلى معتزلة بغداد: المعتمد ٣٦٠/٢، العدة ١٦٠١/٥، المستصفى ٤٦٦/٢، ونسب الغزالي هذا القول إلى قوم من القدرية والإمامية، الوصول إلى الأصول ٣٥٨/٢، المحصول ٧٣/٦، روضة الناظر ١٠١٨/٣، وعزاه لبعض القدرية، الإحكام للآمدي ٤٥١/٢، التحصيل من المحصول ٣٠٢/٢، نهاية الوصول ٢٨٩٣/٩، الفائق ٩٣/٥، نفائس الأصول ٣٩٤٥/٩، شرح مختصر الروضة ٦٥٢/٣، التمهيد في تخريج الفروع ص ٥٢٦، البحر المحيط ٢٨٠/٦، التحبير شرح التحرير ٤٠٣٢/٨، شرح الكوكب المنير ٥٣٩/٤.

(٢) شرح العمدة ٣٠٣/٢.

(٣) المعتمد ٣٦٠/٢. وينظر: شرح العمدة ٣٠٣/٢.

(٤) ينظر: النبذ ص ١١٤، قال الزركشي: ذهب بعض المعتزلة إلى تحريم التقليد مطلقاً، كالتقليد في الأصول، ووافقهم ابن حزم، وكاد يدعي الإجماع على النهي عن التقليد. ينظر: البحر المحيط ٢٨٠/٦. وأما الشوكاني فقد قال: وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد. فينظر: إرشاد الفحول ١٠٨٩/٢.

(٥) إرشاد الفحول ١٠٩٠/٢، وقد تعجب الشوكاني من أكثر الأصوليين اللذين لم ينقلوا تحريم التقليد إلا عن بعض المعتزلة بل زعم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور. غير أن الشوكاني يذكر درجة بين الاجتهاد والتقليد وهي: الاتباع. أي: أخذ القول بدليله. ينظر: إرشاد الفحول ١٠٨٩/٢ - ١٠٩٣. القول المفيد في حكم التقليد للشوكاني ٤١/١.

القول الثاني: أن تقليد العامي للمجتهد جائز إذا كان ذلك في المسائل الاجتهادية، كإزالة النجاسة بالخل ونحوه، أما في غير مسائل الاجتهاد، والمسائل المنصوصة عليها، مثل: تحريم الربا في الأصناف الستة المنصوص عليها فالتقليد ممتنع فيها. وهذا مذهب أبي علي الجبائي^(١) ^(٢).

القول الثالث: أنه يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع اجتهادية كانت أو غير اجتهادية.

وبهذا قال أكثر العلماء، وعليه الأئمة الأربعة^(٣)، وحُكي الإجماع عليه^(٤).

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة (تقليد العامي للمجتهد):

استدل الرازي بآية واحدة لمن قال بجواز تقليد العامي للمجتهد.

وجاء الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥).

- (١) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام البصري، شيخ المعتزلة كان رأساً في الكلام والفلسفة والجدل، من تلاميذه أبو الحسن الأشعري، وابنه أبو هاشم، توفي سنة ٣٠٣ هـ. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ١/١٠٣، طبقات الداودي ٦٢/١.
- (٢) ينظر هذا القول: شرح العمدة ٢/٣٠٥، المعتمد ٢/٣٦١، التبصرة ١/٤١٤، المحصول ٦/٧٣، الإحكام للآمدي ٢/٤٥١، التحصيل من المحصول ٢/٣٠٢، نهاية الوصول ٩/٢٨٩٣، الفائق ٥/٩٤، الإبهاج ٣/٢٦٩، التمهيد في تخريج الفروع ص ٥٢٦.
- (٣) ينظر نسبة هذا القول: أصول الجصاص ٢/٣٧١، شرح العمدة ٢/٣٠٥، المعتمد ٢/٣٦١، العدة ٥/١٦٠، ٤/١٢٢٥، إحكام الفصول ٢/٧٣٣، الإشارة ص ١٤٦، وذكر الباجي بعد إيراده للمسألة أنه لا يعلم خلافاً في هذا القول. المستصفي ٢/٤٦٦، الوصول إلى الأصول ٢/٣٥٨، المحصول ٦/٧٣، روضة الناظر ٣/١٠١٨، الإحكام للآمدي ٢/٤٥٠، التحصيل من المحصول ٢/٣٠٢، نهاية الوصول ٩/٢٨٩٣، التحرير ٨/٤٠٣٢.
- (٤) ينظر في حكاية الإجماع: روضة الناظر ٣/١٠١٨، التحرير ٨/٤٠٣٢، شرح الكوكب المنير ٤/٥٣٩، غير أن في حكاية الإجماع تساهل كبير، فلم يجمع العلماء على ذلك وقد سبق حكاية الخلاف في المسألة، فلعل المقصود أنه إجماع الأئمة الأربعة.
- (٥) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

قال الرازي: «تعلق كثير من الفقهاء بهذه الآية في أن للعامي أن يرجع إلى فتيا العلماء»^(١).

وجه الاستدلال:

لم يذكر الرازي وجه الاستدلال بل اكتفى بنسبته إلى بعض الفقهاء دون تبين وجه الاستدلال به، ولعل اكتفى بذلك لظهوره ووضوحه، فهذا الدليل هو من أكثر الأدلة التي تم الاستدلال بها في هذه المسألة^(٢).

ومع ذكره فهم يذكرونه دون تبين وجه الاستدلال غالباً. أو يوجزون العبارة في الاستدلال به.

قال الطوفي: «احتج العلماء بعموم لفظه على جواز تقليد العامي للعالم»^(٣).

وقال المرادوي بعد إيراده لهذا الدليل: «هو عام لتكرره بتكرار الشرط، وعلّة الأمر بالسؤال الجهل»^(٤).

ولعل أكثر من بين وجه الاستدلال بالآية - الهندي -

حيث يقول: «هو عام في المخاطبين، والمراد من العلم: إما مدلوله الحقيقي، أو الظن، أو القدر المشترك، والعامي لا يعلم، ولا يظن؛ فوجب أن يجوز له السؤال، لأن أدنى

(١) مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢.

(٢) ينظر على سبيل المثال: أصول الجصاص ٣٧١/٢، الإشارة في أصول الفقه ص ١٤٦، النبذ ص ١١٧، العدة ١٦٠٢/٥، ١٢٢٥/٤، روضة الناظر ٣/١٠١٩، الإحكام للآمدي ٤٥١/٢، الفائق ٩٤/٥، نهاية الوصول ٢٨٩٣/٩، نفائس الأصول ٣٩٥٤/٩، نهاية السؤل ١٠٥٢/٢، شرح مختصر الروضة ٦٥٤/٣، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٥٢٦، الردود والنقود ٧٢٣/٢، البحر المحيط ٢٨٢/٦، التحرير شرح التحبير ٤٠٣٢/٨، شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤.

(٣) الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

(٤) التحرير شرح التحرير ٤٠٣٢/٨.

درجات الأمر أن يكون للإباحة، فيجوز له الأخذ بقوله، وإلا لم يكن في السؤال فائدة»^(١).
ومن ذلك يؤخذ أن العلماء أخذوا بعموم اللفظ وتمسكوا به في جواز تقليد العامي للمجتهد.

موقف الرازي من هذا الاستدلال:

لم يرتضِ الرازي الاستدلال بهذا الدليل على أن العامي يجوز له تقليد المجتهد، فبعد إيراده للاستدلال قال: «فأما تعلق كثير من الفقهاء بهذه الآية في أن للعامي، أن يرجع إلى فتيا العلماء... فبعيد؛ لأن هذه الآية خطاب مشافه، وهي واردة في الواقعة المخصوصة، ومتعلقة باليهود والنصارى على التعيين»^(٢).

وموقف الرازي من هذا الاستدلال ليس مستغرباً منه، فالرازي وإن كان يرى أنه يجوز للعامي أن يقلد المجتهد في فروع الشرع واحتج له في كتاب المحصول^(٣)، إلا أنه لم يورده ضمن الأدلة التي احتج بها عند مناقشته للمسألة، وإن كان قد استدل بها في معرض حديثه عن مسألة أخرى^(٤)، ولعل في هذا ما يشير إلى موقفه من الدليل، والاستدلال به على هذه المسألة.

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

هذا الدليل هو عمدة من قال بأن العامي يجوز له أن يقلد المجتهد.

وقد استدل به عدد من أهل الكتب العشرة، منهم: الجصاص^(٥)، وأبو يعلى^(٦)،

(١) نهاية الوصول ٢٨٩٣/٩. وينظر: الفائق ٩٤/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢.

(٣) ينظر: المحصول ٧٣/٦ - ٨٣.

(٤) استدل بالآية في مسألة «حكم تعلم أصول الفقه» فقال: «فإن كان عامياً ففرضه السؤال لقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ

الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. ينظر: المحصول ١٧٠/١.

(٥) ينظر: أصول الجصاص ٣٧١/٢.

(٦) ينظر: العدة ١٦٠٢/٥، ١٢٢٥/٤.

والباجي^(١)، والرازي^(٢)، وابن قدامه^(٣)، والآمدي^(٤)، والطوفي^(٥).

قال الجصاص: «إذا ابتلي العامي الذي ليس من أهل الاجتهاد بنازلة فعلية مساءلة أهل العلم عنها، وذلك لقول الله - تعالى - ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٦)».

وأما أبو يعلى فاستدل بالآية دون تبين وجه الاستدلال بها^(٧).

وذكر الباجي أن المقصود بالآية، سؤال العامة للعلماء، فالعامة لا يحسنون النظر^(٨).

وأما الرازي في الحصول، فقال: «فإن كان عامياً: ففرضه السؤال»^(٩)، ثم استدل بالآية.

وأما ابن قدامه فاستدل بالآية على أن الله أمر بسؤال العلماء^(١٠).

وأما الآمدي: فبين أن الآية عامة لكل المخاطبين: «ويجب أن يكون عاماً في السؤال عن كل ما لا يعلم»^(١١).

وقال الطوفي: «احتج العلماء بعموم لفظه على جواز تقليد العامي للعالم»^(١٢).

(١) ينظر: إحكام الفصول ٧٣٢/٢، ٧٣٣.

(٢) ينظر: الحصول ١٧٠/١.

(٣) ينظر: روضة الناظر ١٠١٩/٣.

(٤) ينظر: الإحكام ٤٥١/٢.

(٥) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

(٦) من الآية (٧) من سورة الأنبياء. وينظر: كلام الجصاص: الفصول ٣٧١/٢.

(٧) العدة ١٦٠٢/٥.

(٨) إحكام الفصول ٧٣٢/٢، ٧٣٣.

(٩) الحصول ١٧٠/١.

(١٠) روضة الناظر ١٠١٩/٣.

(١١) الإحكام ٤٥١/٢.

(١٢) الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بهذه الآية على جواز تقليد العامي للعالم - ابن حزم - وهذا يتفق مع رأي ابن حزم الرافض للقول بالتقليد، والمفند لكل ما يستدل به من قال بجواز التقليد، وقد ناقش ابن حزم هذا الاستدلال فقال: «فإن قالوا: قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

قلنا: صدق الله - تعالى - وكذب محرف قوله، أهل الذكر هم رواة السنن عن النبي ﷺ والعلماء بأحكام القرآن، برهان ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢) فصح أن الله - تعالى - إنما أمرنا بسؤالهم ليخبرونا بما عندهم من القرآن والسنن؛ لا لأن يشرعوا لنا من الدين ما لم يأذن به الله - تعالى - بآرائهم الفاسدة، وظنونهم الكاذبة»^(٣).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بقول الله - تعالى - : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤). على جواز تقليد العامي للمجتهد يكاد لا يغفله من تناول هذه المسألة سواء كان مؤيداً للاستدلال أو معارضاً له، وإن كان المستدلون به والآخذون بدلالته أكثر من المناقشين والمعترضين وقد تقدم معنا وجه الاستدلال بالدليل وتكاد عبارات الأصوليين تتطابق في دلالة الآية، غير أن هذا الاستدلال لم يسلم من الإيرادات والاعتراضات، وقد أورد عليه ما يلي:

(١) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٢) من الآية (٩) من سورة الحجر.

(٣) الإحكام ٢/٢٨١.

(٤) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

الإيراد الأول: أن هذه الآية خطاب مشافه، وهي واردة في واقعة مخصوصة، ومتعلقة باليهود والنصارى على التعيين^(١).

فيكون الاستدلال بالآية في غير محله: «لجواز أن يكون المراد به فاسألوا أهل الكتاب ليعلموكم أن الله لم يبعث إلى الأمم السالفة إلا بشراً»^(٢).

وأيد أصحاب هذا الإيراد ما ذكره بما نقل عن أهل التفسير في تأويل الآية، ومن ذلك ما ذكره الطبري في تفسير الآية. حيث قال: «﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾»^(٣)، يعني أهل الكتب الماضية أبشراً كانت الرسل التي أتتكم أم ملائكة؟!»^(٤).

وأجيب عنه: أن الاستدلال بالآية «على هذا الحكم بناء على أن النص الوارد على سبب خاص يعتبر عموم لفظه لا خصوص سببه»^(٥).

وما نقل عن أهل التفسير في المقصود بالآية صحيح، غير أن بعض المفسرين ذكر أن المقصود بالسؤال هو: سؤال أهل العلم، وأهل القرآن من هذه الأمة^(٦).

قال ابن كثير: «ومراده أن هذه الأمة: أهل الذكر صحيح؛ فإن هذه الأمة أعلم من جميع الأمم السالفة»^(٧).

الإيراد الثاني: أننا نسأل أهل الذكر ليخبرونا بما عندهم من أوامر الله - تعالى -

(١) مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢. وينظر: الردود والنقود ٧٢٣/٢، فتح القدير ٣٩٩/٣.

(٢) الردود والنقود ٧٢٣/٢.

(٣) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٤) تفسير الطبري ٦٦/٢٥. وينظر: تفسير القرطبي ١٠٨/١٠، تفسير ابن كثير ١٧٥/٣.

(٥) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ١٠٨/١٠.

(٧) تفسير ابن كثير ٥٧١/٢.

الواردة على لسان رسوله ﷺ لا عن شرع يشرعونه لنا^(١).

قال الشوكاني: «المعنى: سؤالهم عن النصوص من الكتاب والسنة لا عن الرأي البحت، وليس التقليد إلا قبول قول الغير من دون حجته»^(٢).

وأجيب عنه: بأن هذا التقييد والتخصيص لا دليل عليه فيكون خلاف الأصل.

كما أن العامي لا سبيل له إلى الوقوف على الأدلة ومعرفة طرق الحكم، وتكليف العامة بذلك تكليف بما لا يستطيعونه^(٣).

قال الهندي: «وجوب ذلك على عامة المكلفين يؤدي إلى إبطال أمور المعاش، واختلال نظام العالم، فإن أكثر الصناعات، وعامة التجارات، ومعظم الزراعات تبطل على ذلك التقدير، ومعلوم أن ذلك محذور في نظر الشارع»^(٤).

الإيراد الثالث: أنه لا يمكن حمل الآية على عموم السؤال في كل ما لم يعلم، وإلا لجاز التقليد في معرفة وجود الصانع وتوحيده وهو ممتنع^(٥).

وأجيب عنه: أننا لا نسلم بامتناع التقليد في أصول الدين بل يجوز فيه السؤال والتقليد أيضاً.

ولو سلمنا بامتناعه، لكن خروج ذلك لدليل يخصه، لا يقتضي خروج غيره عنه فوجب أن يكون متناولاً لكل ما عداه^(٦).

وبعد البيان السابق وإيراد أوجه الاستدلال بالآية وما أورد على الاستدلال بها،

(١) النبذ ص ١١٧. وينظر: الإحكام لابن حزم ٢/٢٨١.

(٢) فتح القدير ٣/٣٩٩.

(٣) نهاية الوصول ٩/٢٨٩٤، ٢٨٩٥.

(٤) المرجع السابق ٩/٢٨٩٥.

(٥) نهاية الوصول ٩/٣٨٩٤.

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٤٥١، نهاية الوصول ٩/٢٨٩٤.

ومحاولة منكري التقليد، إضعاف الاستدلال بالآية، إلا أنه يظهر لي قوة الاستدلال بالآية على تقليد العامي للمجتهد، وما أورده المعترضون لا يقوى على دفع الاستدلال، كما أن الإجماع قائم منذ عهد الصحابة والتابعين على ذلك، وأنه لا يلزم ذكر الدليل للعامي.

قال الزركشي:

«و لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقوله: ﴿فَاسْأَلُوا

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)»^(٢).

(١) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٦/٢٨٣، ٢٨٤.

المطلب الثالث:

تقليد المجتهد للمجتهد

أولاً: التعريف بالمسألة:

قال الرازي في توضيحه لهذه المسألة: «الرجل الذي تنزل به الواقعة – فإما أن يكون عامياً صرفاً، أو عالماً لم يبلغ درجة الاجتهاد، أو عالماً بلغ درجة الاجتهاد. فإن كان عامياً صرفاً: حل له الاستفتاء.

وإن كان عالماً، بلغ درجة الاجتهاد، فإن كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم – فهذا هنا: أجمعوا على أنه لا يجوز له أن يقلد مخالفه، ويعمل بظن غيره»^(١).

أما محل الخلاف فهو في العالم المجتهد الذي لم يجتهد بعد^(٢).

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة وذكر فيها الرازي ستة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز للعالم تقليد العالم البتة، ونسب الرازي هذا القول إلى أكثر أصحابه من الشافعية^(٣).

وأصحاب هذا القول منعوا من التقليد مطلقاً سواء كان من الصحابة أو غيرهم، وسواء كان أعلم منه أو لم يكن^(٤).

وهذا ما اختاره الرازي^(٥)، والغزالي^(٦)، والآمدي^(٧).

(١) الحصول ٨٣/٦.

(٢) الحصول ٨٣/٦. وينظر: نهاية الوصول ٣٩٠٩/٩، نهاية السؤل ١٠٥٠/٢، البحر المحيط ٢٨٥/٦.

(٣) الحصول ٨٣/٦. وينظر: أصول الجصاص ٣٧٣/٢، نهاية الوصول ٣٩٠٩/٩، نهاية السؤل ١٠٥٠/٢، البحر المحيط ٢٨٥/٦.

(٤) ينظر: الحصول ٨٣/٦، نهاية الوصول ٣٩٠٩/٩.

(٥) الحصول ٨٣/٦.

(٦) المستصفى ٣٩٨/٢.

(٧) الإحكام ٤٣٠/٢.

القول الثاني: أنه يجوز للعالم تقليد العالم المجتهد مطلقاً، وهذا مذهب الإمام أحمد، وإسحاق بن راهوية^(١)، وسفيان الثوري وهو قول عند الأحناف^(٢).

قال الرازي بعد ذكره للقولين السابقين: ومن الناس من فصل وذكر فيه وجوهاً:

أحدها: أنه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة، ولا يجوز تقليد غيرهم، وهو القول القديم للشافعي^(٣).

وثانيها: أنه يجوز تقليد العالم للأعلم.

وثالثها: أن يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به.

ورابعها: أنه يجوز له التقليد فيما يخصه، إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفات الوقت^(٤).

(١) هو إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المروزي، أبو يعقوب، محدث، ثقة، من الحفاظ الكبار، ومن أصحاب الإمام

أحمد، وله مسائل في الفقه، ولد سنة ١٦٦هـ، ومات سنة ٢٤٣هـ. ينظر: المنتظم ٢٥٩/١١، العبر ١/٢٦٦

(٢) ينظر نسبة القول: أصول الحصص ٣٧٣/٢، التبصرة ٤٠٣/١، المحصول ٨٣/٦، الإحكام للآمدي ٤٣٠/٢،

نهاية الوصول ٣٩١٠/٩، البحر المحيط ٢٨٦/٦، فواتح الرحموت ٤٢٦/٢. وقال الطوفي: «ما حكاه عن أحمد،

من جواز تقليد العالم للعالم مطلقاً غير معروف عندنا، وإنما المشهور عنه الأخذ بقول الصحابي لا تقليداً له».

شرح المختصر ٦٣١/٣.

(٣) المحصول ٨٣/٦. وينظر: التبصرة ٤٠٣/١، الإحكام للآمدي ٤٣٠/٢، نهاية الوصول ٣٩١٠/٩.

(٤) ينظر: نسبة هذه الأقوال:

الفصول في الأصول ٣٧٢/٢، ٣٧٣، المعتمد ٣٦٦/٢، الإشارة ص ١٣٨، الوصول إلى الأصول ٣٦٢/٢،

المحصول ٨٤/٦، الإحكام للآمدي ٤٣٠/٢، نهاية الوصول ٣٩١٠/٩، الفائق ١٠٦/٥، ١٠٧،

التحصيل من ١ محصول ٣٠٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣، نهاية السؤل ١٠٥٠/٢، ١٠٥١، شرح

مختصر الروضة ٦٣٠/٣، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٥٢٤، البحر المحيط ٢٨٦/٦، ٢٨٧، فواتح

الرحموت ٤٢٦/٢.

ثانياً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة (تقليد المجتهد للمجتهد):

استدل الرازي لمن قال بجواز تقليد العالم للعالم.

بقوله - تعالى -: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١).

قال الرازي: «اختلف الناس في أنه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد؟

منهم من حكم بالجواز، واحتج بهذه الآية، فقال: لما لم يكن أحد المجتهدين عالماً وجب عليه الرجوع إلى المجتهد الآخر الذي يكون عالماً.

لقوله - تعالى -: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٢). فإن لم يجب فلا

أقل من الجواز»^(٣).

وقال في موضع آخر^(٤): «تعلق كثير من الفقهاء بهذه الآية في أن للعامي أن يرجع إلى

فتيا العلماء، وفي أن للمجتهد أن يأخذ بقول مجتهد آخر»^(٥).

وجه الاستدلال:

في استدلال الرازي الأول أبان عن وجه الاستدلال بالآية، فالمجتهد إذا لم يكن عالماً

بالمسألة، وجب عليه أن يسأل من هو أعلم منه، عملاً بعموم اللفظ في الآية.

وفي هذا المعنى يقول الإسنوي: «يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم، سواء كان

مجتهداً، أو غير مجتهد، والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم: فوجب أن يجوز له ذلك»^(٦).

(١) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٢) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠/٢٠.

(٤) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٥) مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢.

(٦) نهاية السؤل ١٠٥١/٢.

وبهذا يتبين أن الاستدلال قائم على الأخذ بعموم النص؛ فالعالم وإن كان أهلاً للاجتهاد، لكنه «لا يعلم» هذا الحكم الخاص، فيتناوله عموم النص، فجاز له التقليد كالعامي^(١).

بيان موقف الرازي من الاستدلال:

الرازي استدل بهذه الآية في موضعين كما تقدم^(٢)، ففي الموضع الأول ذكر الاستدلال، ولكنه لم يبين رأيه فيه، وفي الموضع الآخر، ذكر الاستدلال وناقشه. وتركزت مناقشة الرازي على أن الآية إنما نزلت في واقعة خاصة ومتعلقة باليهود والنصارى.

فقال: «هذه الآية خطاب مشافه، وهي واردة في الواقعة المخصوصة، ومتعلقة باليهود والنصارى على التعيين»^(٣)، وقد اعتبر الرازي الاستدلال بهذه الآية بعيداً^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي أو خالفه:

فيما يتعلق بالموافقة على الاستدلال فلم أجد من وافق على الاستدلال به ممن التزمت ذكرهم من أهل الكتب العشرة.

فيما خالف في الاستدلال به وضعفه: الباجي^(٥)، والرازي^(٦)، وابن قدامه^(٧)،

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٦٣٣/٣.

(٢) استدل به في تفسيره لقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» الآية (٧) من سورة الأنبياء، و (٤٣) من سورة النحل.

(٣) مفاتيح الغيب ١٢٥/٢٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ينظر: إحكام الفصول ٧٣٢/٢.

(٦) المحصول ٨٨/٦.

(٧) روضة الناظر ١٠١٠/٣.

والآمدي^(١)، والطوفي^(٢).

فأما الباجي:

فقد ناقش هذا الاستدلال بقوله: «الجواب: أننا نحمل الآية على عمومها، وظهرها يقتضي نفي العلم عنه جملة، إلا من خصه الدليل من غير المكلفين فنحمله على نفي العلم بالنظر، ونفي العلم بالحكم، وليس إذا خصت الآية العامة مما يبطل الاستدلال بالعموم منها فيما لم يخص فيه»^(٣).

وأما الرازي في المحصول:

فقد ناقش الاستدلال بقوله: «ظاهر الآية يقتضي وجوب السؤال، وإنه غير واجب بالاتفاق، وأيضاً - فقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) - يقتضي أن يجب على المجتهد - بعد اجتهاده - استفتاء غيره؛ لأنه بعد اجتهاده ليس بعالم، بل هو ظان: وبالإجماع لا يجوز ذلك»^(٥).

وقد حمل الرازي الآية على السؤال عن وجه الدليل^(٦).

وأما ابن قدامه:

فقد حمل الآية على سؤال العامة للعلماء: «فالعالم مسئول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من

(١) الإحكام ٤٣٣/٢.

(٢) الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

(٣) إحكام الفصول ٧٣٢/٢.

(٤) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٥) المحصول ٨٨/٦.

(٦) المرجع السابق.

غيره»^(١).

وأما الآمدي:

فقد ناقش الاستدلال بالآية بقوله: «المراد بأهل الذكر: أهل العلم، أي المتمكن من تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه... فإن أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء، لا من حصل له ذلك الشيء»^(٢).

وأما الطوفي فقد اعتبر أن الآية بمفهومها تدل على أن العالم لا يقلد العالم^(٣).

تقويم الاستدلال:

الاستدلال بالآية على جواز تقليد المجتهد للمجتهد ضعيف لما يلي:

أولاً: أننا نحمل الآية على عمومها، وظاهرها يقتضي نفي العلم عن السائل جملة، إلا من خصه الدليل من غير المكلفين، فنحمله على نفي العلم بالنظر، ونفي العلم بالحكم.

ثانياً: أن المقصود بقوله: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(٤). إنما أريد به: إن كنتم غير علماء؛ وهذه صفة من لا يحسن النظر، وأما من يحسن النظر فهو من جملة من يعلم. ولا يقال لمن جهل مسألة، أو مسألتين: «ليس بعالم». وإنما يقال ذلك لمن لم يكن له آلة الاجتهاد والاستدلال على الحكم.

ثالثاً: أن المقصود بأهل الذكر هم العلماء. وهذا يقتضي أن يكون المأمور بالسؤال غيرهم.

قال الآمدي في تقرير هذا الاعتراض: «المراد بأهل الذكر: أهل العلم، أي المتمكن من

(١) روضة الناظر ٣/١٠١٠.

(٢) الإحكام ٢/٤٣٣.

(٣) الإشارات الإلهية ٢/٣٧٣.

(٤) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

تحويل العلم بأهليته فيما يسأل عنه، لا من العلم بالمسألة المسؤول عنها حاضر عتيد لديه.

فإن أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء، لا من حصل له ذلك الشيء.

والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه. وعلى هذا، فتختص الآية بسؤال من ليس من أهل العلم، كالعالمي، لمن هو أهل له. وما نحن فيه فهو من أهل العلم بالتفسير المذكور، فلا يكون داخلاً تحت الآية؛ لأن الآية لا دلالة لها على أمر أهل العلم بسؤال أهل العلم، فإنه ليس السائل أولى بذلك من المسؤول»^(١).

رابعاً: أن المقصود بقوله: ﴿فَأَسْأَلُوا﴾^(٢) معناه: اسألوا: لتعلموا، أي: سلوا عن

الدليل، ليحصل العلم، كما يقال: «كل لتشيع» و«اشرب لتروى»^(٣).

قال الرازي: «أمر بالسؤال، وليس فيه تعيين ما عنه السؤال: فنحن نحمله على السؤال عن وجه الدليل»^(٤).

خامساً: أن مقتضى الآية: أنه يجب على المجتهد - بعد اجتهاده - استفتاء غيره؛ لأنه - بعد اجتهاده - ليس بعالم؛ بل هو ظان: وبالإجماع لا يجوز ذلك^(٥).

ولذلك وبعد البيان السابق، وما ذكرته من وجه الاستدلال بالآية والاعتراضات الواردة على الاستدلال؛ فإنه يتبين لي ضعف الاستدلال بالآية - الكريمة - على جواز تقليد المجتهد للمجتهد. وإن كان الاعتراض الذي أورده الرازي في التفسير - وهو اعتبار أن الآية خطاب مشافه - ونزلت في حق اليهود والنصارى - على التعيين - ليس وجيهاً؛ لأن العبرة بعموم

(١) الإحكام ٤٣٣/٢.

(٢) من الآية (٧) من سورة الأنبياء.

(٣) ينظر: روضة الناظر ١٠١٠/٣.

(٤) المحصول ٨٨/٦. وينظر: إحكام الفصول ٧٣٢/٢، ٧٣٣.

(٥) المحصول ٨٨/٦. وينظر: روضة الناظر ١٠١٠/٣، الإحكام للآمدي ٤٣٣/٢، الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

اللفظ لا بخصوص السبب^(١).

غير أن بقية الاعتراضات التي أوردت على الاستدلال هي اعتراضات قوية ووجيهة. بل إن الطوفي اعتبر أن الآية تدل بمنطوقها على جواز تقليد العامي للمجتهد - وبمفهومها - على أن العالم لا يقلد العالم؛ فالأمر بالسؤال لأهل الذكر مقيد بعدم العلم، والعالم وإن غاب عنه حكم مسألة أو مسألتين، فهذا لا يخرج عن كونه عالماً قادراً على معرفة الحكم الشرعي، فلا يسلم بأنه لا يعلم، بل هو يعلم الحكم: «بالقوة القرينية» من الفعل؛ لأن الفرض أنه مجتهد، بخلاف العامي؛ فإنه لا سبيل له إلى معرفة الحكم بالاجتهاد، وبهذا يتبين أن الآية خاصة بالعامي دون العالم^(٢).

(١) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢.

(٢) ينظر: الإشارات الإلهية ٣٧٣/٢، شرح مختصر الروضة ٦٣٣/٣، ٦٣٤.

المبحث الثالث:
التعارض بين القرآن والخبر

التعارض بين القرآن والخبر

أولاً: تعريف التعارض والترجيح:

التعارض في اللغة: تفاعل من العُرض.

والعُرض بالضم: الجانب والناحية من كل شيء^(١)، والعين، والراء، والضاد، أصل

صحيح يستعمل لعدة معانٍ منها:

١- بمعنى المنع:

فلاعتراض: «المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء، أو غيره منع السابلية من

سلوكه»^(٢).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾^(٣).

أي لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً لكم، أي بينكم وبين أفعال الخير والبر والتقرب إلى

الله^(٤).

٢- بمعنى الظهور:

وعرض له: ظهر له، وعرضته له أي: أظهرته له وأبرزته له.

ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾^(٥). أي: أظهرها لهم^(٦).

٣- بمعنى المقابلة:

وعارض الشيء بالشيء معارضةً: قابله، وعارضت كتابي بكتابه أي: قابلته، وفلان

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث ٢١٠/٣.

(٢) القاموس المحيط ص ٦٤٦.

(٣) من الآية (٢٢٤) من سورة البقرة.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢٠٠/١، تفسير الكشاف ٢٩٥/١.

(٥) من الآية (٣١) من سورة البقرة.

(٦) معجم مقاييس اللغة ص ٧٢٨.

يعارضني أي: يباريني^(١).

ومنه حديث: «أسر إلى النبي ﷺ: أن جبريل يعارضني القرآن كل سنة، وأنه عارضني العام مرتين»^(٢).

وتعددت تعريفات الأصوليين للتعارض، واختلفت العبارات فيه، ولعل أقوى التعريفات أن يقال:

التعارض: «تقابل دليلين على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه»^(٣).

التقابل: جنس في التعريف يشمل كل تقابل.

والتقابل إنما يكون في الأدلة الشرعية التي يراد دفع التعارض بينها وقد عبر بعض الأصوليين «بالتعارض بين الأمرين»، أو «التعارض بين الشيئين»^(٤)، غير أن التعبير بهما غير مانع لتناوله غير الأدلة: فكان التعبير بالدليل أقرب إلى الصواب.

وقوله: «على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه»: المراد بمقتضى الدليل هنا: ما يدل عليه الدليل ويفيده من الأحكام. ولذلك جعل كل واحد من الأدلة يفيد عدم مقتضى الآخر، أي: ضده^(٥).

وإذا نظرنا إلى المعاني اللغوية لكلمة: (التعارض)، وإلى التعريف الاصطلاحي وجدنا العلاقة واضحة بين معنى المنع، والمقابلة ذلك أن الأدلة المتعارضة يمنع كل واحد منها مقتضى صاحبه، ويقابله في الدلالة: فكأن الأدلة المتعارضة يقف بعضها في عُرْض بعض

(١) لسان العرب ١٦٧/٧.

(٢) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (حديث رقم ٣٤٢٦).

(٣) ينظر: الإبهاج ٢٧٣/٢، البحر المحيط ١٠٩/٦، شرح الكوكب المنير ٦٠٥/٤. إرشاد الفحول ١١١٤/٢.

(٤) ينظر: الإبهاج ٢٧٣/٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط ١٠٩/٦، إرشاد الفحول ١١١٤/٢.

فيمنعه من النفوذ إلى حيث وُجّه^(١).

والترجيح: مصدر من رَجَّح يرجح ترجيحاً.

والراء، والجيم، والحاء، أصل واحد يدل على رزانة وزيادة.

يقال: رَجَّح الشيء، وهو راجح، إذا رَزَّن، وهو من الرجحان^(٢) ومادة الكلمة تدور حول معاني التميل وتغليب شيء على شيء عن طريق الموازنة^(٣).

وحين نستعرض طريقة الأصوليين في تعريفهم للترجيح، نجد أنهم سلكوا مسلكين بناء على الخلاف في مسألة:

هل الترجيح من صفة الأدلة أم هو من فعل المجتهد؟

وبذلك كانت تعريفات الأصوليين مبنية على اختيارهم في هذه المسألة.

فمن رأى أن الترجيح فعل المجتهد، نظر إلى أن المجتهد هو الذي يقوم بتقديم الأدلة بعضها على بعض.

ولهذا عبروا عنه بالترجيح، أو الرجحان^(٤).

ومن رأى أن الترجيح صفة للأدلة، اعتمدوا على ذلك باقتزان أحد المتعارضين بما يتقوى به.

ولما كان الخلاف في هذه المسألة لا ينبني عليه اختلاف في حقيقة الترجيح، لأن الجميع متفق على أن الأدلة لا تتعارض في الحقيقة. وإذا حدث تعارض فهو تعارض صوري، ففي الحقيقة أن أحد الدليلين أقوى من الآخر (صفة في الدليل) ومن ثم يقوم المجتهد ببيان ذلك،

(١) ينظر: البحر المحيط ١٠٩/٦، إرشاد الفحول ١١١٤/٢.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص ٤٢١، القاموس المحيط ص ٢١٨.

(٣) ينظر: لسان العرب ٤٤٥/٢. نهاية السؤل ٩٧١/٢.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة ٦٧٦/٣.

وهذا من فعله.

فلذلك يظهر لي أن من أقوى تعريفات الترجيح وأبعدها عن الاعتراض أن يقال:

الترجيح: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل»^(١).

وهنا يلاحظ أن التعارض حصل بين الأمارتين تنبيهاً على أن القواطع لا ترجيح بينها.

وقيد: (لدليل): إشارة إلى أن تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لا بد وأن يستند

على دليل يقويها^(٢).

قال الإسنوي في توضيح المقصود بالترجيح: «الترجيح يختص بالدلائل الظنية، ولا يقع في القطعيات، سواء كانت عقلية، أو نقلية؛ لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها. ووقوعه فيها محال؛ لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما. وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الأخرى؛ لأنه تحكم، فتعين إما إثبات مقتضاهما، وهو جمع بين النقيضين، أو رفع مقتضاهما، وهو رفع للنقيضين، وكلاهما محال»^(٣).

وعند التأمل في التعريفين نجد وضوح وظهور العلاقة بينهما، وذلك أن عملية الترجيح فيها تميل وتغليب لإحدى الأمارتين على الأخرى وهذا مأخوذ من رجحت الوزن، إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته. فهذا المعنى موجود في اللغة وملاحظ في الاصطلاح.

ثانياً: التعريف بالمسألة:

إذا تعارض دليلان وكانا يدلان على المراد بظاهرها، فإنه يرجح أحدهما على الآخر بحسب ما يعرض له من أوجه يتقوى بها؛ لأن للظاهر مراتب باعتبار لفظه أو قرينته، فقد

(١) ينظر: نهاية السؤل ٩٧١/٢، شرح الكوكب ٦١٦/٤.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) نهاية السؤل ٩٧٢/٢، ٩٧٣، وينظر: المحصول ٣٩٧/٥، البحر المحيط ١٠٨/٦.

يكون ظاهر أظهر من آخر.

قال الطوفي: «وللظاهر مراتب باعتبار لفظه وقرينته، أي قد يكون لفظ أظهر في المراد من لفظ، وقد تقتزن به قرينة لفظية، أو معنوية، أو حالية، توجب له زيادة الظهور، فتختلف مراتبه بذلك، فيقدم الأقوى فالأقوى من تلك المراتب بحسب قوة دلالاته وضعفها، كما ترجح بعض العمومات على بعض بحسب قوتها في نفسها»^(١).

والتعارض بين الأدلة قد يكون بين دليلين ظاهرين أحدهما من الكتاب، والأخر من السنة فأيهما يقدم؟

هل يقدم القرآن باعتباره متقدما في الرتبة على السنة، وهو الموجز في نظمه وبلاغته، أو تقدم السنة باعتبارها مفسرة للقرآن ومبينة له.

وقد ذكر الفتوحي مثلاً لهذا التعارض بين القرآن والسنة فقال: «مثاله: قوله ﷺ في البحر: «الحل ميتته»^(٢)، فإنه عام في ميتة البحر حتى خنزيره، مع قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾^(٣)، فإنه يتناول خنزير البحر، فيتعارض عموم الكتاب والسنة في خنزير البحر»^(٤).

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٦٩٨، ٦٩٩.

(٢) هذا جزء من حديث، رواه النسائي، كتاب المياه، باب الوضوء بماء البحر ١/١٧٦، وأبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ١/٢١، والترمذي، كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور ١/١٠٠، وقال فيه الترمذي: حديث حسن صحيح.

وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بماء البحر ١/١٣٦.

(٣) من الآية (١٤٥) من سورة الأنعام.

(٤) شرح الكوكب المنير ٤/٦٩٨، ٦٩٩. وينظر: العده ٣/١٠٤١.

ثالثاً: أقوال العلماء في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يقدم ظاهر السنة على القرآن.

وهذا هو ظاهر كلام الإمام أحمد^(١)، وهو قول جماهير أصحابه^(٢) ومنهم: أبو يعلى^(٣)، وابن النجار^(٤)، ونسبه بعض الحنابلة وجهاً للشافعية^(٥).

قال أبو يعلى: «أن يتقابل لفظ القرآن ولفظ السنة، ويكون بناء واحد منها على الآخر ممكناً، فظاهر كلام أحمد: تقديم السنة، وترتيب القرآن عليها. وقال: السنة بيان القرآن، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٦)».

وقال الجويني: «ومن قدم السنة احتج بأن السنة هي المفسرة للكتاب وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب»^(٧).

القول الثاني: أنه يقدم ظاهر القرآن على ظاهر السنة.

وذهب إلى هذا بعض الشافعية^(٨)، وبعض الحنابلة^(٩).

قال الجويني: «إذا تعارض ظاهران أحدهما من الكتاب والآخر من السنة فقال

(١) العدة ١٠٤١/٣، شرح الكوكب المنير ٦٩٨/٤، ٦٩٩.

(٢) شرح الكوكب ٦٩٩/٤.

(٣) العدة ١٠٤١/٣.

(٤) شرح الكوكب ٦٩٧/٤.

(٥) المرجع السابق ٦٩٧/٤، ٦٩٨.

(٦) من الآية (٤٤) من سورة النحل. وينظر كلام أبي يعلى: العدة ١٠٤١/٣.

(٧) البرهان ٧٧٠/٢.

(٨) البرهان ٧٧٠/٢.

(٩) شرح الكوكب المنير ٦٩٩/٤.

بعضهم: يقدم كتاب الله تعالى»^(١).

وقال أبو يعلى مع تقديمه ظاهر السنة: «ويحتمل أن يقدم ظاهر القرآن وترتب السنة عليه»^(٢).

القول الثالث: الحكم لهما بأنهما متعارضان.

وهذا القول هو اختيار الجويني في البرهان^(٣).

حيث قال: «والصحيح عندنا الحكم بالتعارض»^(٤).

ويتبين من كلامه أنه لا يترجح أحدهما لذاته على الآخر بل هما متساويان، ويطلب الترجيح بأحد وجوه الترجيح^(٥).

(١) البرهان ٧٧٠/٢.

(٢) العدة ١٠٤١/٣، وينظر التحبير في شرح التحرير ٤١٣٢/٨.

(٣) البرهان ٧٧٠/٢.

(٤) المرجع السابق ٧٧٠/٢.

(٥) ينظر: البرهان ٧٧٠/٢.

رابعاً: استدلال الرازي بالقرآن على مسألة: (تعارض القرآن والخبر):

استدل الرازي في كتابه: «مفاتيح الغيب» لهذه المسألة بدليل واحد. وجاء الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١).

قال الرازي: «ظاهر هذا الكلام يقتضي أن هذا الذكر مفتقر إلى بيان رسول الله، والمفتقر إلى البيان مجمل، فظاهر هذا النص يقتضي أن القرآن كله مجمل.

ولهذا المعنى، قال بعضهم: متى وقع التعارض بين القرآن والخبر وجب تقديم الخبر؛ لأن القرآن مجمل، والدليل عليه هذه الآية، والخبر مبين له بدلالة هذه الآية، والمبين مقدم على المجمل»^(٢).

قلت: يلاحظ أن الاستدلال هنا قائم على تقديم السنة لأنها مفسرة للقرآن، وموضحة له، وإذا كان الأمر كذلك وجب تقديم ما هو واضح على ما هو خفي.

وقد أشار الجويني إلى هذا المأخذ في الاستدلال لأصحاب هذا القول، فقال - رحمه الله -: «ومن قدم السنة، احتج بأن السنة هي المفسرة للكتاب، وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب، وتخصيص ظواهره، وتفصيل محتمله»^(٣).

بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال:

اعترض الرازي - رحمه الله - على الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤) على أن السنة تقدم على القرآن عند التعارض، ولم

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/٢٠. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٠٩، تفسير النسفي ٢/٢٥٧، التسهيل ٢/١٥٤.

(٣) البرهان ٢/٧٧٠.

(٤) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

يسلم به، وأجاب عنه، بقوله:

«والجواب: أن القرآن منه محكم، ومنه متشابه، والمحكم يجب كونه مبيّناً، فثبت أن القرآن ليس كله مجملاً، بل فيه ما يكون مجملاً.

فقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١)، محمول على الجملات»^(٢).

فأبطل الرازي بهذا الجواب، أصل الدليل وهو: أن القرآن مجمل. وإذا كان كذلك وجب تقديم الخبر عند التعارض، فبين أن القرآن ليس كله مجملاً، بل فيه ما هو مجمل، وفيه ما هو مبيّن^(٣).

ويلاحظ هنا: أن من قال بأن السنة تقدم على القرآن لم يبن قوله على أن القرآن كله مجمل، بل قالوا: لما كانت السنة تبين ما هو مجمل في القرآن قدمت عليه، بينما الرازي استدل لهم بناء على أن القرآن كله مجمل^(٤).

ذكر من وافق الاستدلال الذي ذكره الرازي:

وافق على الاستدلال بقوله - تعالى - : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٥) على أن

السنة تقدم على القرآن عند التعارض: أبو يعلى^(٦).

فقال: «ظاهر كلام أحمد: تقديم السنة وترتيب القرآن عليها، وقال: السنة بيان

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٢) مفاتيح الغيب ٣١/٢٠.

(٣) المرجع السابق ٣١/٢٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٣١/٢٠.

(٥) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٦) العدة ١٠٤١/٣، مع أن أبا يعلى، قال بعد استدلاله بالآية: «ويحتمل أن يقدم القرآن، وترتب السنة عليه؛

لأنه مقطوع بطريقة».

للقرآن؛ لأن الله - تعالى - يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١).

ذكر من خالف الاستدلال الذي ذكره الرازي:

خالف في الاستدلال بالآية الرازي نفسه في المحصول^(٢).

فالرازي سلك في المحصول مسلكاً آخر في توضيح المقصود بالبيان في الآية^(٣).

حيث حمّله على ما هو أعم من بيان الحمل، فبيّن أن المقصود بالبيان هو: الإبلاغ.

قال الرازي: «ليس في قوله - تعالى - ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤)، دليل على

أنه لا يتكلم إلا بالبيان، كما أنك إذا قلت: «إذا دخلت الدار لا أسلم على زيد» ليس فيه: أنك لا تفعل فعلاً آخر.

سلمنا أن السنة كلها بيان، لكن البيان - هو الإبلاغ - وحمله على هذا أولى؛ لأنه عام في كل القرآن. أما حمّله على بيان المراد، فهو تخصيص ببعض ما أنزل، وهو: ما كان مجملاً، أو عاماً مخصوصاً.

وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر، أو لى من حمّله على ما يوجب ترك الظاهر^(٥).

ولهذا ظهر من صنيع الرازي في - المحصول - هو سلوكه المسلك العام عند التعارض.

وهو البحث عن مرجح خارجي، لا أن القرآن يقدم على السنة أو السنة تقدم على القرآن

(١) من الآية (٤٤) من سورة النحل، وينظر كلام أبي يعلى: العدة ١٠٤١/٣.

(٢) المحصول ٣/٣٤٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٥) المحصول ٣/٣٤٣.

عند التعارض^(١).

تقويم الاستدلال :

يظهر لي من خلال عرض المسألة، وتوجيه الاستدلال بالآية، وموقف الرازي منها في كتابه - « التفسير الكبير»، و« المحصول»، أن السنة لا تقدم على القرآن عند التعارض، وأن الاستدلال بالآية على هذا في غير محله.

وحين يتعارض نص من القرآن مع نص من السنة، يترجح القول بالتعارض، ويجب البحث عن مرجح خارجي^(٢).

وأما استدلال القائلين بتقديم السنة لأنها مبينة ومفسرة فلا دليل فيه.

وفي هذا المعنى يقول الجويني: « فأما كون السنة مفسرة فلا تعلق فيه، فإننا نقول: إن روى تفسيراً للكتاب فلا خلاف في قبوله، وتنزيل الكتاب عليه، ومعظم التفاسير منقولة آحاداً»^(٣).

وقد تعرض الشاطبي لهذه المسألة. في الموافقات، وبين المقصود من كون السنة مبينة للقرآن، وقاضية عليه، فقال: «قضاء السنة على الكتاب، ليس بمعنى تقديمها عليه، وإطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة، هو المراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير، والشرح لمعاني الكتاب، ودل على ذلك، قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤)، فإذا حصل بيان قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥)، بأن القطع من الكوع،

(١) ينظر: المحصول ٥/٤٠٦، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٣.

(٢) ينظر: المحصول ٥/٤٠٦. وينظر: بحر العلوم ٢/٢٧٥، التسهيل ٢/١٥٤، روح المعاني ١٤/١٥٠.

(٣) البرهان ١/٧٧١.

(٤) من الآية (٤٤) من سورة النحل.

(٥) من الآية (٣٨) من سورة المائدة.

وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية؛ لا أن نقول: إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بين لنا مالك، أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول: إننا عملنا بقول المفسر الفلاني، دون أن نقول: عملنا بقول الله، أو قول رسوله -عليه الصلاة والسلام-، وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله - تعالى - فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب، أنها مبينة له، فلا يوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه، لا أنها مقدمة عليه»^(١).

وبهذا يتبين أنه لا يرجح أحد الدليلين على الآخر بكونه كتاباً، ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما، رُجِّح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به، إن أمكن، وإلا تركا.

الخطاطمة

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بأخر وأكمل الرسالات.

أما بعد:

فإني أحمد الله - عز وجل - على أن أنعم علي وأعاني على إتمام هذا البحث، وموضوعه: «الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي من أول سورة يونس إلى نهاية سورة الناس - جمعاً دراسة وتقويماً -».

وبعد انتهائي منه يمكن أن أخص نتائج البحث بما يلي:

- ١- عاش الفخر الرازي في القرن السادس الهجري، وكان من أبرز علماء ذلك العصر، فكان عالماً موسوعياً، متفنناً، أكثر من التأليف في شتى الفنون.
- ٢- كان الفخر الرازي من أبرز علماء الكلام والأصول، وعاش حياته منافحاً عما يعتقد، وتميز بالجرأة في مواجهة خصومه، والدفاع عن مذهبه الأشعري.
- ٣- تمني الرازي في وصيته التي كتبها أنه لم يتوسع في علم الكلام، ونصح بالاشتغال بالقرآن وعلومه، لأنه أصل العلوم ومفتاحها.
- ٤- يعتبر كتاب: «مفاتيح الغيب» من أكبر كتب التفسير بالرأي، وقد توسع فيه الرازي كثيراً، وضمنه كثيراً من مباحث العلوم المختلفة، وهذا ما عده بعض المنتقدين عيباً، حتى قيل في تفسيره «كل شيء فيه إلا التفسير».
- ٥- احتوى كتاب «مفاتيح الغيب» على كثير من المسائل الأصولية وقد تباينت طريقة الرازي في إيراد المسائل الأصولية، بين الإسهاب حيناً والاختصار أحياناً أخرى، والموافقة لما أورده في المحصول من الاستدلالات أو معارضتها.
- ٦- تفرد الفخر الرازي عن الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَدَّرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ على وقوع التكليف بما لا يطاق، وتبين من خلال النقاش، وتقويم الاستدلال أن ما

ذكره الرازي ضعيف، لأن التكليف باحتمال لغيره محل إجماع بين العلماء.

٧- نقل الرازي استدلال المعتزلة بقوله - تعالى - ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، ونظراً لأن هذا الاستدلال، مخالف لاختيار الرازي في المسألة فقد ناقشة مضعفاً له، وعلل ذلك بأن الظاهر السمعي لا يمكن أن يعارض القاطع العقلي، وقد تبين من خلال تقويم الاستدلال أن حمل الآية على نفي التكليف بما لا يطاق في فروع الشريعة هو المتعين.

٨- نقل الرازي استدلال المعتزلة بقوله - تعالى - ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال وضعفه بنفس المناقشة في الدليل السابق، وقد تبين من خلال تقويم الاستدلال أن استدلال المعتزلة قائم على أصل من أصول المعتزلة وهو: "العدل" وقد تبين مخالفته لأصول أهل السنة والجماعة.

٩- تفرد الرازي عن الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ﴾، على وقوع التكليف بما لا يطاق، وهذا الاستدلال من الرازي يندرج تحت المسلك العام له في الاستدلال بكل الآيات التي جاء فيها الأخبار عن عدم إيمان الكفار ومع ذلك فقد كلفهم الله - وهذا عند الرازي هو عين التكليف بما لا يطاق. وقد تمت مناقشة الاستدلال وبيان ضعفه.

١٠- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾، وقوله: «أَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»، وقوله: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾ على وقوع التكليف بما لا يطاق، وإن كان الرازي قد ناقش الاستدلال بالآية الأخيرة، وبين أنها لا تدل على المسألة وقد تبين من خلال تقويم الاستدلال ضعف ما استدلل به الرازي، وذلك من خلال التفريق بين القدرة الشرعية والقدرية، ونقل كلام ابن تيمية في المسألة.

١١- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ على وقوع التكليف بما لا يطاق، والاستدلال بالآية ضعيف، وقد ذكرت جملة من الاعتراضات التي أوردها المخالفون للرازي في هذه المسألة وتبين من خلالها ضعف الاستدلال بالآية.

١٢- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وقوله - تعالى - ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، وقوله - تعالى - ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾، وقوله - ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ﴾ وقوله - تعالى - ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾، على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وقد تبين من خلال تقويم الاستدلال قوة هذه الأدلة في الدلالة على المسألة على الرغم من الاعتراضات التي وجهت من قبل المانعين، ولاسيما على الدليل الأول، والذي رجح بعض العلماء أنه يمكن الاستدلال به على أن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر كما هو رأي الآمدي - رحمه الله -.

١٣- تفرد الرازي في ذات المسألة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾، وقوله - تعالى - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ والاستدلال بالآيات على المسألة قوي، ولاسيما الأخير، الذي لم يستدل به أحد من أهل الكتب العشرة وربما يعود ذلك لحفاء الدليل.

١٤- استدلال الرازي بقوله - تعالى -: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾، وقوله: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾. على أن الجن مخاطبون بالتكاليف الشرعية، والاستدلال قوي كما تبين من خلال عرض المسألة.

١٥- تفرد الرازي في ذات المسألة بالاستدلال بقوله - تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾. والاستدلال بالآية قوي على تكليف الجن بالأوامر والنواهي.

١٦- تفرد الرازي عن الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، إلا أن الاستدلال بالآية: ضعيف لأنه خارج عن محل النزاع، كما تبين من خلال عرض كلام أبي يعلى في المسألة.

١٧- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ على أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، وقد تبين من خلال بيان موقف الرازي من هذا الاستدلال

والمناقشات حوله قوة الاعتراضات على الاستدلال، إلا أن الاستدلال قوي كما ترجح لدي
 ١٨- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ على وجود
 الرخص في الشريعة، واستدلال الرازي قوي، وهو موافق لكلام كثير من المفسرين في معنى
 الآية.

١٩- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ إلى قوله - ﴿ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ﴾ على اعتبار العلل في
 الأحكام الفقهية، والاستدلال بالآية قوي لما ذكرته من الأسباب عند التقويم.

٢٠- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ
 بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾ وقوله - ﴿ الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ على أن
 الأصل في المضار الحرمه، والاستدلال بالآيتين بعيد، ولذلك عمد الرازي إلى تأييد استدلاله
 بحديث: «لا ضرر ولا ضرار» وهو ما استدل به في الحصول على هذه القاعدة.

٢١- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ على وجوب طاعة الرسول
 - ﷺ - والاستدلال بالآية قوي، وقد ذكر الشوكاني بعد استدلاله بالآية: أن الاستكثار على
 الاستدلال على وجوب طاعة الله ورسوله لا يأتي بفائدة، لعدم المخالف في ذلك.

٢٢- استدلال الرازي بقوله - تعالى -: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ على أن الفعل يقتضي
 الوجوب، والاستدلال بالآية ضعيف لأن الضمير في قوله - تعالى - ﴿ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ راجع إلى الله،
 وهو ما رجحه الرازي في الحصول.

٢٣- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ على
 حجية خبر الواحد، والاستدلال بالآية صحيح، لما ذكر عند مناقشة الاستدلال أثناء تقويمه.

٢٤- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ
 خَيْرًا ﴾، على أن الأصل في المسلم العدالة، والاستدلال بالآية قوي، ولذلك قبل الأحناف خبر
 مجهول الحال في العدالة في الصدر الأول.

٢٥- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ

شَهِيدًا﴾. على حجية الإجماع.

وقد تبين من خلال عرض كلام الرازي تناقضه في حمل الآية على الشهادة في الدنيا والآخرة، ولذلك فلا استدلال بالآية على حجية الإجماع ضعيف.

٢٦- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ على حجية الإجماع، وقد تبين من خلال مناقشة الدليل ضعف الاستدلال بالآية على حجية الإجماع.

٢٧- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ - وقوله - تعالى - ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، وقوله تعالى - ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقوله - ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ على أن القياس ليس بحجة، ولكنه ضعف هذه الاستدلالات، وهو كما قال، فالقياس ثبتت حجتيه بأدلة القرآن والسنة.

٢٨- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾، وقوله: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ﴾، وقوله: ﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ على نفي القياس وقد ضعف الرازي الاستدلال بها، وهذا هو الراجح كما تبين لي عند تقويم هذه الاستدلالات.

٢٩- استدلال الرازي بقوله - تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، على حجية القياس، وتبين لي ضعف الاستدلال بالآية، وقوة الاعتراضات الواردة عليه.

٣٠- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾ على حجية القياس والاستدلال بالآية: ضعيف لما ذكرته من الإيرادات القوية عليه.

٣١- مثل الرازي للقياس الجلي في كتاب الله - بقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، واعتبر أن المنع من

التأفيف إنما يدل على المنع من الضرب بواسطة القياس الجلي، وقد ترجح لدي أن التمثيل بالآية على القياس الجلي: ضعيف، لأن تحريم الضرب لم يكن ثابتاً بحسب القياس الجلي، وإنما بحسب القرائن، لأن تحريم التأفيف يسبق إلى الذهن دون نظر أو تأمل.

٣٢- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ على أن شرع من قبلنا شرع لنا، ثم ناقش هذا الاستدلال، وبين ضعفه، وقد بينت ضعف مناقشة الرازي، وترجيح أن الآية دليل لحجية هذا الأصل.

٣٣- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ على أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول والاستدلال ضعيف، وقد ذكر بعض المناقشين للدليل أن هذا النوع من الاستدلال لا وجود له إلا في المباحث النظرية.

٣٤- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ على جواز النسخ، ومسلك الاستدلال بالوقوع الشرعي على الجواز العقلي قوي لأن الوقوع مستلزم للجواز، فالاستدلال بالآية قوي على جواز النسخ عقلاً.

٣٥- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ على جواز النسخ في القرآن ووقوعه، والاستدلال بالآية قوي بدلالة سياق الآية.

٣٦- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بنقل استدلال أبي مسلم الأصفهاني بقوله - تعالى - ﴿وَأَنْتَ لَمْ يَأْتِ بِشَيْءٍ مِمَّنْ أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ على عدم جواز النسخ، وقد تعقب الرازي هذا الاستدلال، وضعفه، وهو كما قال، لأن المقصود بالآية هو أن أحداً لا يقدر على تبديل كلمات الله وشرعه، كما وضحت ذلك عند تقويم الاستدلال.

٣٧- نقل الرازي استدلال أبي مسلم الأصفهاني بقوله - تعالى - ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ على عدم جواز النسخ، وقد ناقشة الرازي وذكر أربعة وجوه للمقصود بالآية تبين من خلالها ضعف الاستدلال المنقول.

٣٨- نقل الرازي استدلال بعض الفرق الضالة بقوله - تعالى - ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ على

- مسألة البداء، وقد بين الرازي بطلان هذا القول، وهو كما قال، إذ وصف الله بالبداء كفر صريح - إذ فيه نسبة الله إلى الجهل - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.
- ٣٩- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة، وقد ناقشة الرازي من ثلاثة أوجه بين من خلالها ضعف الاستدلال بالآية على المسألة.
- ٤٠- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾، على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، والاستدلال بالآية قوي ولذا اعتبر ابن حزم أن الاستدلال بالآية احتجاج صحيح لا يمكن الانفكاك منه.
- ٤١- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ على أن اللغات اصطلاحية، ولم يناقشة الرازي، غير أن ما ذكر من الاعتراضات يضعف الاستدلال بالآية.
- ٤٢- تفرد الرازي بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ على أن اللغات توقيفية، غير أن الرازي أشار إلى معنى البيان في الآية، وحمل البيان في الآية على ما ذكره الرازي قوي، ويضعف الاستدلال بالآية على توقيفية اللغات.
- ٤٣- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ على أن الأسماء الشرعية هي مجازات لغوية، ولم تنقل نقلاً كاملاً من اللغة إلى الشرع، وما ذكره الرازي قوي في الإفادة على المقصود.
- ٤٤- تفرد الرازي بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ على إثبات الأسماء الشرعية ولم يتعقب الرازي هذا الاستدلال الذي نسبه للمعتزلة وقد تبين من مناقشة الدليل ضعف هذا الاستدلال المنقول لأن تسمية الله لهذه الأمة بالمسلمين، لا ينفي أن أصل هذا المسمى مأخوذ من اللغة.
- ٤٥- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ على أن الشارع يتصرف في الألفاظ اللغوية ويستعملها في معان شرعية، وقد بينت أن هذا الاستدلال مطابق للاستدلال الأول في المسألة.

- ٤٦- تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ على أن الواو لا تقتضي الترتيب والاستدلال بالآية قوي كما تبين عند مناقشة الاستدلال.
- ٤٧- تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ على أن كلمة إنما تفيد الحصر، و الاستدلال بالآية قوي ومقارب لجملة من الاستدلالات الأخرى التي اعتبر الزركشي أنها قاطعة في الدلالة على الحصر.
- ٤٨- تفرد الرازي عن أهل الكتب العشرة بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ على أن كلمة إنما لا تفيد الحصر، وقد ناقش الرازي الاستدلال بالآية وبين بأن المقصود منه: المبالغة، وهو كما قال.
- ٤٩- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ على ورود الجمل في كتاب الله، وهو كما قال وقد تبين من خلال تقويم الاستدلال أن البيان في الآية عام يشمل الإبلاغ وتبيين الجمل.
- ٥٠- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ على أن الرسول هو المبين لكل ما أنزله الله من الأحكام، و الاستدلال بالآية قوي، إذ البيان من وظائف الرسول ﷺ.
- ٥١- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، والاستدلال بالآية قوي لأن البلاغ من وظائف الرسول عليه الصلاة والسلام وتأخيره ينفي عنه هذه الصفة.
- ٥٢- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وقوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ على أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب والاستدلال بالآيتين قوي كما تبين من خلال ذكر الإيرادات والإجابة عنها.
- ٥٣- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ على أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد أورد على هذا الدليل الكثير من الإيرادات والاعتراضات والتي تبين ضعف الاستدلال بالآية على المسألة

٥٤- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ على أن الله يأمر بما لا يريد وقوعه والاستدلال بالآية قوي على الرغم من كثرة الاعتراضات إلا أنه تمت الإجابة عن تلك الاعتراضات.

٥٥- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ وقوله - تعالى - ﴿أَلَا تَتَّبِعُنِ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وقوله - تعالى - ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، وقوله - تعالى - ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، وقوله تعالى - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، والاستدلالات التي ذكرها الرازي على المسألة قوية كما تبين عند تقويم الاستدلالات.

٥٦- تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب وهو مطابق للاستدلالات السابقة.

٥٧- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ على أن الأمر لا يقتضي الفور غير أن الاستدلال بالآية ضعيف؛ لأن امتناع موسى وهارون عن الذهاب إلى فرعون ليس لأن الأمر لا يقتضي الفور، ولكن لقيام المانع.

٥٨- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ على أن الأمر يقتضي الفور، ولم يناقش الرازي هذا الاستدلال، والاستدلال بالآية قوي كما تبين عند تقويم الاستدلال.

٥٩- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾ على استعمال لفظ كل في الخصوص، وهو كما قال لأن فرعون لم يركل آيات الله، فأيات الله لا تتناهى.

٦٠- نقل الرازي الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾، وقوله - تعالى - ﴿هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمُوا فِي

رَبِّهِمْ» وقوله: «قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ» على أن أقل الجمع اثنان، وقد ناقش الرازي هذا الاستدلالات وبين ضعفها، وهو كما قال فالاستدلالات ضعيفة وما وجه من الاعتراضات قوي ولا دافع لها.

٦١- استدلال الرازي بقوله تعالى - «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ» على أن الخطاب للنبي خطاب للأمة، فالخطاب مشتمل على قرينة لفظية دلت على دخول الأمة في الخطاب، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء.

٦٢- تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» وقوله تعالى - «وَأَنْتَ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» وقوله: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس، والاستدلال بالآيات ضعيف لما تبين من خلال تقويم الاستدلال في المسألة وقد وُصف كلام الرازي في هذه المسألة بأنه تشنيع وتبشيع بالأدلة الشرعية.

٦٣- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» على عدم حجية مفهوم الشرط، وقد ضعف الرازي هذا الاستدلال، وأجاب عنه بثلاثة أجوبة قوية أضعفت الاستدلال.

٦٤- تفرد الرازي عن بقية الكتب العشرة بالاستدلال بقوله - تعالى - «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ» على أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد، وقد تبين من خلال نقل كلام المفسرين في معنى الآية قوة الاستدلال الذي ذكره الرازي لأن موسى عليه السلام - أوتي أكثر من تسع معجزات.

٦٥- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - «إِنْ آتَيْتُكَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»، وقوله - تعالى - «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» على أنه لا يجوز الاجتهاد من النبي ﷺ وقد ناقش الرازي هذين الاستدلاليين وبين ضعفهما، وهو كما قال فاجتهاد النبي - عليه الصلاة والسلام - راجع إلى الوحي بدءاً ونهاية.

٦٦- استدلال الرازي بقوله - تعالى - «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» على جواز الاجتهاد من النبي ﷺ

بناء على أن الأمر بالاعتبار يقصد منه القياس، والنبى ﷺ هو إمام المعترين فكان داخلا في الآية - وتبين من خلال مناقشة المسألة ولاسيما عند ذكره في أدلة القياس ضعف الاستدلال بالآية وبالتالي فلا يصح الاحتجاج بالآية على جواز الاجتهاد من النبى ﷺ - .

٦٧- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَهَمَّ نَهَاها سُلَيْمَانٌ﴾ على أن المصيب واحد من المجتهدين، إلا أنه ضعف الاستدلال من وجهين إلا أن تضعيف الاستدلال غير مستقيم في نظري، فقد تمت الإجابة عنهما، وبيان قوة الاستدلال.

٦٨- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ على أن كل مجتهد مصيب،

وناقش الرازي هذا الاستدلال مضعفاً له، وهو كما قال، وقد تبين ضعف الاستدلال عند تقويمه.

٦٩- استدلال الرازي بقوله - تعالى - ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقوله: ﴿لَوْلَا يَأْتُونَ

عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾، وقوله: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، وقوله - تعالى -

﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾، وقوله - تعالى - ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا

كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، وقوله تعالى - ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، وقوله تعالى -

﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ (٦٩) فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُرْعُونَ﴾ وقوله - تعالى - ﴿بَلْ قَالُوا

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ على منع التقليد في أصول الدين،

والاستدلال بالآيات قوي، لأن التقليد والتعصب للآباء سبب في البعد عن الحق، والكفر بالله.

٧٠- تفرد الرازي بالاستدلال بقوله - تعالى - ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾، وقوله: ﴿فَلَا

يُصِدِّدُكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ ﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي﴾، وقوله: ﴿وَمَا

لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ

يُخْتَصِمُونَ﴾، وقوله: ﴿مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ

سُلْطَانٍ أَنَّهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ على حرمة

التقليد في الأصول، و الاستدلال بالآيات قوي.

٧١- تفرد الرازي بنقل الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ لمن قال بجواز

- التقليد، وناقش الرازي هذا الاستدلال وبين أن المقصود بالهداية: شرح الدليل وإيضاحه.
- ٧٢- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ على أن العامي يجوز له تقليد العالم، وقد ضعف الرازي هذا الاستدلال معتبراً أن الآية واردة في واقعة مخصوصة، إلا أن هذه المناقشة لا تقوى على دفع الاستدلال؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما تبين عند تقويم الاستدلال.
- ٧٣- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ على أنه يجوز تقليد المجتهد للمجتهد، وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال، وضعفه فاعتبر أن الآية واردة في واقعة مخصوصة، وما ذكره الرازي ضعيف لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن الاستدلال بالآية ضعيف نظراً للإيرادات القوية عليه والتي تم ذكرها عند تقويم الاستدلال.
- ٧٤- نقل الرازي الاستدلال بقوله - تعالى - ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ على أن الخبر يقدم على القرآن عند التعارض، لأن الآية تدل على كون القرآن جملًا، وقد ناقش الرازي هذا الاستدلال فبين أن القرآن منه ما هو محكم ومنه ما هو مجمل، وبين أن المقصود بالآية أن السنة تبين الجمل، وهو كما قال.
- ٧٥- تبين من خلال هذا البحث المكانة الكبيرة للرازي وما تمتع به من قدرة على استنباط المسائل الأصولية من الآيات القرآنية سواء كان ذلك استدلالاً لما يرجحه أو يخالفه من الآراء الأصولية.
- ٧٦- تفرد الرازي في كتاب مفاتيح الغيب عن كتاب المحصول وبقية الكتب العشرة بكثير من الأدلة، وقد استفاد منه كثير من العلماء الذين جاءوا بعده.
- وختاماً: فإنني أحمد الله - عز وجل على أن وفقني في إكمال هذا البحث، وأسأله أن يسد دني ويوفقني لما فيه الخير والصواب.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.

ثالثاً: فهرس الأعلام.

رابعاً: فهرس المصطلحات الأصولية.

خامساً: فهرس المصادر والمراجع.

سادساً: فهرس الموضوعات.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية
سورة البقرة		
٥٣٣	٢٣	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾
٦٢٠، ٣٧٤، ٣٧٠	٣١	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
٤١٥، ١٨٥، ١٢٨	٤٣	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾
٢٠٢	٤٦	﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾
٥٣٩	٥٠	﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾
٥٧٩	٨٠	﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا.....﴾
١٣٣	٩٨	﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾
٣١٥، ٣٠٨	١٠٦	﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا.....﴾
٣٨٩	١٢٨	﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾
٢٩٦، ٢٩٥	١٣٠	﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾
٢٨٨	١٣٦	﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ.....﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٢٢٠ ٢٠٤، ٢١٥، ٢١٧،	١٤٣	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ.....﴾
٢٩٠	١٤٤	﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ.....﴾
٤٨٤	١٤٨	﴿فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ﴾
١٧٠، ١٦٩، ١٥٨	١٨٥	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
٤١٥	١٨٥	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ.....﴾
٦٢٠	٢٢٤	﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾
٥٣٣	٢٢٩	﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقْبِلَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾
١٦٧	٢٣١	﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾
١٦٦	٢٣٣	﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾
١٦٧	٢٨٢	﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ﴾
٥٩، ٥٨، ٥٣، ٥٢	٢٨٦	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.....﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة آل عمران		
٢٧٢	١٣	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾
١٧٨	٣١	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾
١٧٩	٣٢	﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾
٣٩٨	٤٣	﴿اسْجُدِي وَارْكَعِي﴾
١٧٨	١٣٢	﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
٤٨٤	١٣٣	﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾
٣٧١	١٣٨	﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾
٥٠٤	١٧٣	﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾
سورة النساء		
١٦٧	١٢	﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾
٤٥٨ ، ٤٥٤	١٤	﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ.....﴾
٢٥٢	٣٥	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا.....﴾
٢١٩	٤١	﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ.....﴾
١٧٨	٥٩	﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٧٨	٨٠	﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾
٣٩٨	٩٢	﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ ﴾
٥٣٣	١٠١	﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾
٤٢٨	١٠٣	﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾
١٢٣ ، ١٢٢	١٤٢	﴿ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى.... ﴾
٤٠١	١٧١	﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾
سورة المائدة		
٣٩٨	٣٣	﴿ أَوْ نَقُطِعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ ﴾
٦٣٠ ، ٣٩٨ ، ١٨٥	٣٨	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾
٢٣٩ ، ٢٣٥	٤٤	﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾
سورة الأنعام		
١٨	١٠٢	ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
٥٢٦	١٠٦	﴿ اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾
١٥٣	١١٦	﴿ وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ..... ﴾
٤٤٨	١٢٥	﴿ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرُهُ..... ﴾
٦٢٤	١٤٥	﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ..... ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٢٨٩	١٤٦	وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ.....﴿
٤٣٤	١٥٤	﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾
سورة الأعراف		
٦٤	٢٨	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾
١٦٩ ، ١٦٧	٥٦	﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾
١٥٣	١٠٢	﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾
٥٤٠	١٣٠	﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾
٥٤٠	١٦٠	﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾
٥٤٠ ، ٢٠٢	١٧١	﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾
سورة الأنفال		
٤٠٣	٢	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾
سورة التوبة		
٤٢٠	٥	﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾
١٥٨	٩١	﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾
٢٠٣ ، ٢٠٠	١٢٢	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ.....﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة يونس		
٤٩ ، ٤٨	١١	﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ..... ﴾
٢٣٢ ، ٢٣١ ٢٤٠ ، ٢٣٩ ٥٥٤ ، ٥٥٣ ، ٢٤١	١٥	﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اتِّبِعُوا آلَ هَارُونَ فَكُونُوا بِدَلَّةِهِ..... ﴾
٢٠٢	٢٢	﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُمُ احْتِطَ بِهِنَّ ﴾
٢٣٥ ، ٢٣٤ ٢٣٧ ، ٢٣٦ ٢٤١ ، ٢٣٨ ٢٦٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥٥	٣٦	﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾
٤٣٤	٤٦	﴿ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ ﴾
٦٠٠ ، ٥٨٠ ، ٥٧٩	٦٨	﴿ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾
٢١١ ، ٢١٠	٧١	﴿ فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ..... ﴾
١٤٧ ، ١٤٦	١٠٠	﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾
سورة هود		
١٤٢	٧	﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٠١	١٢	﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ﴾
٤٤٨	٣٤	﴿ إِنْ كَانَ اللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾
٨١	٣٦	﴿ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾
٥٢٥ ، ٥٢٣	١١٢	﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾
٤٨٦	١١٤	﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾
سورة يوسف		
٣٣٣	٣٥	﴿ ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ ﴾
سورة الرعد		
٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٣٩	١	﴿ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ ﴾
٤٠١	٧	﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ ﴾
٣٠٨	٣٨	﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾
٣٠٩ ، ٣٠٨ ٣١٤ ، ٣١٠ ٣١٦ ، ٣١٥ ٣٣٦ ، ٣٣١ ٣٣٩ ، ٣٣٨	٣٩	﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾
سورة الحجر		
٣٢٩ ، ٦٠٧	٩	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة النحل		
٣٧	٧	﴿لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾
٢٨٩	٣٦	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾
٦١٣، ٢٤٣، ٢٤٢	٤٣	﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
٢٤٥، ١٧٧ ٢٤٧، ٢٤٦ ٤١١، ٤١٠ ٤١٣، ٤١٢ ٤١٧، ٤١٦ ٤١٩، ٤١٨ ٦٢٧، ٦٢٥ ٦٣٠، ٦٢٩، ٦٢٨	٤٤	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾
١٦٩، ١٦٨ ١٧٢، ١٧١	٦١	﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ.....﴾
٢٧٢	٦٦	﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾
٢١٩، ٢١٨	٨٤	﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ.....﴾
٢١٨	٨٨	﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ.....﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠	٨٩	﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ.....﴾
٤٤٠	٩٠	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ.....﴾
٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦	١٠١	﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ.....﴾
٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧	١٢٣	﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا.....﴾
سورة الإسراء		
١٤٩، ١٥٢، ١٥٤	١٥	﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾
٢٧٩، ٢٨٠	٢٣، ٢٤	﴿فَلَا تَقْبَلْ لَهُمْ قَوْلًا كَرِيمًا.....﴾
٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨	٣٦	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٢٦٠ ، ٢٥٩		
١٥٧	٧٠	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾
٥٣٩ ، ٤٩٦ ٥٤١ ، ٥٤٠ ٥٤٣ ، ٥٤٢	١٠٢ ، ١٠١	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ.....﴾
سورة الكهف		
٢٥٩ ، ٢٥٨	٥	﴿مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِبَأْتِهِمْ﴾
٥٨٠ ، ٣٠١	١٥	﴿لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾
٢٦١ ، ٢٦٠	٢٢	﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾
٣٢٥ ، ٣٢٤ ٥٢٥ ، ٣٢٧ ، ٣٢٦	٢٧	﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾
٥٨١	٥٤	﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾
٤٥٤ ، ٤٥٣ ٤٦٠ ، ٤٥٦ ٤٧٢ ، ٤٧١	٦٩	﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٠١ ، ٤٠٠	١١٠	﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ.....﴾
سورة مريم		
٢٨٩	٣١	﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي.....﴾
٦٠١ ، ٥٨٢	٤٣	﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾
سورة طه		
٣٨٥ ، ٢٨٩ ٤٢٨ ، ٤٢٧ ، ٤٢٦	١٤	﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾
٦٠٠ ، ٥٨٣	١٦	﴿فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾
٥٨٣	٤٢	﴿اذهب أنت وأخوك بآياتي﴾
٤٨٢ ، ٤٨١	٤٥	﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّنا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾
٤٨٢	٤٦	﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾
٤٩٥ ، ٤٩٤	٥٦	﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾
٤٥٩ ، ٤٥٨ ٤٧١ ، ٤٦٠ ٤٧٣ ، ٤٧٢	٩٣	﴿أَلَا تَتَّبِعُنِ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الأنبياء		
٦٠٦، ٦٠٣ ٦٠٨، ٦٠٧ ٦١٣، ٦١٠ ٦١٧، ٦١٦، ٦١٥	٧	﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾
٢٨٤	٢٢	﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾
٥٠٠، ٤٩٩، ٢٧ ٥٠٢، ٥٠١ ٥٦٤، ٥٠٣ ٥٦٧، ٥٦٥ ٥٧١، ٥٦٨ ٥٧٣، ٥٧٢	٧٩، ٧٨	﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ..... ﴾
٣٩٦، ٣٩٥	٩٠	﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾
٤٠٣، ٤٠٢، ٤٠١	١٠٨	﴿ أَنْتُمْ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾
سورة الحج		
٥٠٨	١٨	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ.... ﴾
٥٠٧، ٥٠٥ ٥١١، ٥٠٩، ٥٠٨	١٩	﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا..... ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٥٠٨	٢٣	﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.....﴾
٥٨٥	٧١	﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾
٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٩، ١٧٠، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٨٨	٧٨	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.....﴾
سورة المؤمنون		
٥٧، ٥٨، ٥٩	٦٢	﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ.....﴾
٥٨٥، ٦٠٠	٨١	﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ﴾
٥٨٦	١١٧	﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾
سورة النور		
٢٠٧، ٢٠٨	١٢	﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ.....﴾
٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٥	٣٣	﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحْصِنًا﴾

الصفحة	رقمها	الآية
		لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُمْ.....﴿
٥٩٩ ، ٥٨٧	٤٤	﴿ يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾
١٧٩	٤٨ ، ٤٧	﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ ﴾
١٨٠ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨١	٥٢ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٣	﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ ﴾
١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٦٣	٥٨	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾
١٧٩	٦٢	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾
١٨٨ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩١ ، ٤٦٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٦٤ ، ٤٦٨ ، ٤٦٧	٦٣	﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ ﴾
سورة الفرقان		
١٢٩ ، ١٢٨	١	﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٩٦، ٩٥	٦٨	﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ﴾
٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٢	٦٩	﴿ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَجْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴾
سورة الشعراء		
٥٨٨	٧٤	﴿ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾
سورة النمل		
٥٨٨	٤٥	﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾
٥٩٠، ٥٨٩	٦٤	﴿ أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَيْلَهُ مَعَ اللَّهِ ﴾
سورة القصص		
٦٠١، ٥٩١، ٥٩٠	٥٠	﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ ﴾
سورة العنكبوت		
٥٩٨، ٥٩١	٨	﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾
٤٠٢	١٧	﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا ﴾
٤٢٢	١٨	﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الأحزاب		
٤٥٩ ، ١٧٩	٣٦	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾
سورة يس		
٦٥	٧	﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
سورة الصافات		
٦٠١ ، ٥٩٢	٧٠ ، ٦٩	﴿ إِنَّهُمْ أَلَفُوا أَبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴾
٣٥٣ ، ٣٥٢ ٣٥٦ ، ٣٥٥ ٣٥٨ ، ٣٥٧ ٤٤٦ ، ٤٤٥ ، ٤٤٤	١٠٣ ، ١٠٢ ١٠٥ ، ١٠٤	﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾
٣٥٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٢	١٠٧	﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾
٥٩٣	١٥٧	﴿ فَاتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾
سورة ص		
٥١١ ، ٥١٠ ٥١٤ ، ٥١٢	٢٢ ، ٢١	﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾
٥١٤ ، ٥١٢	٢٣	﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَيِي نَعْجَةً ﴾
٦٣	٨٥ ، ٧١	﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الزمر		
١٨	٧	﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾
٤٧٠	١١	﴿إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ﴾
٤٧١ ، ٤٧٠	١٣	﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي.....﴾
٣٣٣	٤٧	﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾
سورة غافر		
٦٦ ، ٦٥	٦	﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا.....﴾
١٧١ ، ١٧٠	١٧	﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾
٥٩٣	٣٥	﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ﴾
سورة فصلت		
٣٩٣ ، ٣٩٢ ، ٣٩١	٣	﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾
١٠١ ، ١٠٠ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٢	٧ ، ٦	﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ.....﴾
٤٤٠	١٢	﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾
٣٣١ ، ٣٣٠ ، ٣٢٨	٤٢	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ.....﴾
سورة الشورى		
٢٦٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٢	١٠	﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾
٢٦٦ ، ٢٦٥ ، ٢٨٨ ، ٢٦٧	١٣	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا....﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٤٤٠	٥٣	﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾
سورة الزخرف		
٣٩٢	٣	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾
٦٠١، ٥٩٤	٢٢	﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾
٥٩٦	٢٧، ٢٦ ٢٨	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ.....﴾
سورة الجاثية		
٥٩٧	٢٤	﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾
سورة الأحقاف		
١٠٥، ١٠٤	٢٠	﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا.....﴾
١٣٢، ١٣١ ٤٨٦، ١٣٧، ١٣٣	٣١، ٣٠، ٢٩	﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ.....﴾
سورة محمد		
٦٩، ٦٨	٢٣	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
٧٠ ، ٦٨	٢٤	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾
سورة الحجرات		
١٩٨ ، ١٩٧ ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ١٩٩	٦	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ..... ﴾
سورة النجم		
٥٥٥ ، ٢٣٢ ٥٥٧ ، ٥٥٦ ٥٥٨	٤ ، ٣	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾
سورة الرحمن		
٣٧٠	٣	﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴾
٣٧٣ ، ٣٧١ ، ٣٧٠	٤	﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾
سورة الواقعة		
٢٧	٢٤	﴿ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾
سورة الحديد		
١٢٨ ، ٧٣ ، ٧٢	٧	﴿ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾
٤٨٤	٢١	﴿ سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾
سورة الحشر		
٢٦٩ ، ٢٦٨ ٢٧١ ، ٢٧٠ ٥٦٢ ، ٥٦٠ ، ٢٧٣	٢	﴿ يُجْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٧٨	٧	﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾
سورة الممتحنة		
٢٥٢ ، ٢٠٢	١٠	﴿ إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ..... ﴾
سورة الجمعة		
١٩١	١١	﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ﴾
سورة التغابن		
٤٣	١٦	﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾
سورة الطلاق		
٥١٧ ، ٥١٦ ٥٢٠ ، ٥١٩ ، ٥١٨	١	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾
٥٣١ ، ١٦٧	٦	﴿ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ..... ﴾
سورة التحريم		
٤٩٧	٤	﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾
٤٥٦ ، ٤٥٥	٦	﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾
سورة الملك		
٤٠٢	٢٦	﴿ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الحاقة		
١٠٧، ١٠٦	٣٤، ٣٣	﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ..... ﴾
سورة الجن		
١٣٥	١	﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ ﴾
٤٥٤، ٤٥٣ ٤٥٨، ٤٥٧ ٤٧٣، ٤٧٢	٢٣	﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ..... ﴾
سورة المزمل		
٧٧	٤، ٣، ٢	﴿ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا.... ﴾
٢٧٦	١٦	﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيَلًا ﴾
٧٦، ٧٥	٢٠	﴿ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ ﴾
سورة المدثر		
١١٣	٤١، ٤٠	﴿ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴾
١١٠، ١٠٩ ١١٣، ١١٢	٤٣، ٤٢ ٤٦، ٤٥، ٤٤	﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ..... ﴾
سورة القيامة		
٤٣٠، ٤٢٩ ٤٣٣، ٤٣٢ ٤٣٦، ٤٣٥	١٩، ١٨	﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١١٥ ، ١١٤	٣٢ ، ٣١	﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴾
سورة المرسلات		
٤٧٦	٤٧	﴿ وَيُلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾
١١٧ ، ٤٧٤ ، ٤٧٧ ، ٤٧٥	٤٨	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴾
سورة البلد		
٤٣٣	١٣	﴿ فَكُ رَقَبَةً ﴾
٤٣٤	١٧	﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾
سورة التين		
١٥٧	٤	﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾
سورة العلق		
٣٧٤ ، ٣٧٠	٥ ، ٤	﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾
سورة البينة		
٨٤	٦	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ﴾
سورة الماعون		
١٢٣ ، ١٢٢ ، ١٢١	٤	﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾
١٢٥	٦	﴿ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴾

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الكوثر		
٤٣٧	٢	﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾
سورة المسد		
٨٠ ، ٧٩ ، ٧٨	٣	﴿سَيَصِلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾

ثانياً فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
٦٢١	أسر إلى النبي ﷺ: أن جبريل يعارضني القرآن كل سنة، وأنه عارضني العام مرتين
٥٤٢	أن يهوديين قال أحدهما لصاحبه انطلق بنا إلى هذا النبي نسأله فأتياه فسألاه فقال: لا تشركوا بالله شيئاً.....
٦٢٤	الحل ميتته
١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١	لا ضرر ولا ضرار

ثالثاً : فهرس الأفظاظلام

م	العلم	الصفحة
١.	أبو إسحاق الإسفراييني: إبراهيم بن محمد بن مهران	٨٦
٢.	إسحاق بن راهوية: إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المروزي	٦١٢
٣.	الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي	٨٢، ٨٣، ٥٥٠، ٦١٣، ٦٢٣
٤.	الأصفهاني: أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني	٣١٢، ٣١٣، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢
٥.	الآلوسي: محمود بن عبدالله الحسيني الآلوسي	٣٢٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٨٢، ٥٤٠
٦.	الإمام أحمد: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني	٨٨، ٨٩، ١٨٥، ١٨٦، ٢٩١، ٣٤١، ٣٤٢، ٤٢٤، ٤٧٨، ٤٩٨، ٥٢١، ٥٣٨، ٥٧٨، ٦١٢، ٦٢٥، ٦٢٨
٧.	إمام الحرمين: عبد الملك بن عبدالله الجويني	٤٦، ٨٤، ١٨٦، ٣٦٥، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٤٣، ٤٥٢، ٤٨٠، ٤٩٨، ٥٣٠، ٥٣٨، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٣٠
٨.	الإمام مالك: الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي	٨٨، ١٨٥، ٣٤١، ٣٩٤، ٤٩٨، ٥٣٨، ٦٣١
٩.	الآمدي: علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي	٤٣، ٤٦، ٥٣، ٧٩، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١١٠، ١١٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٥، ١٨١، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٩، ٢١٣

م	العلم	الصفحة
		٢٢١، ٢٣٦، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٨، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٩٢، ٤٠٠، ٤٠٨، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٨، ٤٢٩، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٧٥، ٤٧٩، ٥٠٢، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٨، ٥٢٢، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٤، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٧، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٧، ٥٩٥، ٦٠٦، ٦١١، ٦١٥
١٠	الباجي: سليمان بن خلف بن سعدون الباجي المالكي الأندلسي	٩٣، ٩٩، ١١٠، ١٨١، ١٨٥، ١٨٨، ٢٢١، ٢٣٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٣٣، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٨٢، ٣٩٢، ٣٩٩، ٤١١، ٤٢١، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٤، ٥٠٠، ٥١١، ٥٣٢، ٥٦٦، ٦٠٦، ٦١٤
١١	الباقلائي: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي البصري	٣٨٠، ٥٣٢
١٢	البخاري: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري	٢٠٨

م	العلم	الصفحة
١٣.	ابن برهان: أحمد بن علي بن محمد بن برهان	٤٤٣، ١٠١
١٤.	تاج الدين الأرموي: محمد بن الحسين بن عبدالله	٢٠
١٥.	التاج السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي	٢١٥، ٨٦
١٦.	ابن التلمساني: عبدالله بن محمد بن علي	٥٢٨، ٥٢٥، ٥٢٤، ١٩٨
١٧.	ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام	١٢٧، ١٢٦، ٨٠، ٦١، ٥٠، ٤٣، ٤٢، ٣٠، ٥٩٢، ٣٠٤، ٢٨٧، ١٨٠، ١٤٠، ١٣٦
١٨.	الثوري: أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثوري	٦١٢، ١٤٨، ١٤٧
١٩.	الخصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي	١٩٩، ١٨٩، ١١٩، ١١٠، ٩٩، ٩٨، ٥٥، ٢٠٧، ٢٢١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٦٩، ٢٦٩، ٣١٩، ٣١٥، ٣٠٩، ٢٩٤، ٢٨١، ٢٧٠، ٣٢٠، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤٦٢، ٤٥٩، ٤٣١، ٤١٨، ٤١٢، ٣٥٧، ٥٦٧، ٥٦٣، ٥٦٠، ٥٥٧، ٥٣٨، ٥١٩، ٥٩٨، ٥٩٥، ٥٩٠، ٥٨٤، ٥٧٢، ٥٧١، ٦٠٦، ٦٠٥
٢٠.	ابن الجوزي: عبدالرحمن بن علي بن عبيد الله	٤٩٤
٢١.	أبو حامد الإسفراييني: أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني	٤٩٨
٢٢.	ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأندلسي القرطبي	١٨١، ١٥٤، ١٣٥، ١١٠، ١٠٨، ١٠٧، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٠٣، ٢٠٠، ١٨٩، ١٨٦

م	العلم	الصفحة
		٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨١، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٩، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٨٢، ٤١١، ٤١٧، ٤١٨، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٦٢، ٤٧٣، ٥٠١، ٥٠٦، ٥١١، ٥١٢، ٥٢٦، ٥٣٤، ٥٣٨، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٥٦، ٥٦٢، ٥٨٠، ٥٩٣، ٥٩٥، ٦٠٢، ٦٠٧
٢٣.	أبو الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم	٤٦، ٣٦٥، ٤٥٢
٢٤.	أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب	٤٠، ٣٤٩، ٣٧٩، ٤٢٥، ٤٣٣، ٥٣١، ٦٠٢
٢٥.	أبو حيان: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الشافعي	٣٢٦، ٣٧١، ٤٩٥، ٥١٤
٢٦.	داوود الظاهري: أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني الكوفي الظاهري	٤٠٩
٢٧.	الرازي: محمد بن عمر بن الحسين البكري	١٦
٢٨.	الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله بن بهادر الزركشي	١٢٦، ١٢٧، ٣٥١، ٣٧٥، ٣٧٨، ٤٠٢، ٥١٩، ٥٣٨، ٦١٠
٢٩.	الزحشري: محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزحشري	٣٢٦
٣٠.	السرخسي: أبو بكر محمد بن سهل السرخسي	٨٥، ٨٦، ١٠٠، ١١١، ١٨١، ١٨٩، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١، ٢٤٦

م	العلم	الصفحة
		٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٣٧، ٣٥٤، ٣٥٥، ٤١٢، ٤١٨، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٥٩، ٤٦٢، ٤٦٣، ٥٠١، ٥٠٦، ٥١٢، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٧، ٥٦١
٣١.	الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي	٦٠، ١٧٧، ٣٠٤، ٤١٦، ٤١٩، ٦٣٠
٣٢.	الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطلبي	٨٨، ١٢١، ١٨٢، ١٨٦، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٩٥، ٤٥٢، ٤٩٨
٣٣.	شمس الدين الخويي: أحمد بن خليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى	٢٠
٣٤.	الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي	٤٤، ٢٧٧
٣٥.	الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني	٥٥، ١٠٥، ١١٨، ١٤٧، ١٨٢، ٢٦٧، ٣١١، ٣٥٠، ٣٩٧، ٤٩٦، ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٩١، ٦٠٢، ٦٠٩
٣٦.	صفوان بن عسال: صفوان بن عسال المرادي من بني زاهر بن عامر المرادي	٥٤٢
٣٧.	الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري	٥٤، ٧٧، ١٠١، ١١٥، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٧، ١٦١، ٢٣٨، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٧٣، ٣٨٩، ٣٩٧، ٥٠٨، ٥٢٦، ٥٤١، ٥٧٣، ٥٨٦، ٥٨٩، ٦٠٨
٣٨.	الطوفي: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري	٣٨، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٧٠، ٧٨، ٨٣، ٩٩، ١٠٠، ١١٠، ١٢٧، ١٢٩، ١٥٢

م	العلم	الصفحة
		١٥٣، ١٩٥، ١٩٨، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٨٠، ٢٩١، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٨، ٣٧٦، ٣٧٧، ٤١١، ٤١٧، ٤١٨، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٧٣، ٥٠٢، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٢، ٥٣١، ٥٣٥، ٥٥٨، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٦، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠١، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٨، ٦٢٤
٣٩.	ابن عباس: عبد الله بن العباس بن عبد المطلب	٧١، ١٠١، ١١٧، ١٢٤، ١٢٥
٤٠.	ابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري	٤٧، ١٨٣
٤١.	ابن عطية: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي الأندلسي المالكي	٣٢٧، ٤٣٨، ٥١٤
٤٢.	أبو علي الجبائي: محمد بن عبد الوهاب بن سلام البصري	٦٠٣
٤٣.	الغزالي: محمد بن محمد زين الدين أبو حامد الغزالي	٤٦، ٤٧، ١٤٥، ١٨٦، ١٩٥، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٤٨، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٦٥، ٤١٥، ٤٢١، ٤٥٢، ٤٨٠، ٥٢٢، ٥٣٢، ٥٣٨، ٥٤٨، ٥٥١، ٥٦٣، ٦١١
٤٤.	ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي	٣٦، ١٥٦، ١٧٥، ٢٨٧، ٣٣٣، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٨٨، ٤٩١، ٥٤٦، ٥٧٦

م	العلم	الصفحة
٤٥	الفتوحى: محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي بن إبراهيم بن رُشيد الفتوحى	٤١٩، ٤٢٠، ٦٢٤
٤٦	ابن فورك: محمد بن الحسن بن فُورك	٣٦٥
٤٧	أبو القاسم الرازي: عمر بن الحسين بن الحسن	١٩
٤٨	القاشاني: أبو بكر محمد بن إسحاق القاشاني الظاهري	١٩٦
٤٩	ابن قاضي الجبل: أحمد بن أبي الفضل بن الحسن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي	١٣٠، ١٣٦
٥٠	ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي	٧٩، ٩٣، ١١٠، ٢٥٠، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٢٠، ٣٤٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٥، ٤٢١، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٥٩، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٩، ٥٥٨، ٥٦١، ٥٦٦، ٦٠٦، ٦١٤، ٦١٥
٥١	القرافي: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن	٤٤، ٤٧، ٨٤، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١١٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٧، ١٦٠، ١٩٨، ١٩٩، ٢٧١، ٢٩٠، ٣٣١، ٣٥٣، ٣٩١، ٤٢٠، ٤٣٠، ٤٧٤، ٤٧٥، ٥٠٢، ٥١٢، ٥١٣، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٨، ٥٦٢، ٥٩٢، ٥٩٥، ٢٩٦
٥٢	القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح	٧٦، ٧٧، ١٠١، ١٠٦، ١٠٦، ١١٥، ١١٩، ١٢٥، ١٦٤، ٢١٦، ٣٢١، ٣٧٠، ٣٧٣، ٤١٤، ٤١٩، ٤٨٥، ٥٢٧

م	العلم	الصفحة
٥٣	القطب المصري: قطب الدين إبراهيم بن علي بن محمد السلمي	٢٠
٥٤	ابن القيم: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي	٦١، ٧١، ١٢٤، ١٣٢، ١٤٧، ٢٧٧، ٣٠٤، ٥٤٢، ٥٩٤
٥٥	ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي الدمشقي الشافعي	١٢٣، ١٣٧، ١٧٢، ١٧٢، ٥٤٢، ٥٨٦، ٥٩١، ٦٠٨، ٥٩٣
٥٦	ابن المبارك: عبد الله بن المبارك بن واضح الخنظلي	١٤٨
٥٧	المرداوي: علي بن سليمان بن أحمد المرادوي	٣٩، ٤٤، ٨٥، ٣٥٠، ٦٠٤
٥٨	مقاتل: مقاتل بن سليمان بن بشير	٧١
٥٩	النظام: إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري	٢١٤
٦٠	أبو هاشم الجبائي: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان	٣٦٥
٦١	الهندي: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي	٦٥، ٧٤، ١٠٢، ١٠٩، ٢٨٥، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٩٨، ٤٠٧، ٤٢١، ٦٠٤، ٦٠٩
٦٢	أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء	٨٩، ٩٨، ٩٩، ١٤٤، ١٤٨، ١٩٨، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٠، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣١٢، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٥، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٩٩، ٤١٢، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٣، ٥٠١، ٥٠٦، ٥١٢، ٥١٩، ٥٥٧، ٥٦١، ٥٦٦، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٩٥، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٨

رابعاً: فهرس المصطلحات الأصولية

الصفحة	المصطلح
٥٤٦	الاجتهاد
٢١٠	الإجماع
٢٩٩	الاستدلال بعدم الدليل
٣٧٥	الأسماء الشرعية
٤٤١	الأمر
٣٣٣	البداء
٦٢٢	الترجيح
٦٢٠	التعارض
٥٧٦	التقليد
٣٦	التكليف
٣٦٣	التوقيف
١٤٠	الحكم الشرعي
٤٩١	الخاص
١٩٥	خبر الواحد
١٥٦	الرخصة
١٧٥	السنة
٢٨٨ ، ٢٨٧	شرع من قبلنا

الصفحة	المصطلح
١٦٦	الضرر
٤٨٨	العام
٢٠٤	العدالة
١٦٢	العلة
٢٢٦	القياس
٤٠٨	المبين
٤٠٦	المحمل
١٤١	المحكوم عليه
٥٣١	مفهوم الشرط
٥٣٨	مفهوم العدد
٥٣٠	مفهوم المخالفة
٣٦٤	المواضعة
٣٠٥	النسخ

خامساً: فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الرسائل العلمية:

- استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في أبواب: الحكم الشرعي، الأدلة، الاجتهاد والتقليد، في كتاب الإشارات الإلهية.
- رسالة ماجستير أعدها: يحيى بن حسين الظلمي، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٥هـ.
- استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في باب دلالات الألفاظ.
- رسالة ماجستير أعدها: علي بن خضران العمري، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٧هـ.
- الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في تفسير الفخر الرازي من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة التوبة.
- رسالة ماجستير أعدها: عبدالرحمن المشاري، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.
- تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، دراسة أصولية تطبيقية مقارنة.
- رسالة دكتوراه أعدها: عبدالعزيز بن محمد العويد، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢١هـ.

ثانياً: الكتب المطبوعة:

الإبهاج في شرح المنهاج:

- علي بن عبدالكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء:

مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

اجتهاد الرسول:

نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

الإجماع عند الأصوليين:

علي جمعة، منشورات علماء سرحان، دار الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

أحكام الرخص في الشريعة الإسلامية:

حسن خلف الجبوري، مكتبة المنارة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

إحكام الفصول في أحكام الأصول:

لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار

الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

أحكام القرآن:

أبو بكر محمد بن عبدالله بن العربي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق: محمد بن عبدالقادر عطا، دار

الفكر، لبنان.

أحكام القرآن:

لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار

إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٥هـ.

أحكام أهل الذمة:

محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف أحمد البكري

— شاعر توفيق العاروري، رمادي للنشر — دار ابن حزم، الدمام — بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٧م.

الإحكام في أصول الأحكام:

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، ضبطه
وكتب حواشيه: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإحكام في أصول الأحكام:

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام:

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، اعتنى به: عبدالفتاح
أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بجلب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

اختلاف الحديث:

محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: عامر حيدر، مؤسسة الكتب، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

اختيارات ابن القيم الأصولية:

عبدالمجيد جمعة الجزائري، دار ابن باديس، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

آراء المعتزلة الأصولية: دراسة وتقوية:

علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:

محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: سامي العربي، دار الفضيلة، الرياض،
الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد:

محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٥هـ، الطبعة
الأولى، بتحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد.

إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:

محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية:

عياض بن نامي السلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

الاستدلال عند الأصوليين:

أسعد عبدالغني الكفراوي، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

الاستدلال عند الأصوليين:

علي بن عبدالعزيز العميريني، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

الاستقامة:

أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية:

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي (ت ٧١٦هـ)،
الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، تحقيق: حسن عباس قطب، ١٤٢٣هـ.

الإشارة في أصول الفقه:

أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، علي معوض، مكتبة: نزار الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

أصول السرخسي:

لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠هـ)، تحقيق: رفيق العجم،
دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

أصول الشاشي:

أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت ٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت،
١٤٠٢هـ.

أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله:

عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

أصول الفقه عند ابن الفرس ومنهج إعماله في التفسير من خلال كتابه «أحكام القرآن»:

محمد عبدالوهاب أبياط، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

أصول الفقه:

وهبه الزحيلي، كلية الدعوة الإسلامية، ١٤١٠هـ.

أضواء البيان:

محمد الأمين بن محمد الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، مكتب البحوث والدراسات،
دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤١٥هـ.

الأعلام:

خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة
العاشرة، ١٩٩٢م.

أعلام من أرض النبوة:

أنس يعقوب كتيبي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ لنادي المدينة المنورة الأدبي.

إعلام الموقعين عن رب العالمين:

محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبو عبدالله (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبدالرؤوف
سعد، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٣م.

أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية:

محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه:

عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

آكام المرجان في أحكام الجان:

بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله الشبلي الحنفي (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: إبراهيم

الجميل، مكتبة القرآن، مصر، القاهرة.

الإمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام:

عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات:

عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، المكتبة المكية، دار ابن حزم، الطبعة الأولى،

١٤١٩هـ.

الأمر عند الأصوليين:

رافع بن طه العاني، دار المحبة، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

الأنساب:

لأبي سعيد عبدالكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبدالله

عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

إيقاظ همم أولى الأبصار:

صالح بن محمد بن نوح العمري (ت ١٢١٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.

البحر المحيط في أصول الفقه:

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، قام بتحريه: عبدالستار أبو غده،

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

البحر المحيط:

محمد بن يوسف أبو حيان الغرناطي الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، علي معوض، زكريا النوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

بداية المطلب ونهاية المشرب:

أحمد بن منصور آل سبالك، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

البداية والنهاية:

إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بيروت.

البدر الطالع:

محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.

بذل النظر في الأصول:

محمد بن عبدالحميد الأسمندي (ت ٥٥٢هـ)، تحقيق: محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

البرهان في أصول الفقه:

لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

تاريخ بغداد:

لأحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

تاريخ مدينة دمشق:

لأبي القاسم علي بن الحسن الشافعي (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة:

مصطفى بن محمد بن سلامة، مكتبة الحرمين، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

تأويل مختلف الحديث:

عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد عبدالرحيم، دار

الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

التبصرة في أصول الفقه:

إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار

الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

التحبير شرح التحرير:

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: مجموعة

من الباحثين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

التحصيل من الحصول:

سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، تحقيق: عبدالحميد أبو زنيد،

مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس:

محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

تسمية فقهاء الأمصار:

أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: مشهور حسن، عبدالكريم الوريكات،

مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

التسهيل لعلوم التنزيل:

محمد أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (ت ٧٤١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة

الرابعة، ١٤٠٣هـ.

تعظيم قدر الصلاة:

محمد بن نصر بن الحجاج المروزي أبو عبدالله (ت ٢٩٤هـ)، تحقيق: د. عبدالرحمن عبدالجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

تعليل الأحكام:

محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ.

تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية:

عادل الشويخ، دار البشير، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

تفسير ابن أبي حاتم:

عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا.

تفسير ابن زنين:

لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زنين (ت ٣٩٩هـ)، تحقيق: حسين عكاشة، محمد الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم):

لأبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ)، دار إحياء التراث، بيروت.

تفسير البغوي (معالم التنزيل):

للإمام البغوي الحسين بن مسعود بن محمد الفراء (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: خالد عبدالرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل):

للقاضي ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن):

عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت ٨٧٥هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت.

تفسير الثعلبي (الكشف والبيان عن تفسير القرآن):

لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، تحقيق: أبو محمد عاشور،
دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

تفسير السمرقندي (بحر العلوم):

نصر الدين بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي (ت ٣٦٧هـ)، تحقيق: محمود
مطرجي، دار الفكر، بيروت.

تفسير السمعاني:

أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعي (ت ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن
إبراهيم، غنيم بن عباس غنيم، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

تفسير العز بن عبد السلام:

لعز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ)، حققه: عبدالله بن إبراهيم
الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

تفسير القرآن العظيم:

إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، (ت ٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب:

لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية،
بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل):

لأبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠هـ). بدون تاريخ.

تفسير الواحدي (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز):

علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم،
دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

تفسير مقاتل بن سليمان:

لأبي الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي (ت ١٥٠هـ)، حققه: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

التفسير والمفسرون:

محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.

التقريب والإرشاد:

أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، حققه: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

التقليد في باب العقائد:

ناصر بن عبدالرحمن بن محمد الجديع، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

التقليد وأحكامه:

سعد بن ناصر الشثري، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

تقويم الأدلة في أصول الفقه:

لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ)، حققه: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

التلخيص في أصول الفقه:

لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبدالله البنالي، بشير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ.

تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم:

صلاح الدين خليل بن كيكلي العلاتي (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: علي معوض، عادل عبدالموجود، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

التلقيح شرح التنقيح:

نجم الدين محمد الدركاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

التمهيد:

أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:

جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

التنقيحات في أصول الفقه:

شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (ت ٥٨٧هـ)، تحقيق: عياض بن نامي السلمي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

تنوير المقباس من تفسير ابن عباس:

محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

تيسير التحرير:

محمد أمين المعروف بأمير بادشاه (ت ٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:

عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ)، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.

جامع البيان في تأويل آي القرآن:

محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الجامع الصحيح (سنن الترمذي):

محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الجامع الصحيح المختصر:

محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

الجامع لأحكام القرآن:

أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة.

حاشية ابن القيم على سنن أبي داود:

محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الثانية.

حاشية العطار على جمع الجوامع:

حسن العطار (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

حجية خبر الواحد في الأحكام والعقائد:

محمد بن عبدالله عويضة، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ

حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول:

عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد الأمير، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

الحكم الشرعي عند الأصوليين:

علي جمعة محمد، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته:

القاضي برهون، أضواء السلف، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

الدارس:

لعبد القادر بن محمد الدمشقي (ت ٩٧٨هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.

الدر المنثور:

عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت،

١٩٩٣م.

دراسات وتحقيقات في أصول الفقه:

علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

دليل الخطاب:

عبدالسلام أحمد راجح، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

الديباج المذهب:

إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرى المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ذيل تذكرة الحفاظ:

محمد بن علي بن الحسن الحسيني (ت ٧٦٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

ذيل طبقات الحفاظ:

عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤٠٣هـ.

الرازي مفسراً:

محسن عبدالحميد، دار الحرية، بغداد، ١٣٩٤هـ.

الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس:

عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية:

عمر عبدالله كامل، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الردود والنقود وشرح مختصر ابن الحاجب:

محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: ترحيب بن ربيعان

الدوسري، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

الرسالة:

محمد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة،

١٣٥٨هـ.

روح المعاني:

لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، دار إحياء

التراث، بيروت.

روضه الناظر وجنة المناظر:

موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامه (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق: عبدالكريم بن

علي النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

زاد المسير:

عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة

الثالثة، ١٤٠٤هـ.

زوابع في وجه السنة قديماً وحديثاً:

صلاح الدين مقبول أحمد، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

سلسلة الرسائل:

عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ)، أعدها: ماجد بن عبدالعزيز الزيايدي، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

سنن ابن ماجه:

محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

سنن أبي داود:

سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر.

سنن النسائي:

أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن النسائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ.

سير أعلام النبلاء:

محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.

شذرات الذهب:

عبدالحى بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبدالقادر الأرنؤوط، محمود الأناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

الشرائع السابقة ومدى حجيتها في الشريعة الإسلامية:

د. عبدالرحمن بن عبدالله الدرويش، (رسالة دكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر عام ١٣٩٨هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

شرح التلويح على التوضيح:

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٢هـ)، ضبطه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

شرح الزرقاني على موطأ مالك:

محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت ١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

شرح العمدة:

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

شرح القواعد الفقهية:

أحمد بن محمد الزرقا، علق عليها: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

شرح الكوكب المنير:

محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوح الحنبلي (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ.

شرح المعالم في أصول الفقه:

عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري (ت ٦٤٤هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، علي معوض، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

شرح تنقيح الفصول:

لشهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، اعتناء: طه عبدالرؤوف سعد، ١٣٩٣هـ.

شرح مختصر الروضة:

نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ) تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، توزيع: وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

شرح معاني الآثار:

لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل:

محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

صفوة الصفوة:

عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمود فاخوري، محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

الصلاة وحكم تاركها:

محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: بسام الجابي، دار ابن حزم، قبرص - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة:

محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبو عبدالله (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، الطبعة الثالثة.

طبقات الحفاظ:

عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

طبقات الحنفية:

عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي (ت ٧٧٥هـ)، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي.

طبقات الشافعية الكبرى:

لتاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود الطناحي،
عبدالفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

طبقات الشافعية:

لأبي بكر أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت ٨٥١هـ)، تحقيق: الحافظ
عبدالعليم خان، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى.

طبقات الفقهاء: لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: خليل الميس،
دار القلم، بيروت.

الطبقات الكبرى:

محمد سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت.

طبقات المفسرين:

جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة،
الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.

طبقات المفسرين:

لأحمد محمد الأدنه وي، تحقيق: سليمان صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة
الأولى، ١٤١٧هـ.

طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين:

يعقوب عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

طريق المهجرتين وباب السعادتين:

محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق:
عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

العام ودلالته بين القطعية والظنية:

نادية محمد شريف العمري، هجر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

العبر في خبر من غير:

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) مطبعة حكومة الكويت،
تحقيق: صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.

العدة في أصول الفقه:

لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد بن علي سير
المباركي، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

عيون الأبناء في طبقات الأطباء:

لموفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة السعدي (ت٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار
رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

غمز عيون البصائر:

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحموي (ت١٠٩٨هـ)، تحقيق: أحمد
بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

الفائق في أصول الفقه:

صفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي (ت٧١٥هـ)، تحقيق: علي بن
عبدالعزيز العميري، ١٤١٥هـ.

فتح القدير:

محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت.

فتح المنان في جمع كلام ابن تيمية عن الجان ومعه تحقيق البرهان:

مشهور بن حسن سلمان، وتحقيق البرهان لشرف الدين أبي العباس أحمد بن الحسن
الحنبلي، مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

فخر الدين الرازي من خلال تفسيره:

عبدالعزیز المجدوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية:

محمد صالح الزركان، دار الفكر.

فخر الدين الرازي:

فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م.

الفصول في الأصول:

لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت ٣٧٠هـ)، ضبط نصوصه: محمد محمد

تامر، مكتبة عباس الباز، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

فضائح الباطنية:

محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، مؤسسة دار

الكتب الثقافية، الكويت.

الفكر الأصولي:

عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

الفهرست:

محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم (ت ٣٨٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.

فوات الوفيات:

محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: علي محمد، عادل عبدالموجود،

دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت:

محب الله بن عبد الشكور (ت ١١١٩هـ)، والشرح: لعبدالعلي محمد الأنصاري اللكنوي

(ت ١٢٢٥هـ)، ضبطه: عبدالله محمود عمر، مكتبة: عباس الباز، الطبعة الأولى،

١٤٢٣هـ.

القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين:

محمود حامد عثمان، دار الزاحم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.

القاموس المحيط:

لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ)، مكتب تحقيق التراث في

مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢٤ هـ.

قواطع الأدلة في الأصول:

لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩ هـ)، تحقيق: محمد حسن

الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ.

قواطع الأدلة في الأصول:

لأبي المظفر السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، الطبعة

الأولى ١٤١٧ هـ.

القواعد الفقهية:

علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.

القواعد والفوائد الأصولية:

علي بن عباس البعلي الحنبلي (ت ٨٠٣ هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة

المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.

القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد:

محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، دار القلم، الكويت.

القياس في القرآن الكريم والسنة النبوية:

وليد بن علي الحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.

الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل:

لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق: أحمد السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤١٣ هـ.

الكامل في التاريخ:

لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

الكشاف:

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت.

كشف الأسرار عن أصول البزدوي:

علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، ضبطه: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:

مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي (ت ١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

لباب الإشارات والتبهمات:

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

لسان العرب:

محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

اللمع في أصول الفقه:

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

مباحث الأمر التي انتقدها شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى:

سليمان بن سليم الله الرحيلي: الجامعة الإسلامية، العدد ١٢٣، ١٤٢٤هـ.

المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي:

أحمد هندأوي هلال، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

مباحث العلة في القياس عند الأصوليين:

عبدالحكيم بن عبدالرحمن السعدي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات:

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي،

دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

المبدع:

إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي (ت ٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت،

١٤٠٠هـ.

مجلة إسلامية المعرفة:

العدد الحادي والعشرون، ١٤٢١هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مجموع الفتاوى:

أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، جمع: عبدالرحمن بن

قاسم.

مجموع مهمات المتون:

دار الفكر. دون معلومات طباعة.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:

أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦هـ)، تحقيق: عبدالسلام

عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد،

مكتبة الكليات الأزهرية.

المحصل في علم أصول الفقه:

لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

المحصل:

للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق: حسين علي البدري، دار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

مختار الصحاح:

محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان، ١٩٨٩هـ.

مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء:

أسامة عبدالله خياط، دار الفضيلة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل:

عبدالقادر بن بدران الدمشقي (ت ١٣٤٦هـ)، صححه وعلق عليه: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه:

مسعود بن موسى الفلوسي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

مذكرة أصول الفقه:

محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

مرآة الجنان:

لأبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣هـ.

مراتب الإجماع:

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه:

خالد عبداللطيف محمد، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية:

عبدالرحمن بن عبدالعزيز السديس، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين:

محمد العروسي عبدالقادر، دار حافظ، جدة.

المستدرك على الصحيحين:

لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عطا،

دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

المستصفي من علم الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر،

مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

المسودة في أصول الفقه:

لأبي البركات عبدالسلام بن تيمية (ت ٦٥٢هـ)، وولده أبو المحاسن عبدالحليم

(ت ٦٨٢هـ)، وحفيده أبو العباس أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: أحمد بن إبراهيم

الذروي، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة:

محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية:

علاء الدين حسين رحال، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

معاني القرآن:

أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق: محمد الصابوني،

دار النشر، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ.

المعتمد في أصول الفقه:

لأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري (ت ٤٣٦هـ)، ضبطه: خليل الميس، مكتبة دار الباز.

معجم الأدباء:

ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

معجم الصحابة:

لأبي الحسين عبدالباقي بن قانع (ت ٣٥١هـ)، تحقيق: صلاح سالم، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

معجم مقاييس اللغة:

لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

معجم المؤلفين:

عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ.

معرفة القراء الكبار:

محمد بن أحمد بن عثمان أبو عبدالله الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: صالح مهدي عباس، بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

المعرفة والتاريخ:

أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (ت ٢٧٧هـ)، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

المعين في طبقات المحدثين:

لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: همام عبدالرحيم سعيد، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين:

بشير مهدي الكبيسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.

المقصد الأرشد:

لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح (ت ٧٦٣ هـ)، تحقيق: عبدالرحمن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

الملل والنحل:

لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: أمير مهنا، علي حسن، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.

منادمة الأطلال:

عبدالقادر بن بدران الحنبلي (ت ١٣٤٦ هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م.

المنتظم:

عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٥٨ هـ.

منتهى السؤل في علم الأصول:

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣١ هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

المنحول من تعليقات الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ.

المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي:

محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

منع الموانع عن جمع الجوامع:

تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: سعيد بن علي الحميري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

المنقول والمعقول في التفسير الكبير:

عارف مفضي المسعر، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

منهاج السنة النبوية:

أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

منهج الفخر الرازي في التفسير بن منهاج معاصريه:

محمد إبراهيم عبدالرحمن، الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٨٩م.

منهج النقد في علوم الحديث:

نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

الموافقات في أصول الشريعة:

لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي (ت ٧٩٠هـ)، شرحه: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

موسوعة مصطلحات الرازي:

سميح دغيم، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

موقع شرع من قبلنا من الأدلة:

عبدالله بن عمر الشنقيطي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

النبد في أصول الفقه:

علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

النجوم الزاهرة:

جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، (ت ٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة، مصر.

النسخ عند الأصوليين:

علي جمعه، شركة نهضة مصر، مارس ٢٠٠٦م.

نسخ وتخصيص وتقييد السنة النبوية للقرآن الكريم:

عارف بن عوض الركابي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

نصب الراية:

عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.

نظرة في الإجماع الأصولي:

عمر الأشقر، مكتبة الفلاح، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

نفائس الأصول في شرح المحصول:

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، علي معوض، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول:

جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

نهاية الوصول في دارية الأصول:

صفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، تحقيق: صالح اليوسف، سعد السويح، مكتبة نزار الباز، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر:

أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي -
محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

الواضح في أصول الفقه:

لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي (ت ٥١٣هـ)، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن
التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الواضح في أصول الفقه:

محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة ١٤١٢هـ.

الوافي بالوفيات:

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي
مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.

الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية:

محمد صدقي أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

الوصول إلى الأصول:

لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت ٥١٨هـ)، تحقيق: عبدالحميد أبوزنيد،
مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

وفيات الأعيان وآباء أبناء الزمان:

لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق:
إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

الوفيات:

محمد بن رافع السلامي أبو المعالي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: صالح مهدي عباس، بشار
معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

سادساً: فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
١٣ - ١	المقدمة
٣	أولاً: أهمية الموضوع، وأهدافه ، وأسباب اختياره
٤	ثانياً: الدراسات السابقة
٦	ثالثاً: منهج البحث
٦	أولاً: المنهج الخاص
٧	ثانياً: المنهج العام
١٠	رابعاً: تقسيمات البحث
٣٣ - ١٤	التمهيد، وفيه مبحثان:
٢٤ - ١٦	المبحث الأول: التعريف بالإمام الفخر الرازي
١٦	١ - اسمه ونسبه ، وكنيته ولقبه
١٧	٢ - مولده
١٧	٣ - نشأته، وطلبه للعلم
١٩	٤ - شيوخه وتلاميذه
٢١	٥ - مؤلفاته
٢٢	٦ - عقيدته ومذهبه الفقهي
٢٣	٧ - وفاته وثناء العلماء عليه
٣٣ - ٢٥	المبحث الثاني: التعريف بكتاب مفاتيح الغيب

٢٦	نسبه التفسير للرازي
٢٩	أهمية الكتاب وقيمه العلمية
٣١	منهج الفخر الرازي في التفسير
١٧٢ - ٣٤	الفصل الأول: الاستدلال بالقرآن على مسائل التكليف والحكم الشرعي
١٣٧ - ٣٥	المبحث الأول: مسائل التكليف
٣٧ - ٣٦	التمهيد: تعريف التكليف
٨٢ - ٣٨	المطلب الأول: جواز التكليف بما لا يطاق
١٢٥ - ٨٣	المطلب الثاني: الكفار مخاطبون بفروع الشريعة
١٣٧ - ١٢٦	المطلب الثالث: تكليف الجن
١٧٢ - ١٣٨	المبحث الثاني: مسائل الحكم الشرعي
١٤٢ - ١٣٩	التمهيد: تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه، وأركانه
١٥٥ - ١٤٣	المطلب الأول: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع
١٦١ - ١٥٦	المطلب الثاني: وجود الرخص في الشريعة
١٦٥ - ١٦٢	المطلب الثالث: اعتبار العلل في الأحكام
١٧٢ - ١٦٦	المطلب الرابع: الأصل في المضار الحرمه
٣٠١ - ١٧٣	الفصل الثاني: الاستدلال بالقرآن على مسائل الأدلة الشرعية
٢٠٩ - ١٧٤	المبحث الأول: الاستدلال بالقرآن على مسائل السنة
١٧٧ - ١٧٥	التمهيد: تعريف السنة مع بيان حجيتها
١٨٢ - ١٧٨	المطلب الأول: وجوب اتباع الرسول ﷺ

١٨٣ - ١٩٣	المطلب الثاني: دلالة فعل الرسول ﷺ
١٩٤ - ٢٠٣	المطلب الثالث: خبر الواحد حجة
٢٠٤ - ٢٠٩	المطلب الرابع: الأصل في المسلم العدالة
٢١٠ - ٢٢٤	المبحث الثاني: الاستدلال بالقرآن على حجية الإجماع
٢٢٥ - ٢٨٥	المبحث الثالث: الاستدلال بالقرآن على مسائل القياس
٢٢٦ - ٢٢٨	التمهيد: تعريف القياس
٢٢٩ - ٢٧٨	المطلب الأول: حجية القياس
٢٧٩ - ٢٨٥	المطلب الثاني: وجود القياس الجلي
٢٨٦ - ٢٩٧	المبحث الرابع: الاستدلال بالقرآن على حجية شرع من قبلنا
٢٩٨ - ٣٠١	المبحث الخامس: الاستدلال بالقرآن على أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول
٣٠٢ - ٣٦٠	الفصل الثالث: الاستدلال بالقرآن على مسائل النسخ
٣٠٣ - ٣٠٦	التمهيد: تعريف النسخ
٣٠٧ - ٣١١	المبحث الأول: النسخ جائز عقلاً
٣١٢ - ٣٣٢	المبحث الثاني: جواز النسخ في القرآن ووقوعه
٣٣٣ - ٣٤٠	المبحث الثالث: البداء في حق الله عز وجل محال
٣٤١ - ٣٤٧	المبحث الرابع: نسخ القرآن بالسنة
٣٤٨ - ٣٦٠	المبحث الخامس: نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال
٣٦١ - ٥٤٣	الفصل الرابع: الاستدلال بالقرآن على دلالات الألفاظ
٣٦٢ - ٤٠٤	المبحث الأول: اللغات

٣٧٤ - ٣٦٣	المطلب الأول: مبدأ اللغات
٣٩٣ - ٣٧٥	المطلب الثاني: الأسماء الشرعية
٣٩٨ - ٣٩٤	المطلب الثالث: الواو لا تفيد الترتيب
٤٠٤ - ٣٩٩	المطلب الرابع: كلمة "إنما تفيد الحصر"
٤٣٨ - ٤٠٥	المبحث الثاني: المحمل والمبين
٤٠٨ - ٤٠٦	التمهيد: تعريف المحمل والمبين
٤١٤ - ٤٠٩	المطلب الأول: ورود المحمل في كلام الله عز وجل
٤١٩ - ٤١٥	المطلب الثاني: البيان للرسول دون غيره
٤٢٣ - ٤٢٠	المطلب الثالث: تأخير البيان عن وقت الحاجة
٤٣٨ - ٤٢٤	المطلب الرابع: تأخير البيان عن وقت الخطاب
٤٨٦ - ٤٣٩	المبحث الثالث: الأمر
٤٤٢ - ٤٤٠	التمهيد: تعريف الأمر
٤٤٩ - ٤٤٣	المطلب الأول: إرادة الأمر المأمور به
٤٧٧ - ٤٥٠	المطلب الثاني: مقتضى الأمر المطلق الوجوب
٤٨٦ - ٤٧٨	المطلب الثالث: الأمر لا يقتضي الفورية
٥٢٨ - ٤٨٧	المبحث الرابع: العموم والخصوص
٤٩٢ - ٤٨٨	التمهيد: تعريف العام والخاص
٤٩٦ - ٤٩٣	المطلب الأول: استعمال لفظ كل في الخصوص لقرينة
٥١٥ - ٤٩٧	المطلب الثاني: أقل الجمع

٥٢٠ - ٥١٦	المطلب الثالث: الخطاب للنبي خطاب للأمة
٥٢٨ - ٥٢١	المطلب الرابع: لا يجوز تخصيص النص بالقياس
٥٤٣ - ٥٢٩	المبحث الخامس: المفهوم
٥٣٠	التمهيد: تعريف مفهوم المخالفة
٥٣٧ - ٥٣١	المطلب الأول: مفهوم الشرط
٥٤٣ - ٥٣٨	المطلب الثاني: تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد
٦٣١ - ٥٤٤	الفصل الخامس: الاستدلال بالقرآن على مسائل الاجتهاد والتقليد والتعارض
٥٧٤ - ٥٤٥	المبحث الأول: الاجتهاد
٥٤٧ - ٥٤٦	التمهيد: تعريف الاجتهاد
٥٦٢ - ٥٤٨	المطلب الأول: جواز الاجتهاد من النبي ﷺ ووقوعه
٥٧٤ - ٥٦٣	المطلب الثاني: هل كل مجتهد مصيب؟
٦١٨ - ٥٧٥	المبحث الثاني: التقليد
٥٧٦	التمهيد: تعريف التقليد
٦٠١ - ٥٧٧	المطلب الأول: حكم التقليد
٦١٠ - ٦٠٢	المطلب الثاني: تقليد العامي للمجتهد
٦١٨ - ٦١١	المطلب الثالث: تقليد المجتهد للمجتهد
٦٣١ - ٦١٩	المبحث الثالث: التعارض بين القرآن والخبر
٦٤٤ - ٦٣٢	الخاتمة
٧١٦ - ٦٤٥	الفهارس

٦٤٦ - ٦٦٨	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
٦٦٩	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٦٧٠ - ٦٧٧	ثالثاً: فهرس الأعلام
٦٧٨ - ٦٧٩	رابعاً: فهرس المصطلحات الأصولية
٦٨٠ - ٧١٠	خامساً: فهرس المصادر والمراجع
٧١١ - ٧١٦	سادساً: فهرس الموضوعات