



الجمهورية التركية

جامعة ماردين أرتكلو

معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

رسالة الماجستير

مُقَارَنَةٌ بَيْنَ كِتَابِي اللَّمْعِ وَالْبُرْهَانِ فِي بَابِ الْقِيَاسِ

سوسن الجبارة

د. محمد عطا دنيز

ماردين - 2023

الجمهورية التركية
جامعة ماردين أرتقلو
معهد الدراسات العليا
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

رسالة الماجستير

مُقَارَنَةٌ بَيْنَ كِتَابِي اللَّمْعِ وَالْبُرْهَانِ فِي بَابِ الْقِيَاسِ

سوسن الجبارة

د. محمد عطا دنيز

ماردين - 2023

التعهد بالتزام القواعد الأخلاقية العلمية

أتعهد في هذه الرسالة التي أنجزتها بأنها متوافقة مع قواعد كتابة الأطروحة لمعهد التعليم العالي بجامعة ماردين أرتقلو، وأنه:

- كافة المعلومات الموجودة في الرسالة، حصلت عليها في إطار السلوك الأخلاقي والقواعد الأكاديمية.
- عملت وفقًا للأخلاق العلمية والقواعد الأخلاقية في جميع مراحل عمل الأطروحة، بما في ذلك الإعداد، وجمع المادة العلمية، والتوثيق، والتحليل والعرض، والإخراج.
- عزوت إلى جميع المصادر المستخدمة في الأطروحة دون نقص وتضمنت قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث.
- تم مسح هذه الأطروحة من خلال "برنامج الكشف عن الانتحال العلمي" التي تستخدمها جامعة ماردين أرتقلو وأنها لا تحتوي على انتحال "سرقة أدبية" بأي شكل من الأشكال، وفي حالة حدوث عكس ما بينته أقرّ بأنني أقبل جميع التبعات القانونية.

سوسن الجبارة

20.10.2022

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله والشكر له كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وكما ينبغي لجزيل فضله وعظيم إحسانه على ما أنعم به علي من إتمام هذا البحث المتواضع.

ثمّ إنه لا يسعني وأنا أضع اللمسات الأخيرة في هذه الدراسة إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة ماردين أرتقو التي أتاحت لي الفرصة لإكمال دراستي، وبالشكر الموصول لفضيلة الأستاذ الدكتور طه ناس رئيس قسم العلوم الإسلامية الأساسية.

كما أتوجه بخالص شكري، وعظيم تقديري إلى مشرفي المحترم فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عطا دنيز، لقبوله الإشراف على هذه الرسالة، ومتابعتها في كل مراحل إعدادها، فأسدى عليّ النصائح والتوجيهات بعطف الوالد وتوجيه الأستاذ، فاسأل الله العظيم أن يديم عليه الصحة والعافية، وأن يبارك له في أهله وولده، وأن يجزيه عني، وعن طلاب العلم خير الجزاء.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى لجنة المناقشة ممثلة بـ فضيلة الدكتور محمد عزيز وفضيلة الأستاذ الدكتور محمد راشد العمر؛ لقبولهم مناقشة البحث، فجزاهم الله عني خير الجزاء. كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الموصول إلى المدقق التقني فضيلة الدكتور محمد نعيم چاپراز الذي قومّ الرسالة بملاحظاته وتعديلاته حتى أُخرجت بهذه الحُلّة، فله مني كل الشكر والتقدير.

وأخيراً، أتوجه بالشكر والعرفان لوالديّ الكريمين، ولزوجي العزيز السند والمشجع على الدوام في إكمال دراستي، ولإخوتي وأخواتي، ولعائلتي الحبيبة، ولإخوة الفضلاء الشيخ عمار الجعلو أبو أحمد، وعبد الله الفاضل أبو عمر، ولكل من مد لي يد العون من قريب أو بعيد ولو بالدعاء في ظهر الغيب، بورك فيهم جميعاً، وجزاهم الله عني خير الجزاء، وأن يجعله في ميزان حسناتهم عند اللقاء.

قائمة المحتويات

iii	التعهد بالتزام القواعد الأخلاقية العلمية.....
iv	كلمة شكر وتقدير.....
v	قائمة المحتويات.....
v	الملخص.....
vii	ÖZET
ix	ABSTRACT
xi	المختصرات.....
1	المَدخل.....
1	أهمية البحث.....
1	أسباب اختيار البحث.....
2	إشكالية البحث.....
2	أهداف البحث.....
2	الدراسات السابقة.....
4	منهجي في البحث.....
5	خطة البحث.....
7	الفصل الأول.....
7	الترجمة العلمية للإمام الشيرازي والجويني والتعريف بكتابهما.....
7	1.1. الترجمة العلمية للإمام الشيرازي (393هـ - 476هـ).....
7	1.1.1. نسبه ومولده ونشأته.....
9	2.1.1. شيوخه وتلاميذه.....
12	3.1.1. مكانته العلمية وأقوال العلماء فيه.....
14	4.1.1. مؤلفاته ومُصنّفاته.....

14	5.1.1. وفاته.....
15	2.1. وصفُ كتابِ اللُّمعِ وَبَيَانُ مَوْضُوعَاتِهِ.....
16	3.1. أهمية كتاب اللُّمع وشروحه العلميّة.....
18	4.1. التَّرجمةُ العلميّةُ للإمام الجويني (419هـ - 478هـ).....
18	1.4.1. نسبه ومولده ونشأته.....
24	2.4.1. أبرز شيوخه وتلاميذه.....
26	3.4.1. مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه.....
27	4.4.1. إنتاجه وآثاره العلميّة.....
29	5.4.1. وفاته.....
29	5.1. بيان موضوعات كتاب البرهان.....
31	6.1. منزلة كتاب البرهان في التاريخ الإسلامي.....
34	الفصل الثاني.....
34	المقارنة الأصوليّة بين منهجي الإمامين في باب القياس.....
34	1.2. منهجهما في طريقة التّأليف الأصولي في الكتابين.....
38	2.2. منهجهما في عرض ونقل الآراء الأصوليّة.....
38	1.2.2. منهجُ الإمام الشَّيرازيِّ في بسط ونقل الآراء الأصوليّة.....
40	2.2.2. منهج الإمام الجوينيِّ في عرض ونقل الآراء الأصوليّة.....
43	3.2.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في عرض ونقل الآراء الأصوليّة.....
45	3.2. منهجهما في الاستدلال على الآراء الأصوليّة.....
45	1.3.2. منهج الإمام الشَّيرازيِّ في الاستدلال على الآراء الأصوليّة.....
48	2.3.2. منهج الإمام الجوينيِّ في الاستدلال على الآراء الأصوليّة.....
52	3.3.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في الاستدلال على الآراء الأصوليّة.....
53	4.2. منهجهما في مناقشة الأقوال والرّدّ على المخالفين.....
53	1.4.2. منهج الإمام الشَّيرازيِّ في مناقشة الأقوال والرّدّ على المخالفين.....
54	2.4.2. منهج الإمام الجوينيِّ في مناقشة الأقوال والرّدّ على المخالفين.....

58.....	3.4.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في مناقشة الأقوال والردّ على المخالفين.....
59	5.2. منهجهما في المدح والذم
59.....	1.5.2. منهج الإمام الشيرازي في المدح والذم.....
60.....	2.5.2. منهج الإمام الجويني في المدح والذم.....
61.....	3.5.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في أسلوب المدح والذم.....
62	6.2. منهجهما في تحرير محل النزاع.....
62.....	1.6.2. منهج الإمام الشيرازي في تحرير محل النزاع.....
64.....	2.6.2. منهج الإمام الجويني في تحرير محل النزاع.....
65.....	3.6.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في تحرير محل النزاع.....
66	7.2. منهجهما في بيان الرأي الرّاجح.....
66.....	1.7.2. منهج الإمام الشيرازي في بيان الرأي الرّاجح.....
68.....	2.7.2. منهج الإمام الجويني في بيان الرأي الرّاجح.....
69.....	3.7.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في بيان الرأي الرّاجح.....
70	8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء السابقين والمعاصرين لهما.....
70.....	1.8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء السابقين.....
74.....	2.8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء المعاصرين.....
78	الفصل الثالث.....
78	المقارنة المنهجية بين رأيي الإمامين في مباحث القياس.....
78	1.3. أصل القياس وحده وماهيته.....
82	2.3. حجية القياس والاستدلال به.....
90	3.3. أقسام القياس وأنواعه.....
101.....	4.3. المسالك في إثبات علة الأصل.....
113.....	5.3. مراتب الأقيسة والترجيح بينها.....
113	1.5.3. ترتيب الأقيسة عند الإمام الجويني.....
119	2.5.3. هل للأقيسة عند الإمام الشيرازي ترتيب؟.....

122	6.3. أقسامُ العَلَلِ والأُصول.....
122	1.6.3. تقسيم العَلَلِ والأُصول عند الإمام الجويني.....
128	2.6.3. تقسيم العَلَلِ والأُصول عند الشَّيرازي.....
133	7.3. تعارضُ العَلَلِ ووجوهُ التَّرجيح.....
135	1.7.3. وجوهُ التَّرجيح التي اتفق فيها الإمامان
137	2.7.3. وجوهُ التَّرجيح التي اختلف فيها الإمامان
139	3.7.3. وجوهُ التَّرجيح التي انفرد بها الشَّيرازي، ولم يتطرق إليها الجويني
141	4.7.3. وجوهُ التَّرجيح التي انفرد بها الجويني، ولم يتطرق إليها الشَّيرازي
143	8.3. النُّظرة المقاصدية في باب القياس.....
144	1.8.3. النُّظرة المقاصدية للإمام الجويني في باب القياس
154	2.8.3. هل للإمام الشَّيرازي نظرة مقاصدية في باب القياس؟.....
155	الخاتمة.....
155	النتائج.....
162	التوصيات :
163	قائمة المصادر والمراجع
170	السيرة الذاتية.....

المخلص

رسالة ماجستير

مُقَارَنَةُ بَيْنَ كِتَابِي اللَّمْعِ وَالْبُرْهَانِ فِي بَابِ الْقِيَاسِ

سوسن الجبارة

جامعة ماردين آرتوكلو

معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

2022 : 187 صفحة.

أوضحت الدراسة المنهج الأصولي لباب القياس الذي سلكه كل من: الإمام الشيرازي في كتابه اللّمع، والإمام الجويني في كتابه البرهان، من خلال الموازنة بين منهجيهما الأصولية التي كشفت عن نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين، بالإضافة إلى اجتهادهما المستقل في باب القياس.

ومما يميز هذه الدراسة المقارنة بين منهجي إمامين ينتميان إلى مدرسة أصولية واحدة وهي مدرسة المتكلمين وعلى رأسهم الشافعية.

وتم استخدام المناهج الوصفية والاستقرائية والتحليلية إضافة إلى المنهج المقارن.

وقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول، وخاتمة، فتناول الفصل الأول الترجمة العلمية للإمامين الشيرازي والجويني والتعريف بكتابيهما، وتضمن الفصل الثاني المقارنة الأصولية بين منهجي الإمامين الشيرازي والجويني في باب القياس، وطريقتيهما في عرض ونقل الآراء الأصولية مع الاستدلال، وطريقتيهما في تحرير محل النزاع ومناقشة الأقوال والردّ على المخالفين، والترجيح بين الأقوال.

وتناول الفصل الثالث المقارنة بين رأيي الإمامين في مباحث القياس في أصل القياس وحده وماهيته، وفي حجية القياس والاستدلال به، وفي أقسام القياس وأنواعه، وفي المسالك في إثبات

علة الأصل، وفي مراتب الأقيسة والترجيح بينها، وفي أقسام العلل والأصول، وفي تعارض العلل ووجوه الترجيح، وفي النظرة المقاصدية في القياس.

ومن خلال هذه الدراسة يتضح بأن الإمام الشيرازي كان أكثر التزاماً بمدرسته الأصولية اتباعاً لمن سبقه دون إقحام للمنطق وعلم الكلام فيها، فكان عالماً أصولياً تقليدياً لا يكاد يخرج عن المذهب الشافعي في الغالب الأعم في آرائه وترجيحاته الأصولية.

وأن الإمام الجويني أكثر من التوسع في الأفكار الأصولية، من خلال الحشد الهائل من الأدلة العقلية والكلامية عند الاستدلال، فكان منهجه مشوب بعلم الكلام، مما أثر على التوسع في اختياراته الأصولية، فخالف بأفكاره أحياناً إمام مدرسته الشافعي وأستاذه الباقلاني، فهو شخصية مستقلة اجتهادية كلامية أصولية متحررة علمياً وفكرياً، وخارجة عن مألوف المذاهب.

ثم خاتمة متضمنة أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، اللُّمع، البرهان، الشيرازي، الجويني، القياس، المنهج،

المقارنة.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

El-Lümâ ve El-Burhân Adlı Kitapların Kıyas Bölümlerinin Karşılaştırılması

Savsan ALGIBARA

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

2022: 187 Sayfa

Çalışma, İmam Şirazi'nin el-Lüma adlı kitabı ve İmam el-Cüveyni'nin el-Burhan kitabının kıyas bölümündeki müstakil içtihatlarına ek olarak kıyas babında ele aldığı bölüme usulcû yaklaşımı ve iki yaklaşım arasındaki ortaklık ve farklılıkları ortaya koyan usulcû metodolojilerini karşılaştırarak açıklamıştır. Bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran nokta Şafiilerin başını çektiği usulcû bir ekole mensup iki imamın iki yaklaşımının karşılaştırılmasıdır.

Karşılaştırmalı yöntemin yanı sıra tanımlayıcı, tümevarımsal ve analitik yöntemler kullanılmıştır. Araştırma bir giriş bölümü, iki ana bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İmam Şirazi ve Cüveynî'nin bilimsel tercümeleri ve kitaplarının tanımı ele alınmıştır. Birinci bölüm, kıyas bölümünde İmam Şirazi ve Cüveynî'nin iki yaklaşımı arasında temel bir karşılaştırmayı, usulcû görüşleri akıl yürütme ile sunma ve aktarma biçimleri, anlaşmazlık konusunu açıklama, ifadeleri tartışma ve ihlal edenlere yanıt verme yolları ve görüşler için tercihlerini içermektedir.

Son bölümde ise iki imamın kıyas, kıyasın aslı ve mahiyeti, kıyasın yetkisi ve çıkarımı, kıyasın bölümleri ve çeşitleri, kıyasın sebebini ispat etme yolları konularındaki görüşleri arasında karşılaştırma yapılmıştır. Bu çalışma sayesinde İmam Şirazi'nin, mantık ve teolojiye müdahale etmeden, kendisinden öncekileri takip ederek

usulc  ekole daha fazla baęlı olduęu görülmüştür. O, usulc  bir bilgindir. Görüşlerinin ve usulc  tercihlerinin çoęunda Şafii düşünce ekolünden pek ayrılmayan bir bilim adamıdır.

İmam Cüveynî ise çıkarımlarda bulunurken, akli ve kelami delillerin aracılıęıyla usulc  fikirleri geniřletmiřtir. Bazen kendi ekolünün imamı Şafii ve hocası el-Bakıllani'nin fikirleriyle çeliřmiřtir. O, içtihat olarak, kelamcı olarak, usulc  olarak,  zg r fikirli biri olarak, alıřılagelmiř düşünce ekollerinin dıřındadır.

Ardından sonuç b l m   nemli sonu ları ve tavsiyeleri ifade etmiřtir.

Anahtar S zc kler: Usul-i fıkıh, el-Lama, el-Burhan, Şirazi, el-Cüveynî, kıyas, Y ntem, Karřılařtırma.

ABSTRACT

Master Thesis

A comparison between the two books “Al-Luma’ and Al-Burhan” in the chapter on measurement

Savsan ALGIBARA

Mardin Artuklu University

Institute of Graduate Education

Islamic Sciences Department

2022: 187 Pages

The study clarified the fundamentalist approach to the measurement section taken by :Imam Al-Shirazi in his book Al-Lama’, and Imam Al-Juwayni in his book Al-Burhan, by balancing their fundamentalist methodology that revealed points of agreement and disagreement between the two approaches, in addition to their independent jurisprudence in the field of the measurement.

What distinguishes this study is the comparison between the two approaches of two imams belonging to one fundamentalist school, which is the school of speakers, headed by the Shafi’is.

Descriptive, inductive and analytical methods were used in addition to the comparative method. The research was divided into an introductory chapter, two main chapters, and a conclusion. The subject of dispute, discussion of statements, response to violators, and weighting between statements.

The last chapter dealt with the comparison between the two imams’ opinions in the topics of analogy regarding the origin of analogy and its essence, and the authority of analogy and its inference, and in the sections and types of analogy, and in the paths in proving the cause of the original, and in the ranks of analogies and weighting and weighting, and the inconsistencies and incongruities between them, and in the intentional view of measurement.

Through this study, it is clear that Imam Shirazi was more committed to his fundamentalist school, following those who preceded him without interfering with logic and theology in it.

And that Imam al-Juwayni more than expanded on fundamentalist ideas, through the massive collection of rational and verbal evidence when inferred. Scientifically and intellectually liberal, and outside the usual doctrines.

Then a conclusion including the most important results and recommendations.

Keywords: Usul al-fiqh, al-Lama, al-Burhan, Shirazi, al-Juwayni, Measurement, Method, Comparison.

المختصرات

الرمز	المعنى
إلخ	إلى آخره
ت	تاريخ الوفاة
د. ط	دون رقم طبعة
د. ن	دون ناشر
ض	رضي الله عنه/عنهم
ط	رقم الطبعة
م	ميلادي
مح	محقق
هـ	هجري

المَدخل

أهمية البحث

تتجلى أهمية موضوع البحث من خلال النقاط الآتية:

- (1) إيضاح الأثر الكبير الذي أحدثه المنهج العلمي الذي سلكه علماءنا السابقون في صياغة المادة العلميّة وحفظها وإيصالها إلينا بغاية الدقة والضبط.
- (2) أهمية المنهج الأصولي باعتباره قانوناً يميز الآراء المحمودّة من الآراء المذمومة، ومعيّاراً في ضبط الفهم الصّحيح في الدّين، ومختبراً لعمل المجتهد وصلاحيته للاجتihad.
- (3) كشف اللثام عن منهج الإمام الشّيرازيّ في باب القياس من كتاب اللّمع، ومنهج الإمام الجوينيّ في البرهان في باب القياس.
- (4) تقديمه مقارنة منهجية في باب القياس بين كتاب اللّمع وكتاب البرهان في أصول الفقه مع أنهما ينتميان إلى نفس المدرسة.

أسباب اختيار البحث

ومن أهم الأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع هي:

- (1) أنّ اهتمام المسلمين اليوم بالمنهج الأصولي الفقهي لم يكن بنفس القدر الذي كان عليه من سبقنا من علماء المسلمين، لذا كان من الواجب الاطلاع على منهج وفكر أسلافنا الذين شيّدوا قواعده وأسسّه، وتحليله ودراسته للاستفادة منه.
- (2) تسهيل الوصول والاستفادة من هذا البحث، ووضعه بصورة مبسطة ومفهومة تخدم الغايات العلميّة للباحثين والدارسين.
- (3) عدم وجود دراسة متخصصة في هذا الباب، لذا اخترت الكتابة فيه مستخيراً الله، ومستفيداً من مشورة أهل العلم والفضل.
- (4) الرغبة في استنباط المنهج العلمي لكبار الأئمة من كتبهم الأصوليّة؛ لأنه ينمي الملكة الفكرية الأصوليّة عند الباحث لما يستلزمه من التّركيز والوقت والجهد المضاعف.

إشكالية البحث

من أجل ذلك وعلى ضوء ما سبق تتحدّد مشكلة البحث في الإجابة على الأسئلة الآتية :

- (1) ما المنهج المتبع الذي اتخذه الإمام الشّيرازيّ في باب القياس من كتابه اللّمع؟
- (2) وما منهجية إمام الحرمين التي سلّكها في باب القياس من كتابه البرهان؟
- (3) وما أوجه الاختلاف والاتفاق بين منهجي الإمامين في باب القياس ؟

أهداف البحث

- (1) إبراز ملامح وسمات المنهج الأصولي عند الإمام الشّيرازيّ في كتابه اللّمع في باب القياس.
- (2) إظهار سمات وخصائص المنهج الأصولي الذي سلّكه الإمام الجوينيّ في كتابه البرهان في باب القياس.
- (3) المقارنة المنهجية الأصوليّة بين كتابي اللّمع والبرهان في باب القياس، والكشف عن نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين.
- (4) معالجة الموضوع معالجة تامة من حيث المنهج العلمي للدراسة بالعرض والتحليل والمناقشة.

الدراسات السابقة

لم أعثر في حدود اطلاعي من خلال ما توفر لدي من مصادر ومراجع على دراسة أصولية قارنت بين كتابي اللّمع و البرهان أو قارنت بين منهجي الإمامين، إلا أنه توجد دراسات ورسائل علميّة تناولت منهج الإمام الشّيرازيّ وآراؤه الأصوليّة، وأما منهجه في كتابه اللّمع فتوجد مقالة واحدة نُشرت في مجلة وان ب 27 صفحة، ورسائل ودراسات بينت منهج الإمام الجوينيّ في كتابه البرهان، ولذا كان من أهم الدراسات السابقة التي رصدت هذا الجانب وأمكن الاطلاع عليها هي الدراسات الآتية :

1. الإمام الشّيرازيّ وآراؤه الأصوليّة، للباحثة: سمية الطاهر محمد القاضي، وهي رسالة ماجستير في جامعة أم درمان، نشرت عام 2002م، تناولت في الفصل الأول حياة الإمام الشّيرازيّ

وعصره، وفي الفصل الثاني فصلت في آراء الإمام الشيرازي في المسائل التي خالف بها الجمهور، وفي الفصل الثالث تحدثت عن الآراء التي رجع عنها، وفي الفصل الرابع تناولت الآراء التي نُسبت له .

2. الإمام الشيرازي: حياته وآراؤه الأصولية، وهي المقدمة لكتاب التبصرة في أصول الفقه للشيرازي، للدكتور: محمد حسن هيتو، وهي دراسة موضوعية تناول فيها معالم الإمام الشيرازي الشخصية والعلمية، وبيان آثاره، وتوضيح آرائه الأصولية في كتاب التبصرة والتي خالف بها جمهور الأصوليين، ثم رجع عنها عند تأليفه كتاب اللمع.

3. منهج الإمام الشيرازي في كتابه اللمع، للباحث شوايش مراد، وهي مقالة مُحكمة نُشرت في مجلة وان بتاريخ 2020/08/13 م، تناول فيها خصائص منهج الشيرازي، وبيان وتحليل منهجه من خلال عرض موضوعات كتابه اللمع.

4. منهج الإمام الجويني في الأصول من خلال كتابه البرهان في أصول الفقه، للباحث: بسام إسماعيل محمود ملكاوي، وهي رسالة ماجستير في الفقه والأصول في كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة آل البيت، نُوقشت وأُوصي بطباعتها، فتناول فيها خصائص وسمات المنهج عند الإمام الجويني في البرهان.

5. الإمام الجويني - منهجه - وأهم اختياراته الأصولية في كتابه البرهان، للباحث: أحمد يوسف أحمد الدرديري، وهي رسالة دكتوراه في جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان، نُشرت عام 2001م، قسمها إلى أربعة فصول، تكلم في الفصل الأول والثاني عن سيرة الإمام الجويني وأثر الحياة السياسية والعلمية في منهجه، وعنون للفصل الثاني بالمنهج الأصولي لإمام الحرمين، وفي الفصل الأخير تناول أهم الاختيارات الأصولية لإمام الحرمين في كتابه البرهان.

منهجي في البحث

نظراً لطبيعة موضوع البحث، وتحقيقاً لأهدافه، فقد اعتمدتُ منهج المقارنة مستفيداً من المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي والاستنباطي لانسجامه مع طبيعة واختصاص مثل هذه الدراسات، مما يعطيني مرونة واسعة في إدراك ومعرفة الاتجاهات والرؤى المتوافقة والمختلفة بين منهجي الكتابين في باب القياس، وعليه، فقد اتبعتُ في كتابة بحثي القواعد الآتية:

1. تحري الأمانة العلمية في نقل المعلومة مع عزوها لمطانها، ولا سيما فيما يتعلق بالآراء والأقوال.

2. توضيح المعاني الغامضة للعبارات، والمُشكّل من الكلمات، وشرح ما يحتاج إلى إيضاح.

3. وضع العناوين الرئيسية في أول الصفحة، وبخط حجمه (18)، والعناوين الفرعية بخط حجمه (16) غامق، وترقيمهن بالأرقام اللاتينية حسب دليل الجامعة.

4. التزام علامات الترقيم، وجعل ما أنقله بنصه بين علامتي تنصيص "..."، وما أذكره بالمعنى أو بتصرف يسير أجعله بين قوسين بالشكل «.....»، وأشير إلى مصدره في الحاشية مسبقاً بلفظة " يُنظر "؛ دلالة على أنه ليس بالنص الحرفي.

5. رسم الآيات رسماً عثمانياً، ووضعها حرفياً بين قوسين مزهرين ﴿ ٥ ﴾، مع ذكر اسم السورة، ورقم الآية، ووضعها بين معقوفتين [] في المتن.

6. تخريج الأحاديث وتوثيقها من مصادرها كما هو معتمد في طريقة شيكاغو 15 وبحسب نوع الكتاب من الكتب الستة، ووضعها بين قوسين ((.....))، وإن وُجد الحديث في الصحيحين اكتفيتُ بتخريجه من أحدهما، وإلا شفَعته بمصدر آخر من مصادر الحديث، وبَيَّنْتُ درجة الحديث والحكم عليه.

7. اكتفيتُ بترجمة الأعلام غير المشهورين فقط عند ورود العلم في أول مرة أثناء البحث، ووضعتُ ترجمته باختصار في الحاشية السفلية، وأعرضتُ عن ترجمة الأعلام المشهورين كالصّحابة والأئمة الأربعة ومن على شاكلتهم؛ لشهرتهم وندرة من يجهلهم، وألحقتُ اسم العلم بتاريخ وفاته، واختصرته بحرف " ت " وبالشكل (ت:).

8. أذكر توثيق الكتاب حين وروده في الحاشية لأول مرة بذكر اسم المؤلف ولقبه، واسم الكتاب بخط مائل، ثم رقم الطبعة، ثم بقية معلومات النشر بين قوسين، وبعد إغلاق القوسين أضع رقم المجلد والصفحة، وعند وروده مرة أخرى أكتفي بذكر لقب المؤلف، واسم الكتاب، ورقم الجزء والصفحة وذلك وفق طريقة شيكاغو 15 في التوثيق.

9. الخاتمة، وتتضمن أهم النتائج و التوصيات .

10. أثبتُ الفهارس الضرورية المطلوبة وفق دليل الجامعة الجديد، وقد جاءت الفهارس

الفنية على النحو الآتي:

1. فهرس المصادر والمراجع: وقد رتبته حسب اللقب هجائياً بدون أَل التعريف.

2. فهرس الموضوعات، وقد جعلته في أول البحث بناء على التعليمات الواردة في

دليل الجامعة.

خطة البحث

جاء البحث في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

تحدثت في المقدمة عن أهمية الموضوع وسبب اختياره، وإشكالية البحث وأهدافه، والدراسات

السابقة، ومنهجية البحث وصعوباته، فكانت الخطة على الشكل الآتي:

الفصل الأول

الترجمة العلمية للإمامين الشيرازي والجويني والتعريف بكتابهما.

1.1. الترجمة العلمية للإمام الشيرازي.

2.1. وصف كتاب اللُّمع وبيان موضوعاته.

3.1. أهمية كتاب اللُّمع وشروحه العلميّة.

4.1. الترجمة العلمية للإمام الجويني.

5.1. بيان موضوعات كتاب البرهان.

6.1. قيمة ومنزلة كتاب البرهان في التاريخ الإسلامي.

الفصل الثاني

المقارنة الأصوليّة بين منهجي الإمامين الشيرازي والجويني في باب القياس.

- 1.2. منهجهما في طريقة التأليف الأصولي في الكتابين.
- 2.2. منهجهما في عرض ونقل الآراء الأصولية.
- 3.2. منهجهما في الاستدلال على الآراء الأصولية.
- 4.2. منهجهما في مناقشة الأقوال والردّ على المخالفين.
- 5.2. منهجهما في المدح والذم.
- 6.2. منهجهما في تحرير محل النزاع.
- 7.2. منهجهما في بيان الرأي الزاج.
- 8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء السابقين والمعاصرين لهما.

الفصل الثالث

المقارنة المنهجية بين رأي الإمامين في مباحث القياس.

- 1.3. أصل القياس وحدّه وماهيّته.
- 2.3. حجية القياس والاستدلال به.
- 3.3. أقسام القياس وأنواعه.
- 4.3. المسالك في إثبات علة الأصل.
- 5.3. مراتب الأقيسة والترجيح بينها.
- 6.3. أقسام العلل والأصول.
- 7.3. تعارض العلل ووجوه الترجيح.
- 8.3. النظرة المقاصدية في القياس.

الخاتمة والفهارس

الفصل الأول

الترجمة العلمية للإمامين الشيرازي والجويني والتعريف بكتابهما

1.1. الترجمة العلمية للإمام الشيرازي (393هـ - 476هـ)

1.1.1. نسبه ومولده ونشأته

أ. اسمه ونسبه ولقبه

هو الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، الشيرازي، الشافعي، الملقب جمال الدين⁽¹⁾، إمام الدنيا على الإطلاق⁽²⁾.

وينسب إلى فيروزآباد وهي بلدة بفارس، بينها وبين شيراز نحو عشرين فرسخاً، وهي من أجمل المدن⁽³⁾. وأما الشيرازي فنسبة إلى شيراز وهي أول المدن التي خرج إليها في رحلته لطلب العلم، وتقع وسط بلاد فارس، وقد خرج منها جماعة كبيرة من العلماء⁽⁴⁾.

ب. مولده:

ولد بفيروز آباد سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة من الهجرة [393 هـ] على الصحيح من قول جمهور المؤرخين⁽⁵⁾.

(1) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مح: شعيب الأرنؤوط، ط 3. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405، عدد الأجزاء: 25). 453/18.

(2) عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الأنساب، مح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، ط 1. (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962/1382، عدد الأجزاء: 13). 277/10.

(3) ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ط 2. (بيروت: دار صادر، 1995، عدد الأجزاء: 7). 181/2.

(4) عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، مح: محيي الدين علي نجيب، ط 1. (بيروت: دار النشائر الإسلامية، 1992، عدد الأجزاء: 2). 150/1.

(5) أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفیات الأعيان، ط 1. (بيروت: دار صادر، 1978/1398، عدد المجلدات: 8). 31/1؛ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللّمع، مح: عبد القادر الخطيب الحسني، ط 1. (البحرين: مكتبة نظام يعقوبي الخاصة 2013/1434). 11.

ت.نشأته وطلبه للعلم :

نشأ بفيروزاباذ وأقام فيها حتى بلغ من العمر سبعة عشرة سنة، وأول من تلقى العلم عن أبي عبد الله محمد بن عمر الشيرازي⁽⁶⁾ .

ثم رحل إلى شيراز سنة (410هـ)، وتلقى العلم عن كبار الأئمة كابن رامين⁽⁷⁾ (ت: 430هـ)، وأبي عبد الله البضاوي⁽⁸⁾ (ت: 424هـ)، وهما من أعيان المذهب الشافعي.

ثم هاجر من شيراز إلى البصرة، وأخذ الفقه فيها عن الخري⁽⁹⁾.

ثم قصد بغداد سنة (415 هـ)، فوجد فيها بيئة علمية متميزة، وأوصلته بكبار الفقهاء وعلى رأسهم أبي الطيب الطبري⁽¹⁰⁾ (ت: 450هـ)، فإلزمه، وصار أعظم أصحابه، فأذن له بالتدريس في مسجده سنة (430 هـ).

(6) محمد بن عمر الشيرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر، أول شيوخ الشيرازي الذين علق عنهم في فيروزاباذ، وتفق على يديه، وخلال البحث والتحري لم أعثر على تاريخ وفاته في كتب التراجم. [يُنظر: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، مح: إحسان عباس، ط 1. (بيروت: دار الرائد العربي، 1970). 1].

(7) ابن رامين البغدادي (0-430هـ): أبو أحمد عبد الوهاب بن محمد بن عمر بن محمد بن رامين البغدادي، أحد شيوخ الشيرازي، أخذ عنه في شيراز وفي بغداد، درس على الداركي وعلى أبي الحسن بن خيران، سكن البصرة، ودرس بها، وكان فقيهاً وأصولياً. [يُنظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، 125].

(8) أبو عبد الله البضاوي (0-424هـ): محمد بن عبد الله ابن أحمد، قاضي كرخ، سكن بغداد، وتفق على يد الداركي، كان ثقة تقياً ورعاً متقناً للمذهب، وموفقاً للفتوى، توفي فجأة في بغداد. [يُنظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/177].

(9) الخري: شيخ الشيرازي في البصرة، أخذ عنه الفقه، ولم أقف على ترجمة كاملة له، وقد اضطربت كتب التراجم في ضبط لقبه، فتحرف في " الأنساب " و " الباب " إلى الخوزي، وفي " وفيات الأعيان " إلى: الحوزي، وفي " تهذيب الأسماء واللغات " إلى: الحوزي [يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/453].

(10) أبو الطيب الطبري (348-450هـ): طاهر بن عبدالله بن عمر، الفقيه الأصولي القاضي، تفرّد في زمانه بانتهاء رئاسة المذهب إليه، وعنه أخذ أهل الفقه في العراق المذهب، ولى القضاء بالكرخ، ولم يتغير فهمه حتى وفاته في بغداد، له كتب جلييلة منها شرح مختصر المزني. [يُنظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، 17؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مح: د. محمود محمد الطناحي، ط 3. (مصر: دار هجر، 1413، عدد الأجزاء: 10). 222/4].

وقرأ الأصول على أبي حاتم القزويني⁽¹¹⁾ (ت: 440هـ)، وسمع الحديث من ابن شاذان⁽¹²⁾ (ت: 425هـ)، وأبي بكر البرقاني⁽¹³⁾ (ت: 425هـ)، وما برح يدأب، ويجد حتى صار أنظر أهل زمانه ، والمقدم على أقرانه⁽¹⁴⁾.

وقد أمضى رحمه الله سبعاً وثلاثين عاماً حتى وصل إلى قمة التكوين العلمي في: الفقه، والأصول، والخلاف، والجدل، والمناظرة ، حتى أصبح شيخ الشافعية في القرن الخامس الهجري بلا منازع.

2.1.1. شيوخه وتلاميذه

تتلمذ الشيرازي على أيدي شيوخ كبار، وأئمة أعلام، أخذ عنهم العلم، وتأثر بهم ، ومن أبرز شيوخه الذين ترجمت لهم:

- 1) أبوعبد الله البيضاوي (ت: 424هـ).
- 2) أبو بكر البرقاني (ت: 425هـ).
- 3) أبو علي بن شاذان (ت: 425هـ).
- 4) أبو أحمد بن رامين (ت: 430هـ).
- 5) أبو حاتم القزويني (ت: 440هـ).

(11) القزويني (0 - 440هـ) : محمود بن الحسن القزويني الطبري، إمام في الفقه والأصول والكلام، تتلمذ على القاضي الباقلاني، متقن لمسائل الخلاف، وأشاد الشيرازي بالانتفاع به وبأبي الطيب الطبري أيما فائدة . يُنظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء ، 2؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، 16/5.

(12) ابن شاذان (339 - 425هـ) : الحسن بن إبراهيم بن أحمد ابن الحسن بن محمد بن شاذان أبو علي البزاز البغدادي المحدث، مسند العراق، اخذ عنه الحديث. [يُنظر: الشيرازي، اللمع ، 17؛ السمعاني، الأنساب، 279/7].

(13) البرقاني (336 - 425هـ) : أحمد بن محمد ابن أحمد بن غالب، أبو بكر الخوارزمي، فقيه شافعي وإمام في الحديث، كان ورعاً متنبهاً فهماً، له حظ في علم العربية ، صنّف في الفقه والحديث، ولم ينقطع عن التصنيف حتى وفاته في بغداد. [يُنظر : ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، 362/1].

(14) الشيرازي، طبقات الفقهاء ، 1.

6) أبو القاسم الكُرْخِي⁽¹⁵⁾ (ت: 447هـ).

7) أبو الطيب الطبري (ت: 450هـ).

وَأَمَّا تَلَامِيذُهُ :

تتلمذ على الشَّيْخِ الشَّيرَازِيِّ عدد كبير من طلاب العلم، ينهلون من معين علمه، حتى صار بعضهم من الأئمة الكبار في علوم شتى، ومن أشهرهم :

1) أبو حكيم الخبري⁽¹⁶⁾ (ت: 476هـ).

2) أبو العباس الجُرْجَانِي⁽¹⁷⁾ (ت: 482هـ).

3) أبو عبد الله الطبري⁽¹⁸⁾ (ت: 495هـ).

4) أبو بكر الشَّاشِي⁽¹⁹⁾ (ت: 507هـ).

(15) أبو القاسم الكُرْخِي (0 - 447 هـ) : منصور بن عمر بن علي البغدادي، صاحب الغنية في المذهب الشَّافِعِي، تفقه على الشَّيْخِ أَبِي حَامِدِ الْإِسْفَرَيْنِي، وأخذ عنه الشَّيرَازِيُّ الفقه . [يُنظر : ابن السَّبْكِ، طبقات الشَّافِعِيَّة الْكُبْرَى، 334/5].

(16) أَبُو حَكِيم الْخَبْرِي (0 - 476 هـ) : عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله، تفقه على شيخه أبي إسحاق، ونبغ في الفرائض والحساب، صنَّفَ فيهما المصنفات الجَمَّة، كان حسن الخط، وضبطه صحيحاً، متمكناً في العربية، شرح عدة دواوين كديوان المتنبي والبحري. [يُنظر : ابن السَّبْكِ، طبقات الشَّافِعِيَّة الْكُبْرَى، 62/5].

(17) أَبُو الْعَبَّاسِ الْجُرْجَانِي (0 - 482 هـ) : أحمد بن محمد بن أحمد، صاحب كتاب الشافي والتحرير وكتاب كنايات الأدباء، تولى قضاء البصرة، ودرَّس فيها، كان فارساً مقداماً، وإماماً في الفقه والأدب، سمع الحديث من أبي الطيب الطبري وابن شاذان وغيرهما. [يُنظر : ابن السَّبْكِ، طبقات الشَّافِعِيَّة الْكُبْرَى، 74/4].

(18) أبو عبد الله الطبري (0 - 495 هـ) : الحُسَيْن بن عَلِيٍّ، صاحب العدة شرح الإبانة للفوراني، من أئمة الشَّافِعِيَّة الْكُبْرَى، تفقه على يد ناصِرِ الْعَمَرِيِّ وأبي الطَّيِّبِ، لازم الشَّيْخَ الشَّيرَازِيَّ حتى أصبح من ألمع أصحابه. [يُنظر : ابن السَّبْكِ، طبقات الشَّافِعِيَّة الْكُبْرَى، 349/4؛ أبو بكر بن أحمد بن عمر الشَّهْبِي المعروف بابن قاضي شُهْبَة، طبقات الشَّافِعِيَّة، مح: د. الحافظ عبد العليم خان، ط 1. بيروت: عالم الكتب، 1407، عدد الأجزاء: 4. 263/1].

(19) أَبُو بَكْرٍ الشَّاشِي (429 - 507 هـ) : محمد بن أحمد بن الحسين، يُلقب بفخر الإسلام، صاحب الشَّيْخِ الشَّيرَازِيِّ، ومعيد درسه، كان إماماً عظيماً، عارفاً بالمذهب، موقفاً للفتوى، وكان يلقب بالجنيد في حديثه لشده تقواه، له مصنفات منها : الشافي في شرح المُرْزِي، والترغيب في المذهب، والشافي في الشامل. [يُنظر ابن

5) أبو الوفاء بن عقيل الحنبلّي⁽²⁰⁾ (ت: 513هـ).

6) أبو العزّ القلانسي⁽²¹⁾ (ت: 521هـ).

وأما الذين رَووا عنه فأشهرهم :

1. أبو بكر الخطيب البغدادي⁽²²⁾ (ت: 463هـ).

2. أبو الوليد الباجي⁽²³⁾ (ت: 474هـ).

3. أبو عبد الله الحميدي⁽²⁴⁾ (ت: 488هـ).

الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 85/1؛ ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 70/6؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 290/1.

(20) أبو الوفاء بن عقيل الحنبلّي (431 - 513 هـ) : علي بن عقيل بن محمد البغدادي، شيخ الحنابلة في وقته، صاحب الجدل على طريقة الفقهاء، اشتغل بمذهب المعتزلة في بداية طلبه للعلم، وكان يعظم الحلاج، فأراد الحنابلة قتله، فاستجار بباب المراتب لسنوات، ثم أظهر التوبة بعدها، من مصنفاته: "كتاب الفنون"، تولى غسل الشيخ أبي إسحاق بعد موته. [يُنظر: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام، ط 15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002/1422، عدد المجلدات: 8. 313/4؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 443/19].

(21) أبو العزّ القلانسي (435 - 521 هـ) : محمد بن الحسين بن بُندار الواسطي، شيخ القراء في عصره، صاحب التصانيف في القراءات كإرشاد المنتدي وتذكرة المنتهي، واختلاف القراء، وُلد وتوفي بواسط. [يُنظر ابن الصلاح، طبقات الشافعية، 147/1؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 356/14؛ الزركلي، الأعلام، 6/101].

(22) أبو بكر الخطيب البغدادي (392 - 463 هـ) : أحمد بن علي بن ثابت، صاحب تاريخ بغداد الشهير، كان حافظاً متقناً متبحراً، وقد حمل الشيخ أبو إسحاق جنازته. [يُنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 92/1؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 218/4].

(23) أبو الوليد الباجي (403 - 474 هـ) : سُلَيْمان بن خلف بن سعد الأندلسي، من فقهاء المالكية، ومن رجال الحديث، صاحب المصنفات الكثيرة، منها: كتاب الاستيفاء في الفقه، والإشارة في أصول الفقه، والسراج في الخلاف والمعاني في شرح المؤطأ بعشرين مجلداً. [يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 55/14؛ الزركلي، الأعلام، 3/125].

(24) أبو عبد الله الحميدي (0 - 488 هـ) : محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن حميد الأندلسي، صاحب ابن حزم الظاهري، وصاحب أجمع بين الصحيحين، وصاحب جذوة المقتبس، كان معروفاً بالنباهة والاتقان. [يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 157/14؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 282/4].

4. أبو عبد الله الفراوي⁽²⁵⁾ (ت: 530هـ).

وهذا غيضٌ من فيض، وقليلٌ من كثير بالنسبة لتلاميذ الإمام الشيرازي، وإلا فالعدد كثير، وليس من مجال البحث رصد هذا الجمع الغفير، لذلك لم أتطرق إلى جميع شيوخه وأصحابه وتلاميذه، بل ترجمتُ للأشهر والأبرز من بينهم، وأمّا العدد المَحصى يصل إلى ثلاثة وخمسين علماً تتلمذوا على يديه، وعشرة رَووا عنه⁽²⁶⁾.

3.1.1. مكانته العلميّة وأقوال العلماء فيه

بلغ الإمام الشيرازي مكانةً علميّة لا تُضاهى، فقد انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي في القرن الخامس الهجري، وبإقرار من شيوخه وأقرانه، بل أصبح شيخ الفقهاء في عصره، وذاع صيته وانتشر في الآفاق، وخاصة في الفقه الشافعي، والجدل، والخلاف، والمناظرة، والأصول، فأصبح محط إعجاب العلماء.

ومما يدل على مكانته العلميّة الكبيرة ومنزلته العامّة ما يلي :

(1) كثرة تلاميذه: فقال في مقدمة كتابه: " لم أدخل بلدة أو قرية إلا وجدت فيها خطيباً أو مفتياً أو قاضياً من تلامذتي أو أصحابي " ⁽²⁷⁾.

(2) اجتماع صفتي العلم والعمل فيه على أتم وجه، فكان عالماً زاهداً ورعاً، ومن ورعه أنه كان لا يتناول شيئاً من مَحَصَّصاتِ المدرسة النظاميّة التي يُدرّس فيها ببغداد، كما ذَكَرَ الذَّهَبِيُّ⁽²⁸⁾ (ت 478 هـ) في السِّير، بأنه عاش فقيراً معوزاً، ولم يحج لشدة فقره .

(25) أبو عبد الله الفراوي (441 - 530 هـ) : مُحَمَّد بن الفضل بن أَحْمَد النَّيسَابُورِي، يُلقب بفقيه الحرم ومسند خراسان، كان عالماً بالفقه والحديث، وكان يختلف إلى مجلس الجويني، و روى صحيح مسلم عن عبد الغافر الفارسي، نشأ بين الصوفية، وكانت عليه سمة الصالحين. [يُنظر : ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 6/166 ؛ الزركلي، الأعلام ، 6/330 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/291].

(26) محمد حسن هيتو، الإمام الشيرازي - حياته وآراؤه الأصولية، ط 1. (دمشق: دار الفكر، 1980). 24.

(27) ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 1/239.

(28) الذَّهَبِيُّ (673 - 748 هـ) : محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني، المحدث والمؤرخ، والمحقق، صاحب التصانيف الواسعة : كتاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، والمشتبه في الأسماء والأنساب . [يُنظر :

(3) مُناظراته الشهيرة مع أئمة عصره، كإمام الحَرَمَيْنِ الجويني (ت 478 هـ)، وأبي عبد الله الدامغاني⁽²⁹⁾ (ت 478 هـ). قال ابن السبكي⁽³⁰⁾ (ت 771 هـ) عنه: " كَانَ الشَّيْخ أَبُو إِسْحَاق لَا يُجَارَى فِي الْمُنَازَرَةِ " ⁽³¹⁾ .

(4) ثناء العلماء عليه الثناء الواسع. قال أبو بكر الشَّاشِي (ت 507 هـ): " كان أبو إِسْحَاق حُجَّةَ أَهْلِ عَصْرِهِ " ⁽³²⁾ .

وقال السَّمْعَانِي⁽³³⁾ (ت 562 هـ) : « أبو إسحاق إمام الشَّافِعِيَّةِ، ومدرِّس النَّظَامِيَّةِ، تفرَّدَ بوفرة العلم وجميل السَّيْرَةِ » ⁽³⁴⁾ .

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، مح: محمود الأرناؤوط، ط 1. (دمشق - بيروت : دار ابن كثير، 1406 / 1986، عدد الأجزاء: 11). [61/1].

(29) أَبُو عبد الله الدامغاني (398 - 478 هـ) : محمد بن علي بن محمد الحنفي، شيخ الحنفية في عصره، ينعت بقاضي القضاة، أخذ الفقه عن القدوري والصوري، كان نظير أبي يوسف في الحشمة والسؤدد، من مصنفاته : الزوائد والنظائر في علوم القرآن، ودفن إلى جانب أبي حنيفة في القبة. [يُنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 343/5 ؛ الزركلي، الأعلام ، 276/6].

(30) ابن السبكي (727 - 771 هـ) : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، المؤرخ، الباحث، وقاضي القضاة، صاحب طبقات الشافعية الكبرى، كان قوي الحجة، تولى قضاء الشام وتم عزله لتعصب شيوخ عصره عليه واتهامه بالكفر، سجن في القلعة، وامتنح بمحن شديدة، توفي في الشام بالطاعون. [يُنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 166/1؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 104/3 ؛ الزركلي، الأعلام، 101/6].

(31) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 222/4.

(32) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 455/18.

(33) السَّمْعَانِي (506 - 562 هـ) : عبد الكريم بن محمد بن منصور بن محمد بن عبد الله بن عبد الجبار ، مفتي خراسان، ومُحدث المشرق ، والمؤرخ الكبير، صاحب الرحلة الواسعة، والتصانيف الممتعة: ككتاب الأنساب، ومعجم الشيوخ ، وتاريخ مرو، توفي في مرو ودفن فيها. [يُنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 41/1 ؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 180/7].

(34) يُنظر : الذهبي، سير أعلام النبلاء، 454/18.

4.1.1. مؤلفاته ومُصنّفاته

تنوعت مؤلفات الشّيرازيّ في عدة اتّجاهات علميّة⁽³⁵⁾ ، هي:

في الفقه الشّافعيّ : ألف فيه كتابين هما : المُهذب والتّنبيه.

وفي أصول الفقه: صنف فيه ثلاثة كتب، هي التّبصرة واللمع وشرح اللمع.

وفي الخلاف: وله فيها :النّكت في المسائل المُختلف فيها بين الأئمّة، وتذكرة الخلاف.

وفي الجدل: صنف فيه :المُلخّص في الجدل، والمعونة في الجدل وهو تلخيص للمُلخّص.

وفي التّراجم والطّبقات: ألف في ذلك كتابه الشّهير طَبَقَاتُ الفُحّهَاء.

5.1.1. وفاته

توفي إثر عودته من وفادة الخليفة المقتدي بأمر الله⁽³⁶⁾ سنة (476هـ)، وحضر الصّلاة عليه الخليفة، وغسله أبو الوفاء بن عقيل الحنبليّ (ت: 513هـ)، ودفن ببغداد بمقبرة باب حرب، والتي عُرفت فيما بعد بتربة الشّيرازيّ.

(35) إبراهيم بن علي بن يوسف الشّيرازيّ، اللمع، مح: محيي الدّين ديب مستو، ويوسف علي بديوي ، ط 1. (بيروت - دمشق: دار ابن كثير، 1416/1995). 12، 24، 26، 27 ؛ هيتو، الشّيرازيّ - حَيَاتُهُ وَآرَأُؤُهُ الْأُصُولِيَّةُ، 16.

(36) الخَلِيفَةُ الْمُقْتَدِي بِأَمْرِ اللَّهِ (448 - 487 هـ) : أبو القاسم عبد الله بن محمد بن القائم بن المقتدر، من خلفاء الدولة العباسية، ولد في بغداد، وعهد إليه بالخلافة جده القائم بأمرالله، ولقبه " المقتدي " فولياها وعمره ثماني عشرة سنة، فانصرف إلى عمران بغداد، وأمر بنفي المغنيات والمفسدات. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 4/122].

2.1. وَصَفُ كِتَابِ اللَّمَعِ وَبَيَانُ مَوْضُوعَاتِهِ

كتاب اللُّمع ثابت بالنسبة لمؤلفه الشَّيخ أبي إِسحاق الشَّيرازي، وقد انتشر في حياة مؤلفه، وهو اختصار جميل لكتاب التَّبصرة في أصول الفقه، غير أنَّه يتميز عن باقي كتب الأصول بأنَّه يحتوي على كثير من الأدلة والمناقشات القوية والمفيدة، لذا أطلق عليه المؤلف اسم اللُّمع ولعله أراد بهذه التَّسمية إبراز الكتاب ولمعانه بين كتب أصول الفقه المختلفة.

وكانت خطة الشَّيخ فيه أنَّه يذكر مسائل أصول الفقه وفق ما قرره علماء الشَّافعيَّة، فيذكر الرَّاجح عندهم إذا وجد خلافاً بينهم، ثم يذكر الخلاف مع باقي الفقهاء إنَّ وجد، ويذكر الدَّليل أو التَّعليل بأخصر العبارات والألفاظ.

وَأَمَّا مَوْضُوعَاتُ الْكِتَابِ : فقد تضمن كتاب اللُّمع عدة أقسام رئيسة وأقسام جزئية، وكل قسم يضم عدداً من الأبواب، ويندرج تحت كل باب مجموعة من الفصول والمسائل الأصولية التي تعد عمدة في مجال أصول الفقه، فقد بدأ بعد خطبة الكتاب بجملة من التعريفات المهمة اللازمة في مجال العلوم وأصول الفقه على التحديد .

انتقل إلى القسم الرئيسي الأول من الكتاب وهو: الكلام في الأمر والنَّهي، وعرض فيه أبواباً وفصولاً تبين الأمر والنَّهي وحقيقة كلا منهما، وصيغتهما، وما يقتضيانهما، وما يدلان عليه، وما يدخل فيهما وما لا يدخل. ثم انتقل إلى القسم الجزئي الأول: وهو القول في العموم والخصوص، وبوب لهما بعشرة أبواب، وبأكثر من ثلاثين فصلاً .

ثمَّ القسم الرئيسي الثاني: الكلام في المُجمل والمُبين، وذكر فيه وجوه المُجمل والمُبين، وفصل في مسائل هذا القسم .

وتناول في القسم الرئيسي الثالث: الكلام في النَّسخ، وحدد أبوابه وفصوله، ببيان النَّسخ، ووجوهه، وما يجوز به النَّسخ وما لا يجوز، وبما يعرف به النَّاسخ من المنسوخ، وبَيَّن فيه حروف المعاني ودلالاتها .

ثمَّ انتقل إلى القسم الجزئي الثاني: وهو القول في الأخبار، وبَيَّن معنى الخبر وإثبات صيغته، وشروط المتواتر، والقول في المراسيل.

وتكلّم في القسم الرّئيسي الرابع: عن الإجماع: فبيّن معناه وحجّيته، وما يصح الإجماع به وما لا يصح، ومن يعتبر قوله، ومن لا يعتبر، وقوله في الإجماع بعد الخلاف، وفصل فيه بمسائل أصولية محددة .

وانتقل إلى القسم الرّئيسي الخامس: وهو الكلام في القياس، وفيه عرض ماهيته، وما جعل حجة فيه، وأقسامه، وأركانه، وبين مسالك العلّة، وفصل فيها، وفي تعارض العلل، ووجوه التّرجيح بينها، وهو الفصل الثّاني من بحثي.

ثمّ انتقل إلى القسم الجزئي الثّالث: وهو القول في الاستحسان والتقليد والاجتهاد، فعرض أبوابهما وفصولهما بإيجاز.

وحكّم الكتاب بسبعة فهارس علميّة، سماها المسارد، كمسرد الآيات، ومسرد الأحاديث، لتكون مفاتيح للكتاب تُسهّل على القارئ مراجعة الأبواب والمباحث.

3.1. أهمية كتاب اللّمع وشروحه العلميّة⁽³⁷⁾

يعتبر كتاب اللّمع من أبرز الكتب المنهجية في علم الأصول، وتأتي أهميته من خلال ما يمتاز به من سمات، ومن أهمها:

- (1) أسلوبه السهل البعيد عن التّعقيد، وهذه خاصيّة غير معهودة في كتب أصول الفقه.
- (2) كتاب عام شامل لمباحث فن الأصول جميعها.
- (3) استقرت فيه آراء الشّيرازيّ، لأنّه آخر مصنفاته الأصوليّة، فقد صنّفه بعد التّبصرة.
- (4) مختصر اللفظ، جمع بين الإتيان بالأقوال والأدلة والتّرجيح، وبين الاختصار، والجمع بين الأمرين لا يقدر عليه إلا إمام ضليع في هذا الفن، مبدع في تقريره، وترجيحه.
- (5) إنّّه يربي الملكة الأصوليّة عند الطّالب المُحصل من أقرب الطّرق، فهو لا يهتم بالإكثار من الأقوال والتّعريف وحشد المعلومات، بقدر ما يهتم بالمناقشة الأصوليّة والتّرجيح المنطقي، ومن هنا عظمت قيمة الكتاب.

(37) الشّيرازيّ، اللّمع، 53- 56.

أما الشُّرُوحُ العلميَّة على كتابِ اللُّمع فهي.

- (1) شرح اللُّمع، للشيخ أبي إسحاق الشَّيرازي، وهو من أهم شُروحه، وقد قام بتحقيقه عبد المجيد التركي، وقدم له بمقدمة واسعة، وتمت طباعته في دار الغرب الإسلامي بتونس سنة (1408 هـ)، ثم أُعيد طبعه مع زيادات عليه سنة (1433 هـ) وذلك في مجلدين .
- (2) بُغية المشتاق في شرح اللُّمع لأبي إسحاق، للشيخ محمد ياسين الفاداني⁽³⁸⁾، وهو شرح مختصر، مفيد في الجملة، عني فيه بالتعليق على الألفاظ وضبطها، وقد طُبِعَ محققاً بدار ابن كثير بدمشق سنة (1422 هـ) بتحقيق أحمد درويش.
- (3) نزهة المشتاق شرح اللُّمع لأبي إسحاق، لمحمد بن يحيى ابن الشَّيخ أمان⁽³⁹⁾، طُبِعَ بمكة بالمكتبة العلميَّة.
- (4) شَرْحُ الهُدْبَانِي⁽⁴⁰⁾: ويأتي في مُجلَّدَيْن .

(38) الفاداني (1335 - 1410 هـ) : أبو الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني الشَّافعي، مكي النشأة، وفادان، أو بادان: إقليم في أندونيسيا، درس على علماء كثيرين في عصره، من مؤلفاته: الأربعون البلدانية، بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، بغية المريد من علوم الأسانيد [يُنظر: محمد خير رمضان يوسف، تنمة /الاعلام، ط 2. (بيروت: دار ابن حزم، 1422، عدد الأجزاء: 3). 235/2].

(39) ابن الشَّيخ أمان (1312 - 1386 هـ) : محمد بن يحيى أمان بن عبد الله الكتبي الحنفي المكي، أخذ عن الشَّيخ عيسى رواس النحو والصرف والمنطق والبلاغة والفقه والتوحيد، وعيَّن قاضياً بالمحكمة الشرعية بمكة المكرمة، ثم تولى رئاستها سنة 1365 هـ، وعيَّن قاضياً أيضاً بالطائف، من أهم مؤلفاته : فتح العليم الشافي على أصول الشاشي، التيسير شرح منظومة التفسير، نزهة المشتاق شرح اللمع. [يُنظر: محمد رضا السنوسي، دور علماء مكة المكرمة في خدمة السنَّة والسيرة النَّبَوِيَّة، ط 1. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د . ت). 56-57].

(40) الهدباني (512 - 602 هـ) : عُثْمَان بن عيسى بن درباس أَبُو عمرو الهدباني الماراني المصري، صاحب الاستقصاء في شرح المُهَذَّب وشرح اللمع، تفقه بإربل على الخضر بن عقيل ثم بدمشق على ابن أبي عصرون وسمع الحديث من أبي الجيوش عساكر بن علي، وكان من أعلم الشَّافعية في زمانه. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشَّافعية الكبرى، 337/8].

4.1. التَّرجمةُ العلميَّةُ للإمام الجويني (419هـ - 478هـ)

1.4.1. نسبه ومولده ونشأته

أ. اسمه ونسبه ولقبه:

اسمه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني⁽⁴¹⁾، وينسب إلى جوين ونيسابور وهما من بلاد فارس، فأما نسبه إلى جوين فجاءت بالوراثة من والده الذي عاش في جوين، في حين أنَّ إمام الحرمين لم يذكر أنَّه وُلد أو أقام أو توفي فيها⁽⁴²⁾. وأما نسبه إلى نيسابور فلأنَّه عاش فيها كما تذكر الكتب التي ترجمت له.

وكان يُكنى بأبي المعالي، ويطلق عليه ذلك بين أهله وعشيرته وبلده، وشاعت وانتشرت في الكتب والمصنفات، وهذه الكنية ليست بالنسبة لولده، وإنما هي للتعظيم والوصف والمدح، باعتباره قد حصل على المكانة العالية والرَّفِعة في تحصيل العلم، والرَّد على الخصوم، وبيان الصَّواب، والسَّداد في المناظرات والاستدلالات⁽⁴³⁾.

وقد أطلق العلماء على الجويني لقبين، الأول: ضياء الدِّين ويظهر أنَّ ذلك وصف لعلمه ودعوته وقدرته على إنارة الطَّريق للدفاع عن العقيدة، وإضاءة النُّور على الطَّريق القويم، وهو تقدير له وثناء على عمله وإنتاجه وآثاره⁽⁴⁴⁾.

واللقب الثَّاني الذي شاع وانتشر، وصار معروفاً به، هو إمام الحرمين، وذلك لمجاورته مكة والمدينة مدة أربع سنوات من أجل العبادة والتَّدريس والإفتاء والتَّصنيف ومجالسة العلماء، وهناك

(41) ابن خُلَّكان، وفيات الأعيان، 3/167؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 11/506؛ إسماعيل بن عمر بن كثير البصري الدمشقي، البداية والنهاية، مح: علي شيري، ط 1. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408/1988). 128/12.

(42) فوقية حسين محمود، الجويني إمام الحرمين، د. ط. (مصر: المؤسسة المصرية العامة، 1965). 13.

(43) محمد الرِّحيلي، الإمام الجويني إمام الحرمين، ط 2. (دمشق: دار القلم، 1992). 46.

(44) ابن خُلَّكان، وفيات الأعيان، 2/170؛ عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، طبقات الشَّافعية، مح: عبدالله الجبوري، ط 1. (بغداد: دار إحياء التراث الإسلامي، 1390). 1/409؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 32/361.

جمع أقوال المذهب الشافعي وطرقه، وصنف كتابه المشهور " نهاية المطالب في دراية المذهب"، وأمّ بالناس في الحرمين الشريفين، فسمي بذلك بإمام الحرمين⁽⁴⁵⁾.

وأطلق بعض العلماء على إمام الحرمين لقباً ثالثاً، وهو " فخر الإسلام " ؛ لأنه ممّا يفخر به كل مسلم، وأنه فخر للإسلام أن ينجب من أمثاله تربية وعلماً وتحصيلاً وإنتاجاً⁽⁴⁶⁾.

ب. مولده:

اختلف علماء التاريخ وتراجم الرجال في وقت ولادة إمام الحرمين الجويني، لكنهم اتفقوا على تاريخ وفاته ، فذكر ابن الأثير⁽⁴⁷⁾ (ت : 630هـ) أنه ولد سنة 410هـ ولم يوافق على هذا القول أحد من العلماء⁽⁴⁸⁾ ، وذكر ابن الجوزي⁽⁴⁹⁾ (ت : 597هـ) أن ولادته كانت سنة 417هـ ،

(45) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/176 ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 12/128 ؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992). 9/18 ؛ محمد بن أحمد الحسني الفاسي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، مح: محمد عبد القادر عطا، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998). 5/507.

(46) علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط 3. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404). 278 ؛ عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان البافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، و. ش: خليل المنصور، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997). 3/129 ؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/176.

(47) ابن الأثير (555- 630هـ) : علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، الإمام المؤرخ، الفقيه المحدث، اللغوي البارِع، علامة بالنسب والأدب، ولد في جزيرة ابن عمر، وسكن الموصل، وتوفي فيها، من أشهر تصانيفه: الكامل في التاريخ، وأسد الغابة، والجامع الكبير في البلاغة. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 3/331 ؛ ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/60] .

(48) علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مح: عمر عبد السلام تدمري، ط 1. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، عدد الأجزاء 10). 10/145.

(49) ابن الجوزي (508- 597هـ): أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، الحنبلي، علامة زمانه في التاريخ والحديث والوعظ، صاحب التصانيف الكثيرة كالمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، وزاد المسير في علم التفسير، وتلبيس إبليس، وصفة الصفوة ولد بغداد ومات فيها. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 3/316 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 21/365] .

وهذه الرواية أرجح من السابقة لقرب العهد بين الجويني وابن الجوزي، ولأن الجويني أستاذ لشيخ ابن الجوزي مباشرة وهو زاهر بن طاهر الشَّحامي⁽⁵⁰⁾ (ت : 533هـ).

وذهب معظم المؤرخين إلى تحديد ولادة إمام الحرمين الجويني في الثامن عشر من محرم سنة 419 هـ، الموافق للثاني والعشرين من شباط عام 1028م، والغالب ترجيح هذه الرواية الثانية، لأن جميع المترجمين للجويني اتفقوا على أنه عاش تسعاً وخمسون عاماً، وأنه توفي سنة 478 هـ، فتكون ولادته عام 419 هـ في المحرم، وأن أكثر الرواة ذكروا ذلك⁽⁵¹⁾.

ت.نشأته وطلبه للعلم:

نشأ الإمام الجويني في أسرة علمية عريقة، تتوارث العلم، ويأخذ بعضهم عن بعض، وكانت العلوم تحيط بالأسرة، ممّا كان له أبلغ الأثر في نشأة إمام الحرمين وتربيته وتوجيهه وتعميق ثقافته، فساعدته على تلقي العلم في وقت مبكر.

فقد تربى في حجر الإمامة، فوالده أبو محمد الجويني (ت : 438 هـ) هو عبد الله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حَيّويه الطائي السِّنْبيسي، الملقب بركن الإسلام، كان إمام عصره في نيسابور، تخرّج عليه خلق كثير منهم ولده إمام الحرمين، برع في الفقه، وصنّف فيه التصانيف المفيدة كالتبصرة والتذكرة، وشرح المُزني⁽⁵²⁾ (ت: 264 هـ) شرحاً وافياً، وشرح

(50) زاهر بن طاهر الشَّحامي (0-533هـ): أبو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد بن محمد النيسابوري الشَّحامي، شيخ وقته في علو الإسناد والتفرد بالروايات، مسند نيسابور ومحدثها، من آثاره: تحفة عيد الفطر، السداسيات والخماسيات من مروياته في الحديث [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 40/3 ؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 113/14 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9/20]

(51) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 168/5 ؛ الإسنوي، طبقات الشافعية، 09 ؛ ابن عساكر، تبين كذب المفتري، 285 ؛ الفاسي، العقد الثمين، 50/5 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 343/2.

(52) المُزني (175-264هـ): أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزني، المصري، تلميذ الشافعي، كان زاهداً عالماً مجتهداً، غواصاً على المعاني الدقيقة، وهو إمام الشافعيين وأعرفهم بطرقه وفتاويه وما ينقله عنه، له مؤلفات متعددة غالبها في الفقه ومسائل المذهب، منها: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والمنثور، والمسائل المعتمدة، والترغيب في العلم، وأشهرها مختصر المُزني [يُنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 217/1 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 492/12-493 ؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 94/2].

الرسالة للشافعي (ت: 204هـ)، وكان ورعاً دائماً العبادة، شديد الإحاطة مبالغاً فيه، وتوفي سنة 438هـ⁽⁵³⁾.

وأما عمّه فهو أبو الحسن علي بن يوسف الجويني (ت: 463هـ) المعروف بشيخ الحجاز، سمع كثيراً من العلماء والمحدثين، وعقد له مجلس الإملاء بخراسان، غلب عليه التصوف، وصنف فيه كتاباً حسناً سماه السلوة، وكان لطيفاً ظريفاً فاضلاً، ومات بنيسابور سنة 463هـ⁽⁵⁴⁾.

وأما أمه فما يروونه عنها يتفق مع ما روي عن صلاح والده ومبالغته في الاحتياط، فقد اشترى والده جارية موصوفة بالخير والصلاح، ولم يزل يطعمها من كسب يده حتى حملت بإمام الحرمين، فلما أنجبته أوصاها بأن لا يرضعه أحدٌ غيرها⁽⁵⁵⁾.

وهكذا اختارت العناية الإلهية له بيتاً صالحاً ومهداً نقياً، يرباه والده الإمام بن الإمام، ويلحظه عمّه الصوفي المحدث العالم، وتكفله أمه بالحلال المصفي.

وأما طلبه للعلم ورحلاته:

بدأ بطلب العلم في صباه الباكر، وذلك بالتفقه على والده، فدرس فقه والده وأتى على جميع مصنّفاته فقلّبها ظهراً لبطن وتصّرف فيها وخرّج المسائل بعضها على بعض، ولم يرَ بتقليد والده من كل وجه، حتى أخذ في تحقيق المذاهب والخلاف، وسلك طريق المباحثة، والمناظرة، وجمع الطرق بالمطالعة⁽⁵⁶⁾.

(53) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 73/5؛ الإسنوي، طبقات الشافعية، 338/1؛ ابن عساكر، تبين كذب المفترى، 257؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 55/12؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 250/2؛ ابن الجوزي، المنتظم، 130/8؛ الحموي، معجم البلدان، 182/5.

(54) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 298/5؛ الإسنوي، طبقات الشافعية، 400/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 262/2.

(55) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 341/3.

(56) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 341/3؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 360/3.

كما يمكن أن تدرك الباحثة تعلمه المبكر من خلال حياه شيوخه، فشيخه أبو نعيم الأصبهاني⁽⁵⁷⁾ توفي عام 430هـ كما سيأتي، وهذا يدل على أن إمام الحرمين تتلمذ عليه صغيراً، لأنه لم يكن قد بلغ الحادية عشرة من عمره حين وفاة شيخه، وكما تتلمذ وهو في مقتبل العمر على شيخه النيلي⁽⁵⁸⁾ (ت: 436هـ) وهو من أئمة خراسان والذي توفي عام 436هـ ، وهذا يعني أن عمره كان سبعة عشر عاماً .

وقد بقي إمام الحرمين طالباً للعلم مجداً في تحصيله طوال حياته حتى بعد أن أصبح عالماً يدرّس ويُفتي، فلم يمنعه اشتغاله بالتدريس من طلب العلم والحرص عليه، إذ تذكر كتب التراجم⁽⁵⁹⁾ أنه كان بعد مجلسه للتدريس يخرج إلى مدرسة البيهقي⁽⁶⁰⁾ (ت : 458هـ) ليدرّس علم الكلام وعلم أصول الفقه على الأستاذ أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني⁽⁶¹⁾ (ت : 452هـ)، ويذكر كل

(57) أبو نعيم الأصبهاني (336- 430هـ) : أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، صاحب كتاب " جلية الأولياء"، كان من أكابر الحفاظ الثقات والأعلام المحدثين، جمع بين الفقه والتصوف، والرواية والدراسة ، ورحل إليه الناس للسمع منه، ومنهم إمام الحرمين، له كتاب " تاريخ أصبهان" و " المستخرج على البخاري " و " المستخرج على مسلم، توفي وله أربع وتسعين سنة. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 18/4؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 75/1].

(58) النيلي (357- 436هـ) : أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن محمد ، أحد أئمة الشافعية بخراسان، كان فقيهاً زاهداً صالحاً، روى الحديث عن أبي عمرو بن احمداً، وأبي أحمد الحاكم، وغيرهما، وله ديوان شعر، مات عن ثمانين سنة [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 75/3 ؛ الإسنوي، طبقات الشافعية، 173/1 ؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، طبقات الشافعيين، مح: أنور الباز، ط 1. (المنصورة: دار الوفاء، 1425 / 2004، عدد المجلدات: 2). 397].

(59) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 170/3.

(60) البيهقي (384- 458هـ) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي، الخراساني الشافعي، تفقه على ناصر العمرى، جمع بين الحديث والفقه، وكان من أصحاب الحاكم، وعنه نلفى الحديث وهو أول من جمع نصوص الشافعي في مجلدات، وكان كثير التصنيف، من مصنفاته السنن الكبير، والسنن الصغير، ودلائل النبوة، وشعب الإيمان، ومناقب الشافعي، توفي في نيسابور ثم نقل إلى بيهق. [يُنظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 332/1].

(61) أبو القاسم الإسكافي الإسفراييني (0- 452هـ) : عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان، أستاذ إمام الحرمين في الكلام، ومن أصحاب الأشعري، كان من أفاضل علماء عصره في الفقه والكلام، وكان إمام مدرسة البيهقي في التدريس والفتوى، التزم طريقة السلف في الزهد والورع ، أخذ عنه إمام الحرمين أصول الدين والكلام،

يوم إلى الأستاذ أبي عبد الله الخبازي⁽⁶²⁾ (ت : 447 هـ) ليقراً عليه القرآن، ولم يقتصر إمام الحرمين في طلب العلم على شيوخه الذين يتلقى عنهم في حال إقامته، بل كان مقبلاً على الاستفادة من كل من لقيهم من العلماء خلال رحلته من نيسابور إلى الحجاز، ماراً ببغداد، فكان في كل بلد يقيم فيها يدارس علماءها وينظرهم ويفيد من علومهم⁽⁶³⁾.

وقد استقر بعد خروجه من نيسابور في المسجد الحرام أربع سنوات يقوم خلالها بالتدريس، مع اشتغاله بالفتوى وجمع طرق المذهب، ولما عاد إلى نيسابور بعد انتهاء نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة باعتلاء الملك ألب أرسلان السلجوقي⁽⁶⁴⁾ (ت : 449 هـ) كرسي الحكم بنيسابور، وعمله على إرجاع شيوخ الأشاعرة⁽⁶⁵⁾ الذين هاجروا من قبل عن ديارهم، فالتحق بالمدرسة النظامية التي تولى الخطابة بها، وكان يجلس للوعظ والمناظرة، ويقوم بالتدريس فيها إلى آخر حياته، وكان يحضر درسه الأكابر والجمع العظيم وكان يقعد بين يديه ثلاثمائة من الطلبة⁽⁶⁶⁾.

وتخرج بطريقته. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 99/5 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 265].

(62) أبو عبد الله الخبازي (372 - 447 هـ) : محمد بن علي بن محمد بن الحسن، مقرئ نيسابور ومسندها، وهو من كبار الأئمة المحققين، قرأ القرآن على والده ، وصنف التصانيف وتصدر للإقراء، وتخرج على يديه عدد غفير بنيسابور وغزنة، وكان السلطان محمود بن سبكتكين يكرمه غاية الإكرام، وكان مُجاب الدعوة كثير الزهد، وكان إمام الحرمين يُبكر إلى مسجده ليقراً عليه القرآن [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 170/5 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 264].

(63) ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 280.

(64) ألب أرسلان السلجوقي (424 - 449 هـ): أبو شجاع محمد بن جعفري بك داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق، الملقب عضد الدولة ألب أرسلان، وهو ابن أخي السلطان طغرل بك، فتح من البلاد ما لم يكن لعمه طغرل بك مع سعة ملك عمه، وهو الذي بنى على قبر الإمام أبي حنيفة مشهداً، وبنى ببغداد مدرسة أنفق عليها أموالاً عظيمة، قتل بعد ثلاثة أيام من أصابته وطعنه على يد يوسف الخوارزمي بعد أن ارتكب جريمة في الحصن. [يُنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 69 - 70].

(65) كالإمام أبو سهل بن الموفق، وأبو القاسم القشيري، وإمام الحرمين الجويني، وأبو بكر البيهقي. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 389/3 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 108].

(66) ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 281 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 507/11].

2.4.1. أبرز شيوخه وتلاميذه

تبين لنا فيما سبق أنَّ طلب إمام الحرمين للعلم كان مبكراً منذ صباه، وخاصة أنَّه أخذ العلم عن غالب علماء نيسابور واصبهان ومرو في مقتبل عمره، ثم سمع وتعلم من غيرهم أثناء سفره ورحلته إلى بغداد والحجاز، والمدن التي مرَّ فيها، والواقع أنَّ إمام الحرمين كان يأخذ العلم عن كل عالم يلقاه في حياته، وأثناء سفره ورحلاته، وخلال مناظراته وتدريسه، ولذلك كثر عدد شيوخه وأساتذته ومن أشهر شيوخه الذين ترجمت لهم:

- 1) والده الشَّيخ أبو محمد الجويني (ت : 438 هـ) صاحب التَّبصرة والتَّنكرة، الذي تربى إمام الحرمين على يديه، ونهل من معينه، واكتسب من معارفه، ولازمه في طفولته وشبابه، وأخذ عنه الأدب والعلم، وورث عنه جميع الكتب التي ألَّفها.
- 2) الحافظ أبو نعيم الأصبهاني (ت : 430 هـ).
- 3) المقرئ أبو عبد الله الخبَّازي (ت : 447 هـ).
- 4) الأستاذ أبو القاسم الإسكافي الإسفراييني (ت : 452 هـ).
- 5) القاضي أبو علي المَرْوُزُدي⁽⁶⁷⁾ (ت : 462 هـ).

وأما تلاميذه :

تتلمذ على يديه عدد كبير من طلاب العلم، بلغ عددهم أربعمئة عند وفاته، فقد تخرج على يديه جماعة من الأئمة والفحول، والأكابر والفضلاء، حتى بلغوا محل التدريس في زمانه، ومن أشهرهم:

- 1) أبو المظفر الخوافي⁽⁶⁸⁾ (ت : 500 هـ).

(67) القاضي أبو علي المَرْوُزُدي (0 - 462 هـ) : هو حسين بن محمد بن أحمد، المعروف بكتب الشَّافعية بالقاضي، صاحب التعليقة في الفقه، وصاحب وجه في المذهب، وصنَّف في الأصول والفروع والخلاف، ويُقال له : حبر المذهب، وتخرج عليه عدد كثير من الأئمة كالجويني والبغوي، وكان يسمى : فقيه خراسان، وأخذ عنه إمام الحرمين، توفي بمرورود. [يُنظر : ابن السَّيكي، طَبَقَات الشَّافعية، 5/306].

(68) أبو المظفر الخوافي (0 - 500 هـ) : أحمد بن محمد بن المظفر النيسابوري، الفقيه الشَّافعي، كان أنظر أهل زمانه، وأعرفهم بطريقة الجدل في الفقه، تفقه على إمام الحرمين ولازمه حتى صار أجَل تلاميذه، أعجب الجويني

- (2) أبو سعد بن أبي صالح المؤذن⁽⁶⁹⁾ (ت: 552هـ).
- (3) أبو نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري⁽⁷⁰⁾ (ت: 514هـ).
- (4) أبو الحسن الطبري والمعروف بالكيا الهراسي⁽⁷¹⁾ (ت: 504هـ).
- (5) الإمام أبو حامد الغزالي⁽⁷²⁾ (ت: 505هـ).

بفصاحته ومناظراته، سمع الحديث من أبي صالح المؤذن، ولي قضاء طوس في نيسابور، توفي سنة 500 هـ بطوس. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 6/63 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 288 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 1/96]

(69) أبو سعد بن أبي صالح المؤذن (451 - 552 هـ) : إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك بن عبد الصمد النيسابوري، كان والده محدثاً مشهوراً، تلقاه على إمام الحرمين وأبي المظفر بن السمعاني وأبي إسحاق الشيرازي، كان ذا عقل وتدبير وجاه وثروة، توفي ليلة عيد الفطر سنة 552 هـ. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، 7/44 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 325 ؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 4/99].

(70) أبو نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري (0 - 514 هـ) : عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، وهو الولد الرابع من أولاد أبي القاسم القشيري، وأكثرهم علماً وأشهرهم اسماً، وأمه فاطمة بنت أبي علي الدقاق الفقيه، وبرع في العربية وأصول الدين والحساب والتفسير، انتقل بعد وفاة أبيه إلى مجلس إمام الحرمين، ولازمه حتى أخذ طريقته في المذهب، وكان إمام الحرمين يعتد به، ويستفيد منه في مسائل الحساب في الفرائض والوصايا. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 7/159 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 308 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 1/377]

(71) أبو الحسن الطبري (451 - 504 هـ) : علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي، الفقيه الشافعي، أحد فحول العلماء والأئمة في الفقه والجدل والحديث والأصول، وهو من أهل طبرستان، وهو أجلّ تلامذة الجويني بعد الغزالي، خرج إلى بغداد بعد وفاة الجويني، ودرس في المدرسة النظامية ببغداد إلى أن توفي، وله كتاب "شفاء المسترشدين"، وهو من أجود كتب الخلافات. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 7/231 ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 12/172 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 2/488].

(72) أبو حامد الغزالي (450 - 505 هـ) : محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، حجة الإسلام، قال عنه ابن عساكر: لم تر مثله قط لساناً وذكاءً وبياناً وطبعاً، ولم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، طلب العلم بطوس ثم نيسابور، تتلمذ على إمام الحرمين حتى صار أنظر أهل زمانه، وكان الجويني يتبجح به ويعتد بمكانه، دخل بغداد ودرس بالنظامية مع اشتغاله بالتصنيف، ثم عزفت نفسه عن الدنيا، وخرج إلى الحج ثم عاد إلى دمشق وتوجه إلى بيت المقدس، ثم عاد إلى دمشق واعتكف، ثم قصد مصر، ثم عاد إلى طوس، وصنف الكتب المفيدة في الفقه وأصول الفقه والعقيدة والردّ على الفلاسفة والباطنية، توفي بطوس. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 7/191 ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 12/173 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 3/353 ؛ ابن عساكر، تبیین كذب المفتري، 291]

3.4.1. مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه

لقد احتل إمام الحرمين مكانة علميّة واسعة، ومما يدل على مكانته العلميّة كثرة تلامذته وطلابه، فقد اشتغل عليه الطلبة، ورحلوا إليه من الأقطار، وكان يحضر مجلسه ثلاثمائة متفقه، وكان هؤلاء التلاميذ أحد العوامل الجسيمة في شهرة إمام الحرمين، ونشر علمه، وحفظ كتبه، ونقل مؤلفاته.

ومما يشير إلى منزلته العلميّة ثناء العلماء عليه:

قال الحافظ أبو محمد الجرجاني⁽⁷³⁾ (ت: 454هـ) : إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، لا مثيل له في حفظه وبيانه ولسانه⁽⁷⁴⁾.

وقال التاج السبكي (ت: 771 هـ): " هو الإمام، شيخ الإسلام، البُحر الحبر المدقق، المُحقّق، النظّار المُتكلّم الأصولي، البليغ الأديب الفصيح، العَلم الفردّ، شامة المتقنين، إمام المحققين على الإطلاق " ⁽⁷⁵⁾.

وقال اليافعي⁽⁷⁶⁾ (ت: 768 هـ) صاحب مرآة الجنان: " الإمام الناقد الأصولي المحقق البارِع النجيب المدقق، أستاذ المتكلمين، وفحل النجباء والمناظرين، المقر له بالنجابة والبراعة، وتحقيق

(73) أبو محمد الجرجاني (409 - 489 هـ) : عبد الله بن يوسف القاضي المحدث الفقيه، مُصنّف فضائل الشافعيّ وفضائل أحمد بن حنبل، وطبقات الشافعيّة، سمع من عمر بن مسرور وأبي الحسين الفارسي ، ومن حمزة بن يوسف السهمي، وأحمد بن محمد الخندقي، ولد بجرجان في إيران، عاش ثمانين سنة. [يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 159/19 ؛ ابن السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، 94/5]

(74) ابن السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، 173/5.

(75) ابن السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، 171/5 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 167-168؛ الزحيلي، الجويني إمام الحرمين، 79، 80.

(76) اليافعي (700 - 768 هـ) : هو عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان بن فلاح اليافعي اليمني الشافعيّ، نزّل مكة المكرمة، وشيخ الحرم، شاعر وصوفي، صنّف في الفقه والعربية واللغة والفرائض والحساب، من تصانيفه: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، روض الرياحين في حكايات الصالحين . [يُنظر: الفاسي، العقد الثمين، 319/4 ؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ط 1. (بيروت: مكتبة المثنى وإحياء التراث، 1957/1376، عدد الأجزاء: 15). 34/4.]

التّصانيف وملاحظتها، وبيان العبارة، وفصاحتها.....النّجيب ابن النّجيب، حامل راية المفاخر وعلم العلماء الأكابر" (77).

وإذا دلت شهادات العلماء السابقة لإمام الحرمين على شيء فإنّما تدل على مدى تقديرهم له واعترافهم بفضله ومكانته العلميّة فيما بينهم رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

4.4.1. إنتاجه وآثاره العلميّة

ترك إمام الحرمين آثاراً خالدة في التراث الإسلامي، وخلف وراءه البصمات البارزة في مختلف الفنون العلميّة، وكان تأثيره واضحاً في معاصريه، ومن بعدهم، واحتلت كتبه ومؤلفاته مكانة مرموقة، فقد كان موسوعة علميّة، أخذ من جميع العلوم، وصنّف في أكثر المعارف، ولكنه كان مبدعاً ومحلقاً في التّأليف والتّدرّيس في ثلاثة علوم أساسية، وهي علم الكلام وأصول الدّين، وعلم الفقه والخلاف، وعلم أصول الفقه.

ويمكننا تصنيف مؤلفاته وإنتاجه إلى (78):

أولاً: كتب العقيدة وأصول الدّين وعلم الكلام، وهي:

- (1) الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد.
- (2) الشّامل في أصول الدّين.
- (3) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السّنة والجماعة.
- (4) العقيدة النّظاميّة.
- (5) كتاب أسماء الله الحسنى.
- (6) شفاء الغليل في بيان ما وقع في التّوراة والانجيل من التّبديل.
- (7) رسالة في أصول الدّين.

(77) اليافعي، مرآة الجنان، 94/3.

(78) ابن السّبكي، طبقات الشّافعيّة الكبرى، 165/5.

ثانياً : كتب أصول الفقه، وهي:

- (1) البرهان في أصول الفقه، وهو أهمها.
- (2) الإرشاد في أصول الفقه.
- (3) الورقات في أصول الفقه.
- (4) كتاب المجتهدين
- (5) رسالة في التقليد والاجتهاد
- (6) التحفة في أصول الفقه.

ثالثاً : كتب الفقه، وهي:

- (1) نهاية المطلب في دراية المذهب، وهو أهمها وأبرزها وأوسعها.
- (2) السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعي.
- (3) رسالة في الفقه.
- (4) مناظرة في الاجتهاد في القبلية.
- (5) مختصر النهاية، أو تلخيص نهاية المطلب.
- (6) مختصر النهاية.

رابعاً: كتب في الخلاف، أو الفقه المقارن بين المذاهب، وهي:

- (1) الدرة المضئية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية.
- (2) غنية المسترشدين في الخلاف.
- (3) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق.
- (4) الأساليب في الخلافات.

خامساً: في السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية.

غياث الأمم في التياث الظلم ، ويُسمى " الغياثي".

سادساً: كتاب في الجدل والمناظرة: وهو " الكفاية في الجدل".

5.4.1. وفاته

توفي رحمه الله بعد أن أصيب بمرض اليرقان وظل أياماً ثم برئ منه، وعاد إلى الدرس ففرح به تلاميذه ومحبيه، ولكن فرحتهم لم تدوم، فمرض مرضه الذي توفي فيه، وقد بقي أياماً في مرضه هذا، فظهر عليه الضعف، فحمل إلى بشتقان لاعتدال هوائها وخفة مائها، فزاد ضعفه، ثم أُنقل إلى رحمة الله⁽⁷⁹⁾.

وقد أجمعت كتب التراجم على أن وفاته كانت في شهر ربيع الأول في الخامس والعشرين منه، سنة 478 هـ⁽⁸⁰⁾.

5.1. بيان موضوعات كتاب البُرهان

يتكون كتاب البُرهان من جزأين وملحق، وتتضمن الأقسام الثلاثة من موضوعات علم أصول الفقه، وهي المقدمة، والبيان أو الدلالات، ومصادر التشريع أو الأدلة الشرعية، والأحكام الشرعية، والتعارض والترجيح، وفي الملحق الاجتهاد والمجتهدون والفتوى.

ويلاحظ أن الجويني جمع في قسم البيان بين الدلالات وقواعد الاستنباط المتعلقة بالنصوص وبين الحديث عن مصدر هذه النصوص، وهما القرآن والسنة وما يتعلق بها من أخبار، كما يلاحظ أن مصادر التشريع التبعية أو المختلف فيها لم تذكر مرتبة ووفي مكان واحد، وإنما جاءت متفرقة، ففي قسم البيان والدلالات عرض لشرع من قبلنا، وبعد الانتهاء من القياس ذكر استصحاب الحال.

بدأ إمام الحرمين كتابه البُرهان بمقدمات عرض فيها منهجه للدارس، وطبق هذا المنهج على كتابه، ويقوم هذا المنهج على الأسس الآتية، الأولى : الإحاطة بالمقصود من الفن، والثانية: المصادر التي يستمد منها ذلك الفن، والثالثة: معرفة حدّ وحقيقة الموضوع، أو يسلك مسلك التقاسيم إن عسر عليه الحدّ وحقيقته.

(79) يُنظر: ابن عساكر، تبیین کذب المفتري، ص284.

(80) ابن خلّکان، وفيات الأعيان، 123/2 ؛ ابن عساكر، تبیین کذب المفتري، 280.

ثمّ انتقل إلى موضوعات الكتاب الرّئيسة في الكتاب الأول، القول في البيان، وعرضه في عدة أبواب وفصول ومسائل، وكلها تدور عن الكتاب والسنة كمصدرين للتشريع والأحكام، مع طريقة استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها منها، وتسمى الدلالات أي دلالة اللفظ على معناه، وفهم الحكم منه. ثم خاض في قواعد الدلالات والاستنباط بدراسة أصوليّة معمقة ودقيقة، معتمداً على أصول العربية وفقه اللغة واستعمال الألفاظ والحروف. وفي الكتاب الثّاني يبحث الإجماع بتفصيل وإسهاب، وصوره بثلاث مسائل، الأولى: في تصور وقوع الإجماع، وأنّه ممكن الوقوع لكنه ليس بهين، والثّانية: في كونه حجة إذا وقع، والثالثة: في مسلك ثبوت الإجماع.

ثمّ بدأ الجزء الثّاني من البرهان بالكتاب الثّالث، وهو كتاب القياس فيعرضه إمام الحرمين بإسهاب وتفصيل في خمسة أبواب وعدد من الفصول ومقدمة عن منزلة القياس وضرورته مبيناً المسائل الأصوليّة الدقيقة، وهو أصعب مبحث في أصول الفقه وأدقّه وأعمقه. وفي الكتاب الرابع يبحث في كتاب الاستدلال مبيناً اختلاف العلماء المعتبرين والأئمة في الاستدلال، ويشمل الاستحسان والمصالح المرسلة، وعرض أقوال الأئمة مفصلة مع أدلتها. وفي الكتاب الخامس جاء كتاب التّرجيحات، فعرض موضوعاته مسألة مسألة. وختم الإمام الجويني الجزء الثّاني من كتاب البرهان بباب النّسخ، وبذلك يتم كتاب البرهان على أن يتبعه ملحق بالاجتهاد. وأمّا ملحق البرهان، فهو الكتاب السادس، والمسمّى بكتاب الاجتهاد، ثم انتقل إلى الكتاب السابع وهو كتاب الفتوى.

وينتهي كتاب البرهان بفهارس علميّة تبلغ الأحد عشر فهرساً من عمل المحقق، لتكون هذه الفهارس مفتاحاً للكتاب، تسهّل للقارئ العمل وتفتح عليه الباب لمراجعة المسائل والمواضيع وآراء العلماء.

والمطلّع على كتاب البرهان يقرأ العقلية المتفمحة لإمام الحرمين، ويدرك شخصيته المستقلة، وفكره النّاضج، وذهنه الوقاد، وذكاءه الحاد، ولغته الرفيعة، وأسلوبه الرّصين، ومكانته العلميّة، وإطلاعه على آراء الأئمة والعلماء والمذاهب والفرق، فيعرض آراءهم، ويبيّن أدلتهم، ثم يناقشها، ويردّها، ويدلّ على رأيه ويؤيده بالمنطق والاقناع العقلي والدليل الشرعي، ولذلك يُعد الكتاب بمجموعه ثروة علميّة، وذخيرة عظيمة.

6.1. منزلة كتاب البرهان في التاريخ الإسلامي

إنَّ كتاب البرهان من أهم كتب الإمام الجويني في أصول الفقه، وأول كتاب وصل إلينا بعد الرسالة على أسلوب المتكلمين، لكنه بأسلوب خاص، وشخصية مستقلة، ومنهج ذاتي. ويعتبر كتاب البرهان بحق أحد الأركان الأربعة التي قام عليها علم أصول الفقه، وإليها ترجع معظم المؤلفات في هذا العلم، فقد قال ابن خلدون⁽⁸¹⁾ (ت: 808هـ)، وهو يتحدث عن علم أصول الفقه : ومن أحسن ما كتبه المتكلمون⁽⁸²⁾ :

1. كتاب " البرهان " لإمام الحرمين (ت: 476هـ).
2. كتاب "المستصفى" للغزالي (ت: 505هـ) تلميذ الجويني، وهما من الأشاعرة.
3. كتاب " العمد " للقاضي عبد الجبار المعتزلي⁽⁸³⁾ (ت: 415هـ).
4. كتاب " المعتمد " لأبي الحسين البصري⁽⁸⁴⁾ (ت: 436هـ)، وهما من المعتزلة.

(81) ابن خلدون (732 – 808هـ): عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي الباحثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وقرطاجنة وتلمسان والأندلس، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثم توجه إلى مصر، فأكرمه سلطانها الظاهر بركات، وولي فيها قضاء المالكية، وتوفي فجأة في القاهرة. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 3/330]

(82) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي، المقدمة، مح: خليل شحادة، ط 2. (بيروت: دار الفكر، 1988). 455.

(83) عبد الجبار المعتزلي (359 – 415 هـ): عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني، قاضي قضاة الري، شيخ الاعتزال، شافعي المذهب، كثير المال والعقار، له تصانيف كثيرة في الاعتزال وتفسير القرآن مثل تنزيه القرآن عن المطاعن، و كتاب دلائل النبوة، والمجموع في المحيط بالتكليف. [يُنظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، 20/18 ؛ الزركلي، الأعلام، 3/273].

(84) أبو الحسين البصري (0 – 436 هـ): محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم، أحد أئمة المعتزلة، إمام عصره، من تصانيفه الكثيرة: المعتمد في أصول الفقه، تصفح الأدلة في أصول الدين، غرر الأدلة، شرح الأصول الخمسة، ودفن في مقبرة الشونيزي، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري. [يُنظر: كحالة، معجم المؤلفين، 20/11 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/271].

وكانت هذه الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين الرازي⁽⁸⁵⁾ (ت: 606هـ) في كتابه " المحصول " وسيف الدين الأمدي⁽⁸⁶⁾ (ت: 631هـ) في كتابه " الإحكام " .

فالبُرهان بحق معلّم من معالم الفكر الإسلامي، ومن ميزاته أنه حفظ الآراء الأصوليّة وأسماء كتب الأصول قبله لجماعة من كبار العلماء الذين ضاعت كتبهم، ولم يصلنا منها شيء، مثل آراء الباقلاني⁽⁸⁷⁾ (ت: 403هـ) في كتابه " الإرشاد والتقريب " و " الأصول الكبير " و " الأصول الصغير " ، ومثل آراء ابن فورك⁽⁸⁸⁾ (ت: 406هـ) الشافعيّ في " مجموعاته " وآراء أبي الحسن

(85) فخر الدين الرازي (544 - 606 هـ): مُحمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، إمام المُتكلّمين، و أُوحد علماء زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. نسبته من قریش، و أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها يُنسب، وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، و أسرار التنزيل، ولوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ومعالم أصول الدين، توفي في هراة. [يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، 8/ 81 ؛ الزركلي، الأعلام، 6/ 313].

(86) سيف الدين الأمدي (551 - 631 هـ): علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، الفقيه الأصولي، فارس الكلام، كان حنبلي المذهب في أول طلبه، ثم انتقل إلى المذهب الشافعيّ، له نحو عشرين مصنفاً منها: الإحكام في أصول الأحكام، و منتهى السؤل، توفي في دمشق، ودفن بجبل قاسيون. [يُنظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 3/ 293 ؛ الزركلي، الأعلام، 4/ 332].

(87) القاضي الباقلاني (338 - 403 هـ): أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته، وكان في علمه أُوحد زمانه، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، صاحب التصانيف المشهورة كإعجاز القرآن، ومناقب الأئمة، الملل والنحل، توفي ببغداد. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 6/ 167 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 4/ 269].

(88) ابن فورك (0 - 406 هـ): الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ، العلامة، شيخ المتكلمين، سمع مسند الطيالسي، أقام بالعراق مدة، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبنى له بها مدرسة وداراً، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، بلغت مصنفاته قريباً من المئة، منها مشكل الحديث وغريبه، والنظامي في أصول الدين، وحل الآيات المتشابهات. [يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 7/ 214؛ الزركلي، الأعلام، 6/ 83 ؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 4/ 272].

الأشعري⁽⁸⁹⁾ (ت: 324هـ) في كتابه " أجوبة المسائل البصرية" وآراء عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ) في كتابه " شرح العمدة " وغيرهم، وصياغتها بأسلوب المتنن ليكون استاذاً للأجيال بعده⁽⁹⁰⁾.

وقد أكتب العلماء على كتاب البرهان، ورجعوا إليه، واقتبسوا أفكاره وآراءه وعباراته وجملته، وأشادوا به، وكان أولهم حجة الإسلام الإمام الغزالي (ت: 505هـ) .
لكن كتاب البرهان لم ينتشر بين أيدي الطلاب كما انتشر غيره من كتب الأصول الأخرى، وذلك لعدة أسباب منها :

1. مخالفة الإمام الجويني للأشعري (ت: 324هـ) والباقلاني (ت: 403هـ) في عدة مواضع، وقسوة مناقشته لهم.

2. صعوبة كتاب البرهان في لغته ودقة صياغته.

3. الانشغال بكتب الإمام الغزالي (ت: 505هـ) الأصولية، وهو تلميذه النابغة، مع الاعتماد على شروح البرهان ومختصراتها⁽⁹¹⁾.

ومن هنا نستطيع القول أن كتاب البرهان قد أُلّف على طريقة جديدة ومنهج جديد، لم يقتد فيه أحد⁽⁹²⁾، كما قال التاج السبكي (ت: 771هـ) الذي اطلع عليه، وعلى الكتب التي أُلّفَت قبله.

(89) أبو الحسن الأشعري (260 - 324 هـ): علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، بصري المولد، تتلمذ على يد أستاذه أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم، تاركاً الاعتزال، ومؤسساً لمذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها مقالات الإسلاميين، ومقالات الملحدين، والإبانة عن أصول الديانة. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 263/4].

(90) عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، البرهان، مح: عبد العظيم الديب، ط1. (جامعة قطر: كلية الشريعة 1399). 46 - 47.

(91) الجويني، مقدمة البرهان، 46 - 47.

(92) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 192/5 .

الفصل الثاني

المقارنة الأصولية بين منهجي الإمامين في باب القياس

1.2. منهجهما في طريقة التأليف الأصولي في الكتابين

لم يتفق العلماء على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم؛ وذلك لتفرق أقطارهم، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كل منهم، فكان من وراء ذلك وجود طريقتين في التأليف.

الأولى: طريقة المتكلمين وهم جمهور الأصوليين، وإنما سُميت بذلك؛ لأنَّ أكثر المؤلفين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام، وتُسمى هذه الطريقة أيضاً بطريقة الشافعية؛ لأن الإمام الشافعي أول من ألف على وفقها.

والطريقة الثانية: هي طريقة الفقهاء وتُسمى أيضاً بطريقة الحنفية، وإنما سُميت بذلك؛ لأن الحنفية هم الذين سنوا طريقها وسلكوه.

طريقة المتكلمين:

تمتاز هذه الطريقة بالخصائص الآتية⁽⁹³⁾:

1. تحقيق المسائل وإثباتها بأدلتها، وتحرير النقول عن المذاهب، وتمحيص ما فيها من خلاف مع التَّبَسُّط في الجدل والمناظرة والاستدلال العقلي المجرد.
2. تقرير القواعد الأصولية حسبما تدلُّ عليه الدلائل والبراهين النصية واللغوية والكلامية والعقلية، فما أيدته الدلائل على القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه.
3. الاهتمام الزائد بالحدود والتعريفات، والذي جاء نتيجة اشتغالهم بالمنطق، حتى أنَّهم جعلوا معرفة الحدِّ من الأمور اللازمة للمشتغلين بالعلوم.
4. عدم الالتفات إلى الفروع الفقهية، إلا على سبيل التَّمثِيل والإيضاح، وبذلك كانت أصولهم طريقاً للاستنباط وحاكمة على الفروع الفقهية، وليست خادمة لها.

(93) علي بن إسماعيل الأبياري، التَّحْقِيقُ وَالْبَيَانُ فِي شَرْحِ الْبُرْهَانِ، مح: د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري،

ط 1. (الكويت: دار الضياء، 2013/1434، عدد الأجزاء: 4). 107/1.

5. عدم التعصب لمذهب فقهي معين⁽⁹⁴⁾ .
- وهذه الطريقة قد سار على نهجها علماء الشافعية والمالكية والحنابلة في التصنيف، من حيث الترتيب والتنظيم والتنسيق.
- ومن أهم الكتب المؤلفة على هذه الطريقة ما يلي⁽⁹⁵⁾:
1. الرسالة، للإمام الشافعي (ت: 204هـ).
 2. التقريب والإرشاد، للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت: 403هـ).
 3. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (ت: 457هـ).
 4. اللمع، والتبصرة، لأبي إسحاق الشيرازي (ت: 476هـ).
 5. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ).
 6. المستصفى، للغزالي (ت: 505هـ).
- وأما موضوعات الكتب المؤلفة وفق هذه الطريقة، فقد نُظمت في إطار المباحث الآتية:
- 1) المقدمات أو المبادئ، وتشمل تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده، وبعض المباحث النظرية والمنطقية واللغوية.
 - 2) ثم الأحكام الشرعية، من الوجوب والحظر والنّدب والكره والإباحة، وما يتعلق بها من المسائل، كتعريف الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه.
 - 3) ثم الأدلة الشرعية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم الأدلة المختلف فيها، كالاستدلال والاستصحاب والمصالح المرسلة وغيرها.
 - 4) ثم مسائل الاجتهاد والتقليد، ثم باب الترجيحات.

(94) وهبة بن مصطفى الزحيلي، الوجيز، ط1. (دمشق: دار الفكر، 1999/1419). 17.

(95) محمد ياسين الفاداني، بُغْيَةُ الْمُشْتَأَق، مح: أحمد درويش، ط2. (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 2011/1432). 11.

وأما طريقة الحنفية ⁽⁹⁶⁾:

فتمتاز بتقرير القواعد الأصولية المستمدة مما قرره أئمة المذهب في فروعهم الاجتهادية الفقهية ، وعمدتهم في تقرير هذه القواعد الفروع الفقهية المنقولة عن أولئك الأئمة.

وموضوعات هذه الطريقة :

تعريف علم الأصول، ثم بيان الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها، ثم أحوال المجتهدين ، ثم التعارض والترجيح، وأخيراً مباحث الحكم الشرعي.

ومن أهم كتب هذه الطريقة:

الأصول للجصاص ⁽⁹⁷⁾(ت: 370هـ)، وتقويم الأدلة للدبوسي ⁽⁹⁸⁾(430هـ) وتمهيد الفصول للسرخسي ⁽⁹⁹⁾(ت: 483هـ).

وهناك طريقة ثالثة جمعت بين الطريقتين سُميت بطريقة المتأخرين عُني أصحابها من الحنفية والشافعية بتحقيق القواعد الأصولية وإثباتها بالأدلة، ثم تطبيقها على الفروع الفقهية.

(96) الزحيلي، الوحيز، 18.

(97) الجصاص (355 - 370 هـ): أبو بكر أحمد بن علي الرازي، من فقهاء الحنفية المجتهدين، سكن بغداد وتفقّه فيها، انتهت إليه رئاسة الحنفية، من أهم مؤلفاته: شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، شرح مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي، وشرح كتاب الخصاص في أدب القاضي على مذهب أبي حنيفة. [يُنظر: كحالة، معجم المؤلفين، 7/2 ؛ الزركلي، الأعلام، 1/171].

(98) الدبوسي (367 - 430 هـ): أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، أول من وضع وأبرز علم الخلاف كان فقيهاً أصولياً باحثاً، تولى القضاء، نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) ووفاته في بخارى، له " تأسيس النظر فيما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباها ومالك الشافعي، و" تقويم الأدلة في الأصول". [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 4/109؛ كحالة، معجم المؤلفين، 6/96].

(99) السرخسي (0 - 483 هـ): أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، يُلقب بشمس الأئمة، من كبار أئمة الحنفية، ومن طبقة المجتهدين في المسائل، من أهل سرخس (في خراسان)، من أشهر كتبه " المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، وله " شرح الجامع الكبير، " شرح السير الكبير للإمام محمد وهو شرح لزيادات الشيباني، و " الأصول " في أصول الفقه، و " شرح مختصر الطحاوي ". [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 5/315؛ كحالة، معجم المؤلفين، 8/239].

ومن أهم كتبها: كتاب " بديع النّظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام " لابن السّاعاتي الحنفي⁽¹⁰⁰⁾ (ت: 694هـ)، جمع بين كتاب البزدوي⁽¹⁰¹⁾ الحنفي والآمدي الشّافعيّ، وكتاب التّقيح لابن مسعود الحنفي⁽¹⁰²⁾ (ت: 747هـ)، جمع فيه بين ثلاثة كتب هي أصول البزدوي الحنفي والمحصل للرازي والمختصر لابن الحاجب المالكي⁽¹⁰³⁾ (ت: 646هـ)، ومن الكتب أيضاً كتاب " جمع الجوامع " لتاج الدّين السّبكي الشّافعيّ (ت: 771هـ)، وقال عنه : أنّه جمعه من قرابة مائة مصنف.

ويتضح لنا مما سبق أنّ كتابي اللّمع والبرهان قد ألفا على طريقة المتكلّمين، لأنّهما يمتازان بخصائص طريقتهم في التّأليف الأصولي، ولأنّهما من فقهاء الشّافعيّة في الالتزام بمسلك الطّريقة.

(100) ابن السّاعاتي الحنفي (0 - 694 هـ): مظفر الدّين أحمد بن علي بن تغلب، عالم وفقه حنفي، كان أصولياً وأديباً، وكان أبوه ساعاتياً، ولد في بعلبك، نشأ في المدرسة المستنصرية، وتولى تدريس الفقه الحنفي فيها، من أهم مصنفاته: مجمع البحرين وملقى النيرين في الفقه، و نهاية الوصول إلى علم الأصول.

[يُنظر: الزركلي، الأعلام، 1/175 ؛ كحالة، معجم المؤلّفين، 4/2].

(101) البزدوي (400 - 482 هـ): أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام، كان فقيهاً أصولياً، ومن أكابر الحنفيّة، ومن سكان سمرقند، له تصانيف، منها " المبسوط " و " كنز الوصول في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي، و " غناء الفقهاء " في الفقه. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 4/328].

(102) ابن مسعود الحنفي (0 - 747 هـ): صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي، فقيه حنفي، أصولي، جدلي، محدث، مفسر، نحوي، لغوي، أديب، بياني، متكلم، منطقي، من أهم مؤلفاته : كتاب " تعديل العلوم " و " التتقيح " في أصول الفقه، و " الوشاح " في علم المعاني والبيان، توفي في بخارى. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 4/197 ؛ كحالة، معجم المؤلّفين، 6/246].

(103) ابن الحاجب (570 - 646 هـ): أبو عمرو جمال الدّين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، من فقهاء المالكية، من كبار العلماء المالكية في الفقه والأصول والعروض والعربية، أصوله كردية، ولد في أسنا (من صعيد مصر)، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به، من تصانيفه: الإيضاح شرح المفصل للزمخشري، الكافية في النحو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جامع الأمهات في فروع الفقه المالكي [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 4/211؛ كحالة، معجم المؤلّفين، 6/256].

2.2. منهجها في عرض ونقل الآراء الأصولية

1.2.2. منهج الإمام الشيرازي في بسط ونقل الآراء الأصولية

تباينت واختلفت السبل التي نقل بها العلماء آرائهم، ولم يعتمدوا منهجاً واحداً في كيفية نقلهم للأقوال والآراء، سواء تلك التي اعتمدها واختاروها أو نقلوها عن غيرهم، فمنهم من يُقدم رأيه أولاً ثم يذكر آراء الآخرين، ومنهم من يؤخر رأيه حتى يُقدم آراء الآخرين فيذكر أدلتهم، وبعد الفراغ من مناقشة الأدلة يُبين رأيه، وهناك من يكتفي فقط بمناقشة الآراء، ويرجح الرأي الذي يراه مناسباً، ومنهم من يُوردها بالنص، ومنهم من يُوردها بالمعنى، ومنهم من ينسب الأقوال إلى أصحابها، ومنهم من يذكرها دون نسبة، وغيرها من الأساليب.

وأما ما سلكه الإمام الشيرازي من منهج في عرض الآراء، فنقول : لقد اتبع الشيرازي منهجاً خاصاً به في طريقة نقله وعرضه للآراء، فسار في نقله للأقوال وفق المنهج الآتي :

أولاً: غلب على أسلوبه أنه يستهل المسألة بذكر رأيه أولاً ثم ينتقل بعدها إلى سرد آراء أصحابه من الشافعية ومن ثم يذكر أقوال غير أصحابه من الأصوليين، وكانت طريقته تلك هي الغالبة على أسلوبه، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

عندما تكلم عن القياس بدأ أولاً بذكر حدّ القياس حسب التعريف الذي ارتضاه، ثم بعد ذلك أتى على ذكر ما قاله الشافعية بقوله : "وقال بعض أصحابنا" ، ثم بعدها عرض أقوال غيرهم من الأصوليين بقوله : "وقال بعضهم، و قال بعض الناس" (104) . وهذه هي السمة الغالبة على طريقته في معظم مسائل باب القياس.

ثانياً: يُبهم اسم القائل، فينقل القول دون ذكر اسم قائله، وهذا الأسلوب هو الغالب في طريقة نقله عن غيره، فنراه يعتمد دائماً قول: " وقال بعض الناس، أو وقال بعضهم أو ومن أصحابنا من قال " (105) ، دون أن يُبين نسبة القول إلى صاحبه.

(104) الشيرازي، اللمع، 243 .

(105) الشيرازي، اللمع، 268 .

ثالثاً: يذكر اسم القائل صريحاً، وخير شاهد على ذلك تصريحه باسم أبو بكر الدقاق⁽¹⁰⁶⁾ (ت: 392هـ) في مسألة كون القياس حجة في الشرعيات⁽¹⁰⁷⁾، وتصريحه باسم داود الظاهري⁽¹⁰⁸⁾ (ت: 270هـ) عند ذكر رأيه في المسألة نفسها، فأشار هنا إلى الأسماء بشكل بيّن وصريح، وهذا النوع قليل عنده إذا ما قارناه بالأسماء المبهمة.

رابعاً: يعرض الأقوال مختصرة دون تطويل، وهذا من سمات الكتاب نفسه، كقوله: "ومن الناس من قال : لا يصح أن يكون النقي علة" ⁽¹⁰⁹⁾.

خامساً: التعليق على النص المنقول، فيعلّل النص أو يعطي الحكم عليه مباشرة، وهذا النوع كثير ومستفيض لديه، ومثاله : في مسألة كون العلة اسم أو صفة أو حكم أعطى الحكم مباشرة ، وعلّل له، عندما نقل قول بعض الناس : « بأنّه لا يجوز أن يكون الاسم علة، وعدّه خطأ لأن كل معنى يجوز تعليق الحكم عليه من جهة النص يجوز استنباطه من الأصل وتعليق الحكم عليه كالصفة والحكم»⁽¹¹⁰⁾ .

سادساً: توجيه كلام العلماء و حمله على محمل حسن، وهذا نادر جداً، ولم أجده في هذا الباب إلا في مسألة واحدة فقط، وهي مسألة حكم قياس الشبه، فخالف إمامه الشافعي (ت:

(106) أبو بكر الدقاق (303-392 هـ) : محمد بن محمد بن جعفر، القاضي أبو بكر البغدادي الشافعي، ويعرف بابن الدقاق صاحب الأصول، ويلقب بخباط أيضاً، كان أصولياً فقيهاً عالماً فاضلاً. صنف كتاباً في الأصول على قواعد المذهب الشافعي. سمع الحديث ودرس الفقه، وكانت فيه دعابة، وتولى قضاء الكرخ ببغداد ، وتوفي في رمضان. [يُنظر: ابن كثير، طبقات الشافعيين، 337 ؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، 118]
(107) الشيرازي، اللمع، 244.

(108) داود الظاهري (201-270 هـ) : داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. كان زاهداً كثير الورع، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور وغيرهما، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وابتعادها عن التأويل والرأي والقياس. وهو أصبهاني الأصل، كوفي المولد. سكن بغداد، وانتهت إليه رئاسة العلم فيها، وكان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي، وصنف في فضائله والثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقل، توفي في بغداد.

[الزركلي، الأعلام، 333/2 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 255/2]

(109) الشيرازي، اللمع، 244.

(110) الشيرازي، اللمع، 244.

204هـ) الذي ذهب إلى القول بحجية قياس الشبه، إلا أنه تأول كلام الشافعي بحمل قياس الشبه على قياس العلة، فترجح بذلك العلل بكثرة الأشباه⁽¹¹¹⁾.

2.2.2. منهج الإمام الجويني في عرض ونقل الآراء الأصولية

انفرد إمام الحرمين في طريقة نقله وعرضه للأقوال بأسلوب خاص، واتخذ منهجاً متنوعاً ، يمكن أن نُجمله بالأساليب الآتية :

أولاً: يبدأ بذكر آراء المذاهب الأخرى في المسألة ثم يناقش هذه الآراء وأدلتها، ويُبين الصحيح من الفاسد فيها، ثم يذكر رأيه في ختام المناقشة، بقوله : " وهذا منتهى القول في ذلك ، والرأي المقطوع به عندنا ، وقد حان الآن أن تُبين والمعتبر عندي كذا ... ، وأما نحن فنرى ختم الفصل والمختار عندنا ... ، وأقرب عبارة عندي كذا.... " وغيرها⁽¹¹²⁾ ، وخير مثال على ذلك، القول في ماهية القياس، فبدأ بذكر تعريف الباقلاني(ت: 403هـ) للقياس، ونقل عبارات غيره في ضبط القياس، ونقل تعريف القياس لبعض المتأخرين، ونقل عبارة الأستاذ أبو بكر ابن فورك (ت: 406هـ)، وذكر تعريفات أخرى أيضاً أعترض عليها وبيّن فسادها، ثم أبدى رأيه في النهاية، فقال: « والمعتبر عندي من العبارات ما ذكره القاضي »⁽¹¹³⁾، وهذه هي السمة الغالبة على أسلوبه في أغلب المسائل.

ثانياً: إبهام اسم القائل، فيشير إلى صاحب القول دون نسبة لصاحبه، كقوله : " وقال بعض المتأخرين، وقال بعض أصحاب المقالات، أو وذهب بعضهم، و ذهب ذاهبون، أو ذهب آخرون " ⁽¹¹⁴⁾، وغير ذلك من الأساليب التي يذكر فيها القول مع إضمار اسم الذي نقل عنه.

(111) إبراهيم بن علي بن يوسف الشّيرازي، شرح اللمع، مح: عبد المجيد تركي، ط1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1988/1408). 814.

(112) الجويني، الثبرهان، 74، 743، 747، 748، 749، 764، 1067.

(113) الجويني، الثبرهان، 745-748.

(114) الجويني، الثبرهان، 747، 748، 1071، 1072.

ثالثاً: التصريح باسم القائل، فينسب القول إلى صاحبه دون ذكر اسم المصدر الذي نقل عنه، ومثال ذلك تصريحه باسم الأستاذ أبو بكر ابن فورك (ت: 406هـ) عند ذكر عبارته في حدّ القياس⁽¹¹⁵⁾، وبشكل أوسع يصرح باسم أستاذه أبي إسحاق⁽¹¹⁶⁾ (ت: 418هـ) كما في مسألة الترجيح بين العلة القاصرة والمتعدية⁽¹¹⁷⁾، وغالب التصريح باسم القاضي الباقلاني، بل في معظم مسائل باب القياس.

رابعاً: يُعلق على النص المنقول، ويكاد لا يذكر قول أو رأي دون تعليق عليه أو تفنيد له عند الاعتراض عليه، والشواهد الدالة على ذلك كثيرة، منها تعليقه على كلام القاضي عند عدّه السبر من أقوى الطرق في إثبات علة الأصل، فقال: « هذا مشكل جداً، لأن من أبطل معاني لا يتضمن عند أبطالها إثبات ما لا سبيل إلى بطلانها، فلا يمتنع عنده إبطال ما لم يتعرض له أيضاً، فإنه لا يتعين تعليل كل حكم، ولذلك بُعد من أعتبر السبر والتقسيم مما تثبت به العلل »⁽¹¹⁸⁾.

خامساً: ومن منهجه أنه يورد في بعض الأحيان الآراء بالمعنى لا بالنص، وخير مثال على ذلك في مسألة جواز التعبد بالقياس، فقال: « ذهب أهل العلم والشرع إلى أنّ التعبد بالقياس يصح في مجال الظن، وردّ على من زعم أنّ الخوض في القياس قبيح لذاته »؛ قائلاً: « إنّ الله سبحانه لا يخلق قبيحاً، وما قالوا به جحد لقاعدة شرعية عظيمة، وثلم بالشرعية »⁽¹¹⁹⁾.

(115) الجويني، *البرهان*، 747 .

(116) أبو إسحاق الإسفراييني (0 - 418 هـ) : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، شافعي المذهب، وكان متكلماً أصولياً، بلغ رتبة الاجتهاد في عصره، وجمع شرائط الإمامة من العربية والفقه والكلام والأصول ومعرفة الكتاب والسنة، خرج إلى نيسابور، وبنيت له فيها مدرسة عظيمة، وشهد له بالعلم أهل العراق، وخراسان، له كتاب في أصول الدين يسمى " الجامع " و رسالة في أصول الفقه. [يُنظر: السمعاني، *الانساب*، 1/225؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 1/28؛ الزركلي، *الأعلام*، 1/61] .

(117) الجويني، *البرهان*، 1265.

(118) الجويني، *البرهان*، 817.

(119) الجويني، *البرهان*، 754.

سادساً: حمل كلام العلماء وتوجيهه توجيهاً حسناً، وهذا نادر عند الجويني، ولم ألحظه إلا في مسألة واحدة وهي مسألة : إيجاب الكتابة قياساً على إيجاب الطهارة، ورأي الفقهاء فيها:

فالإمام مالك (ت: 179هـ) ذهب إلى وجوب الكتابة، وإعطائها للعبد عند طلبها، إذا وجد السيد في ذلك خيراً، وفي قوله هذا يساويها بوجوب الطهارة، مع أن النظافة بذاتها لا تجب بأمر مقصود، واستشهد بالظاهر من قوله تعالى: ﴿فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور: 33].

وأما الإمام الشافعي (ت: 204هـ) فذهب إلى وجوب الإيتاء، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ﴾، وأعرض على الشافعي هنا؛ بأن مذهبه في الأصول أن صيغة " أفعل " مترددة بين الوجوب والتدب، وقد عيّنها في هذا الموضع بالوجوب من مطلق الصيغة⁽¹²⁰⁾.

وأما الإمام الجويني فلا يتفق مع رأي الإمام مالك في تشبيهه (مساواة) الكتابة بالطهارة في إثبات إيجاب الأصل، فهذا لا يصلح مأخذاً على الحقيقة؛ لأنه بهذا التشبيه يشير بأن القياس لا يجري في محاولة تأسيس الأصول (لا يجري في هذا النوع من اعتبار شيء بشيء على طريق المعنى)، وإنما يجري على طرف من التشبيه في جزئيات النوع، لذا لا يصح أن يتلقى إيجاب الكتابة، قياساً على إيجاب الطهارة، وأما تعلق الإمام مالك بالظاهر استشهاداً بالآية السابقة، فوجبه عند الجويني⁽¹²¹⁾.

وأما الإمام الشافعي فلم يعتمد على الظاهر في إيجاب الإيتاء، ولكنه عوّل على فعل الصحابة (ض)، وما نقل عنهم يشهد لقوله، وكذلك تتضمن إرفاق من كل وجه، والإيتاء منه، واعتبر الجويني مذهب الشافعي في إيجاب الإيتاء من أضيق المسالك، وكأنه يشهد لمذهب مالك في ذلك، فالإمام مالك ساوى بين أبواب الطهارات وقاعدة الكتابة لغسر وجوب الوصيلتين، إلا أنه لا يوجب الإقدام عليه، فإن الطهارة إذا وجبت توصلًا إلى النظافة، و لم تخرم قياساً، فإيجاب

(120) الأبياري، التحقيق والبيان، 572/3؛ الجويني، البرهان، 948

(121) الجويني، البرهان، 949؛ الأبياري، التحقيق والبيان، 579/3.

الكتابة الخارمة للمعاوضات من باب أولى؛ لأن الشرع لا يخرم هذا القياس العظيم، إلا لغرض مهم، لابد من تحصيله، فرأى خرم القياس دليل الإيجاب، وهذا ما تأوله الجويني مأخذاً لمالك⁽¹²²⁾.

سابعاً: ومن منهجه أيضاً أنه يفترض بعض المسائل والأقوال، وهذا ما يدعى بأسلوب الفنقلة، كقوله: " فإن قال قائلون: أو فإن قال قائل: أو فإن قيل: ... أو فإن قالوا: ... قلنا⁽¹²³⁾: "، وهذا مستفيض عند إمام الحرمين بكثرة، ومثال ذلك: فإن قيل: « كيف يكون إجماع القياسين حجة، وقد أنكرت طوائف من العلماء القياس ؟ قلنا: إننا لا نعدّ منكري القياس من حملة الشريعة ولا من علماء الأمة »⁽¹²⁴⁾.

3.2.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في عرض ونقل الآراء الأصولية

يتضح لنا مما سبق أن منهجي الإمامين في طريقة نقل وعرض الآراء يلتقيا في نقاط ويفترقان في نقاط أخرى. فالإمام الشيرازي اتبع منهجاً واضحاً ومحددًا، وتلك هي السمة الغالبة على أسلوبه، فيبدأ بتقديم رأيه أولاً ثم يعرض قول الأصحاب في المذهب، ومن ثم يأتي على ذكر رأي غيرهم من الأصوليين، خلافاً للجويني الذي يؤخر رأيه حتى يُقدّم رأي الآخرين، فيذكر أدلتهم وبعد الفراغ من مناقشة الأدلة، يذكر رأيه بوضوح مستعملاً عبارات كقوله: والمختار عندي وأقرب العبارات عندي كذا ومنتهى القول في ذلك، وغيرها.

ويتفقا في التعليق على النص المنقول، لكن الشيرازي يحكم مباشرة على القول أو يعلل عليه، ويغلب هذا الأسلوب على معظم نقولاته، وأما الجويني فلا يكاد يترك مسألة أو قول دون تعليق أو تنفيد، فيستفيض فيها، ويسترسل في الأجوبة.

ويتفق أيضاً كلا الإمامين على توجيه كلام العلماء وحمله على محمل حسن، وهو قليل عندهما، بل يكاد يكون نادراً، وينحصر في مسألة أو مسألتين في باب القياس وفق الاستقراء.

(122) الأبياري، التّحقيق والبيان، 578/3؛ الجويني، البرهان، 949.

(123) الجويني، البرهان، 766، 773، 786، 779، 802، 817، 830، 841، 851، 853.

(124) الجويني، البرهان، 819.

أما فيما يتعلق بنسبة الأقوال إلى أصحابها بشكل صريح أو مبهم، فيتفق كلا الإمامين في نسبة بعض الأقوال إلى أصحابها صريحة، وهذا النوع قليل، لكن غلب على أسلوبيهما إبهام وإضمار اسم القائل عند نقل الأقوال، وتجدر الإشارة هنا إلى الاختلاف في العبارة التي اعتمدها كل منهما، فالإمام الشيرازي استعمل عبارة وقال بعض أصحابنا، وقال بعض الناس، وقال بعضهم، وكانت هي الغالبة على أسلوبه عند نقله للأقوال، وعمت أكثر المسائل.

أما الإمام الجويني فلم يعتمد عبارات معينة في طريقة نقله للأقوال ونسبتها إلى أصحابها بل كانت الأقوال في أغلبها مختلفة ومتباينة عن بعضها البعض، كقوله: ذهب ذاهبون، أو منع مانعون، أو ذهب فريق وغيرها.

ويكثر في أسلوب الجويني افتراض المسائل والأقوال، فيناقشها ثم يجيب عنها، وهذا في العام المجمل، فالملاحظ على الطريقة التي اعتمدها أن الأقوال التي يفترضها أكثر بكثير من الأقوال التي ينقلها، وتعتبر الأقوال التي نقلها قليلة جداً بالمقارنة مع المسائل التي يفترضها ومن ثم يتولى الإجابة عنها.

أما الإمام الشيرازي فكان استعماله لأسلوب السؤال قليل جداً في باب القياس، بل لا يكاد يذكر، ولم يتطرق إلى ذلك الأسلوب إلا في مسألتين، المسألة الأولى: في القياس على ما ثبت بالقياس، والثانية في بيان أنواع العلة، فاستخدم صيغة السؤال هل...؟ في الحالتين.

أما الاختلاف بين الإمامين في طريقة طرح السؤال، فالشيرازي كان يبتدر السؤال بنفسه، أما الجويني فيفترض أن أحداً يسأله ليُجيب، وبنفس طويل.

3.2. منهجها في الاستدلال على الآراء الأصولية

1.3.2. منهج الإمام الشيرازي في الاستدلال على الآراء الأصولية

من المعلوم شرعاً أنّ معرفة حكم مسألة معينة يتوقف على معرفة دليلها؛ إذ لا يُقبل الحكم دون دليل يدعمه ويدل على صحته، وكذلك لا خلاف بين الأصوليين على أنّ المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه⁽¹²⁵⁾، فالغرض من علم أصول الفقه هو أدلة الأحكام ومعرفة طرقها، والإمام الشيرازي سلك منهجاً خاصاً به في استدلاله على الآراء الأصولية، ودعم الأصول بالأدلة؛ لمحققها وتقريرها، فيذكر التفسيرات المنطقية والتعليقات المعقولة للأحكام والأصول التي ذهب إليها، فتنوعت أدلته ما بين المنقول والمعقول في باب القياس، ولذا فقد اعتبر أنّ ذكر الدليل ما لا بدّ منه، فقال في اللّمع: "وأشرت إلى ذكر الخلاف وما لا بدّ منه من الدليل"⁽¹²⁶⁾، واعتبر أنّ الدليل شرطٌ مُكملٌ مع النّظر وهو الاستدلال في عملية معرفة أحكام الفقه.

بل ذهب الإمام الشيرازي أبعد من ذلك فقد اعتبر الدليل هو المرشد إلى المطلوب، ولا فرق في ذلك بين ما يقطع به الأحكام وبين ما لا يقطع به⁽¹²⁷⁾.

لهذا فإنه ما من حكم أو قاعدة في مسألة من المسائل إلا ويذكر دليله.

ولقد اعتمد الشيرازي في استدلاله على صحة القواعد الأصولية، وبيان وجهة نظره ونظر أصحاب مذهبه وتعليقه الأحكام التي توصل إليها على نوعين من الأدلة، وهي: الأدلة النقلية والأدلة العقلية، وتنوعت استدلالاته بالنقل ما بين استدلال بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية أو بأفعال الصحابة وأقوالهم، ولعل أوضح دليل يبين هذا الترتيب الذي ساقه الإمام الشيرازي نفسه هو ما أشار إليه في مسألة ما يدل على صحة العلة بقوله: «إنّ ما يدل على صحة العلة أمران

(125) محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط، ط 1. (القاهرة: دار الكتبي، 1994/1414، عدد الأجزاء: 8). 340/4؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول، مح: الشيخ أحمد عزو عناية، ط 1. (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999/1419، عدد الأجزاء: 2). 1003/2.

(126) الشيرازي، اللّمع، 77.

(127) الشيرازي، اللّمع، 77.

: الأصل والاستنباط ، والأصل هو: الكتاب والسنة والإجماع⁽¹²⁸⁾، وهذه هي أصول الأدلة عند الشيرازي.

والأمثلة على استدلاله بالمنقول كثيرة لا مجال لحصرها في عدد معين نذكر منها، استدلاله بالقرآن الكريم في بيان أنواع قياس العلة، وهما القياس الجلي والخفي، وأن الجلي أنواع بعضها أجلى من بعض، والأكثر جلاءً منها ما كان مقروناً بلفظ التعليل، فاستدل بقوله تعالى: ﴿كَئَلَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7] ، وبقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّهَؤُلَاءِ﴾ [سورة الإسراء: 23] في الاستشهاد على النوع الذي يليه وهو ما عرفت علته بالتنبيه من جهة الأولى، وكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَئِكَ حَمَلٍ فَانْفِقُوا﴾ [سورة الطلاق: 6] في الاستشهاد على دلالة النص من جهة النطق بلفظة الشرط⁽¹²⁹⁾.

واستدل أيضاً على آرائه الأصولية بالسنة النبوية وتمثيله بها، كقوله ﷺ: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل))⁽¹³⁰⁾ في الاستشهاد على نوع القياس الخفي الذي يدل على ظاهر، والظاهر هنا هو الطعام في الرّبا، وهو علة النهي⁽¹³¹⁾.

ومثل قوله ﷺ: ((إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ))⁽¹³²⁾ في الاستشهاد على دلالة النص من جهة النطق بالتصريح بلفظ التعليل⁽¹³³⁾.

كما أنه استدل بالإجماع، و نقل إجماع الصحابة (ض) في كون القياس حجة في الشرعيات، ودلّ على ورود الشرع به ووجوب العمل به بإجماع الصحابة⁽¹³⁴⁾.

(128) الشيرازي، اللمع، 257 .

(129) الشيرازي، اللمع، 271 .

(130) مسلم، " كتاب المساقاة " ، 1592.

(131) الشيرازي، اللمع، 248، 249، 250.

(132) مسلم، " كتاب الأضاحي " ، 1971.

(133) الشيرازي، اللمع، 270 .

(134) الشيرازي، اللمع، 245.

واستدل أيضاً بمسلك الإجماع في إثبات العلة والدلالة على صحتها، كما روي عن عمر (ض) (ت: 23هـ) في قسمة السواد من أرض العراق لما طالبه الصحابة (ض) بقسمتها أنه قال : « لو قُسمت بينكم لصارت دولة بين أغنيائكم »⁽¹³⁵⁾ ، ولم يخالفوه.

ومن بين ما استدل به الإمام الشيرازي بعض الآثار من الصحابة (ض)، ولكن ورود هذه الآثار أقل بكثير من الأحاديث النبوية الواردة في باب القياس أو الأقوال عن الأئمة، ومن أمثلة ذلك قول علي (ض) (ت: 40هـ): « كان رأيي ورأي عمر أن لا تُباع أمهات الأولاد، ورأيي الآن أن يُباعن »⁽¹³⁶⁾.

ولم يكتفي الإمام الشيرازي بالاعتصار على الأدلة السابقة، بل وجدناه أكثر من الاستدلال باللغة العربية ودلالاتها في تحقيق القواعد وتقريرها، وتقوية رأيه وآراء أصحاب مذهبه، وتعليل القواعد ومدارك الاستنباط باللغة للأدلة النقلية، إلا أن استشاده باللغة في باب القياس كان قليلاً ، بل نادراً، ولم أجد إلا مثال واحداً فقط، استعمله في مسألة بيان الوجوه التي تؤخذ منها الأسماء واللغات.

ومن تلك الجهات، القياس، كتسمية النبيذ خمرًا، قياساً على عصير العنب، وبين هنا اختلاف أصحاب مذهبه، فمنهم من قال: لا يجوز، ومنهم من قال يجوز، وهو الأصح، وعلل ذلك باللغة؛ لأن العرب سمت ما كان في زمانها من الأعيان بأسماء، ثم انقرضوا، وانقرضت تلك الأعيان، وأجمع الناس على تسمية أمثالها بتلك الأسماء، فدل على أنهم قاسوها على الأعيان التي سموها⁽¹³⁷⁾.

(135) بهذا اللفظ لم يرد عن عمر (ض) ، ولكنه صح عنه في البخاري أنه قال في أرض السواد : « لولا آخر المسلمين، ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر ». [ينظر: البخاري، " كتاب المزارعة " ، 12].

(136) حديث مؤوف، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ولفظه : « اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يُباعن، ثم رأيت بعد أن يُباعن » ، وإسناده في غاية الصحة، وروى عبد الرزاق بإسناد صحيح أن علياً (ض) رجع عن رأيه هذا إلى رأيه الأول [ينظر: الزيلعي، نصب الراية، 290/3 ؛ الصنعاني، المصنف، 291/7].

(137) الشيرازي، المجمع، 44 .

و لم يقتصر الإمام الشيرازي على الاستدلال بالأدلة النقلية، وإنما استدل بالأدلة العقلية أيضاً، بل إنه اعتمد عليها كثيراً حتى حازت على أغلب استدلالاته، وأيد بها معظم أقواله وحججه، وأولاهها أهمية كبيرة، وهذا شأن مدرسة المتكلمين التي امتازت بالجنوح إلى الاستدلال العقلي.

وبالرغم من الاختصار الذي اعتمده الإمام الشيرازي في ذكر أدلته، بل وغلب على أسلوبه في الكتاب، إلا أنه كان غنياً بالاستدلالات المتنوعة في تحرير مسائله، فأضاف ذلك الأسلوب طابعاً مميزاً للكتاب، جعله فريداً من نوعه واستثنائياً في طريقة سرده وأسلوبه، بالإضافة إلى أنه لا يستطيع اللجوء إلى ذلك الأسلوب أي عالم، إلا إذا كان ضليعاً ورائداً في فنه، وهذا ما جعل من اللّمع من أهم الكتب، وألمعها في أصول الفقه.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ولا مجال لحصرها، نذكر منها في مسأله قياس الشبه، فبعد أن تناول اختلاف أصحاب مذهبه في قياس الشبه، بيّن أن قياس الشبه لا يصح الاحتجاج به، ولا تعليق الحكم عليه؛ لأنه ليس بعلة للحكم عند الله تعالى، وليس بدليل على العلة⁽¹³⁸⁾.

وأيضاً في مسألة تعدد أوصاف العلة، نقل عن بعض الفقهاء قولهم: بأنها لا يجوز أن تزيد عن خمسة أوصاف، فأوضح أن هذا الرأي لا وجه له من الصحة؛ لأنها علل شرعية، فكما أنه يجوز أن يعلق الحكم في الشرع بخمسة أوصاف، يجوز أن يعلق الحكم بأكثر من خمسة⁽¹³⁹⁾.

وهكذا اعتمد الإمام الشيرازي منهج الاستدلال العقلي واتخذة سبيلاً ووسيلة لفهم النصوص، والاستشهاد على قواعد الأصول وتعليل أحكامها.

2.3.2. منهج الإمام الجويني في الاستدلال على الآراء الأصولية

تنوعت الأدلة التي استدل بها الإمام الجويني على آرائه الأصولية بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، والمتتبع لمنهج الإمام يرى أن الأدلة التي اعتمدها وطريقة استشهادها بها لم تختلف كثيراً عما استخدمه غيره من الأصوليين، إلا أنه كان له ترتيباً خاصاً فيما يتعلق بتقديم الأدلة بعضها

(138) الجويني، البرهان، 743 .

(139) الجويني، البرهان، 743 .

على بعض، فقد اتبع منهجاً في ترتيب الأدلة يختلف عن أسلوب غيره من الأصوليين، فهو يقسم الأدلة إلى أدلة سمعية وأدلة عقلية، ولا ترتيب في الأدلة العقلية على التحقيق في الجلاء والخفاء، وأما الأدلة السمعية فهي الكتاب والسنة المتواترة والإجماع⁽¹⁴⁰⁾.

وقد ابتدع ترتيباً جديداً في السمعيات، فجعل العمدة والمستند فيها هي المعجزة، ولذلك يضع في المقام الأول من حيث ترتيب الأدلة كل لفظ صدر عن النبي ﷺ وتلقيه عن طريقه، أي أنه يندرج تحت هذا العنوان قول الله تعالى وأقوال النبي ﷺ، ولم يفصل بينهما لأنه بحسب رأي الإمام لم يكن للفصل بين القرآن والسنة معنى؛ لأن كل ما يقوله الرسول ﷺ فهو من عند الله تعالى؛ إذ أنه مقرون بالمعجزة، وكل ما كان أقرب إلى الإعجاز فهو أولى بالتقديم، وكل ما بعد عن المعجزة آخر، وهذا ما أوضحه في مقدمة البرهان⁽¹⁴¹⁾، إلا أنه في موضع آخر فرق بينهما وذكرهما منفصلين، وفصل بينهما بحرف الواو، ولا ندري هل كان يقصد الجمع بينهما وأنهما في نفس المرتبة أم أنهما مستقلين، وذلك حينما أوضحه بسؤال من الأسئلة المتخيلة عنده عندما طرح على نفسه سؤال يستفهم فيه عن ماهية أدلة أصول الفقه، فذكرها في ذلك الترتيب⁽¹⁴²⁾.

ولكن الأقرب إلى الصواب أنه يقصد الجمع لا الترتيب لأن الواو في العربية لا تفيد الترتيب، وإنما تفيد الجمع، بالإضافة إلى أن الإمام الجويني عاد للجمع بينهما بعد عدة صفحات من الكتاب، فقال: مستند السمعيات الكلية الكتاب والسنة والإجماع⁽¹⁴³⁾، وبين أنهما في مقام واحد، وليس للفصل بينهما أي معنى، والله أعلم.

ومن أمثلة استدلاله بالأدلة السمعية استشهاد بالقرآن الكريم في مسألة المسالك في إثبات علة الأصل، فدل على المسلك الثاني وهو دلالة النص القرآني الصريح على العلة بصيغة من صيغ التعليل، مثل قوله تعالى: ﴿كَئِنْ لَإِيَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7].

(140) الجويني، البرهان، ص 85.

(141) الجويني، البرهان، 165، 166.

(142) الجويني، البرهان، 85.

(143) الجويني، البرهان، 133.

وتمثيله لدلالة النص على العلة بطريق الإيماء بواسطة قرينة تدل على ذلك، كترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة: 38].

ومن الأمثلة السمعية أيضاً استشهاده بالسنة النبوية، فمثل للقياس الجلي في مسألة أقسام القياس الشرعي، كإلحاق الأمة بالعبد في الحديث: ((مَنْ أَعْتَقَ شُرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمَ عَلَيْهِ))⁽¹⁴⁴⁾، لأن الأمة تُلحق بالعبد في نص الحديث؛ فهما مشتركان في علة واحدة وهي العبودية، وهي علة ظاهرة. ومثل: إلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه، لقوله ﷺ: ((لَا يُولَنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ))⁽¹⁴⁵⁾؛ فصب البول في الماء الساكن والبول فيه بمعنى واحد.

ومن منهج الإمام الجويني في الاستشهاد على آرائه الأصولية الاستدلال بالإجماع، وقد جعله ثاني الأدلة السمعية في الترتيب، بعد أن جعل القرآن والسنة معاً الأصل الأول، وهذا ربما يعتبر تصنيفاً غير مألوف، و يختلف عن الترتيب المتعارف عليه لدى عامة الأصوليين الذين يعتبرون القرآن الكريم هو المصدر الأول، يليه ما ورد عن النبي ﷺ، وهذا الأسلوب لا يعتبر غريباً عن الإمام الجويني في ابتداع أساليب جديدة وأنماط مختلفة لا يقتد فيها بأحد قبله، وهذا ما أشار إليه ابن السبكي (ت : 771 هـ) في طبقات الشافعية الكبرى، فقد وصف كتاب البرهان بأنه لغز الأمة، ووضح بأنه لا يخرج عن إشكال أو اختيار يخترعه، وتحقيقات إلا ويكون هو المتفرد بها⁽¹⁴⁶⁾. وقد استدل بالإجماع على جواز التعبد بالقياس، ووقوع التعبد به، وانعقاد إجماع الصحابة على العمل بالقياس، ودحض حجج منكري الإجماع الذين أنكروا جواز التعبد به عقلاً، فأثبت بطلان هذا الادعاء، وأكد على وجوب العمل بالقياس، وبين أن مستنده الإجماع⁽¹⁴⁷⁾.

(144) البخاري، "كتاب الشركة"، 14.

(145) مسلم، "كتاب الطهارة"، 282.

(146) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 192/5.

(147) الجويني، البرهان، 763.

واستدل كذلك بالإجماع لترجيح الأصل الذي عُرف دليل إجماعه على الأصل الذي لم يُعرف دليل إجماعه⁽¹⁴⁸⁾؛ لأن ما عرف دليل إجماعه يمكن النظر في دليله، وترجيحه على غيره. وعلى الرغم من أن الإمام الجويني قدّم الأدلة السّمعية على الأدلة العقلية في الاستدلال والاحتجاج، إلا أنه كانت للأدلة العقلية الحيز الأكبر في الاستدلال على آرائه الأصولية، بل لا تكاد تخلو مسألة من المسائل في باب القياس إلا ودعم بها آراءه الأصولية بالعقل، وناقشها بالرأي والمنطق، وذلك بأسلوب بديع ومنهج جديد لا نظير له ولم يسبقه إليه أحد، وقد ظهر ذلك جلياً في الجزء الثاني من البرهان، فسماه كتاب القياس، وعده من مدارك الاستنباط، وفيه تألق وتميز بقوة الاستدلال وبراعة الجواب، سواء في الردّ على المخالفين أو في الإجابة على الأسئلة والتّحليلات المختلفة التي كان يوردها في معظم المسائل، فقد كان استعمال الرأي والعقل هو الأسلوب الغالب لتحرير المسائل وتقرير القواعد وإقامة الأدلة عليها في باب القياس؛ وذلك إن دلّ على شيء إنّما يدل على تقديره وتوقيره للعقل، حيث حازت معظم مناقشاته وردّوده على استعمال الرأي وتأييد المنطق والعقل، وهذا شأن مدرسة المتكلمين التي تهتم بتحقيق المسائل تحقيقاً منطقيّاً نظريّاً من غير تعصب مع الميل إلى الاستدلال العقلي المجرد قدر الإمكان.

و قد برز منهجه في الاستدلال بالرأي لتحرير المسائل وتقرير البدائل ورفع الإشكال من خلال نقله إجماع الصحابة(ض) والتابعين والذين من بعدهم على العمل بالرأي، فبيّن أن النّاظر في الفتاوى والاقضية يجد أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض، ولا تتعلق بالنصوص⁽¹⁴⁹⁾.

ف نجد أن إمام الحرمين استند إلى السّمعيات في المقام الأول عند الاستدلال على الآراء الأصولية، ولكنه عند عرض الأدلة والآراء ومناقشته للمسائل وتحريرها، كان يتبع منهجاً عقلياً منطقيّاً، وهذا هو السائد الغالب عليه في هذا الباب .

(148) الجويني، البرهان، 884.

(149) الجويني، البرهان، 868.

3.3.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في الاستدلال على الآراء الأصولية

بالمقارنة بين منهجي الإمامين بالنسبة لطريقة الاستدلال على الآراء الأصولية في باب القياس نجد أن الفروقات قليلة، فكلاهما استعمل الأدلة النقلية، وقدا الاستدلال بالأدلة النقلية على الأدلة العقلية، وجعلها في المقام الأول عند الاستشهاد، إلا أن الإمام الجويني كان له تقسيم مختلف في الأدلة السمعية، فكل لفظ وردّ عن النبي ﷺ يعدّ أول الأدلة، ولم يفرق بين القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ لأنه يعتبر أنّ كلاهما من عند الله عزّ وجلّ، فهما في معنى واحد، ثم يأتي الإجماع في المرتبة الثانية. أمّا الإمام الشيرازي فيعتبر أنّ قول الله عزّ وجلّ هو المصدر الأول، وكلّ ما وردّ عن النبي ﷺ يعتبره في المرتبة الثانية، ثم الإجماع يقع في المصدر الثالث. وأما فيما يتعلق بالاستدلال على العقلية، نجد أن الأدلة العقلية عندهما قد شكلت الحيز الأكبر من الاستشهاد على الآراء الأصولية، كما نلاحظ أيضاً الحرص الشديد على مناقشة الأقوال والآراء بشكل منطقي عقلي كشأن علماء الكلام الذين يميلون إلى الاعتماد على الرأي و المناقشات العقلية المجردة قدر الإمكان، مع تفاوت بينهما في أسلوب عرض الأدلة والاستدلال بها، فالإمام الشيرازي يميل إلى الاختصار والإيجاز في طريقة الاستدلال على عكس الإمام الجويني الذي كان يفضل الاستفاضة والاسهاب في طريقة طرحه ومناقشاته، واضعاً بصمته التي تحيط بكل جزئيات الكتاب بأسلوب بديع نادر، مع عدم إهمال للأدلة النقلية إلا أنّه لم يكن مكثرّاً منها، بخلاف الشيرازي الذي ظهر استشاده بها بشكل أوسع في كثير من المسائل.

4.2. منهجها في مناقشة الأقوال والردّ على المخالفين

1.4.2. منهج الإمام الشيرازي في مناقشة الأقوال والردّ على المخالفين

اتخذ الإمام الشيرازي في عرضه للأقوال والردّ على المخالفين منهجاً واضحاً، فسار على نسق معين في ترتيبه، ولم يحد عنه، ويمكن أن نحدد منهجه في مناقشة الآراء في الأساليب الآتية:

أولاً: يبدأ المسألة بذكر رأيه فيها، ومن ثم يذكر رأي أصحاب مذهبه، ثم آراء غيرهم من الأصوليين، وهذا ما سار عليه في باب القياس، فمثلاً في تعريفه للقياس بدأ بالتعريف الذي ارتضاه، وبعد ذلك انتقل إلى رأي أصحاب المذهب، ومن ثم ذكر رأي غيرهم (150).

وأيضاً في فصل: هل العلة موجبة للحكم أم هي إمارة على الحكم ؟

ذكر رأيه أولاً وبين أن العلة الشرعية إمارة على الحكم، وتدل عليه، ثم أوضح رأي أصحابه فقط، وما ذهبوا إليه (151).

ثانياً: يكتفي بالقول الذي يختاره دون أن يتطرق إلى ذكر قول آخر في المسألة، فمثلاً: في باب القياس اكتفى بالتقسيم الذي اختاره ووضح أقسامه دون أن يتطرق إلى التقسيم الذي اعتمده الأصوليين، فجعل أقسام القياس على ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه (152).

ومثل اقتصاره على رأيه في مسألة أنواع العلة، فبين بعضاً من أنواع العلة، وأنها قد تكون معنى مؤثر في الحكم، وقد تكون دليلاً على الحكم، واشتهد لكل نوع بالأمثلة، دون أن يتطرق إلى آراء غيره (153).

(150) الشيرازي، اللمع، 243 .

(151) الشيرازي، اللمع، 262 .

(152) الشيرازي، اللمع، 248 .

(153) الشيرازي، اللمع، 266 .

ثالثاً: يدعم القول الذي يختاره بالدليل بخلاف آراء الغير التي يشير إليها فقط، فيذكرها دون أن يدلل عليها، وهذا الأسلوب هو السائد عنده، فمثلاً في مسأله قياس الشبه ذكر الآراء المختلفة فيه دون أن يدلل لها، وذكر الدليل على الرأي الذي اختاره؛ لأنه ليس دليل على العلة، وليس بعلّة للحكم عند الله، ولذا لا يصح الاحتجاج بقياس الشبه عنده⁽¹⁵⁴⁾.

رابعاً: يلجأ في بعض الحالات إلى طرح المسألة، ومن ثم يناقشها بالأمثلة التي تصلح للاحتجاج له، وبعد ذلك يذكر آراء المخالفين له من الأصوليين دون أن يورد أدلتهم في ذلك، ويكتفي فقط بمناقشة الدليل عليهم، فمثلاً في فصل ما يعرف الأصل به فبعد توضيحه لرأي أصحاب أبي حنيفة في عدم جواز القياس على أصل مخالف للقياس إلا بثبوت تعليقه بالنص أو الإجماع، أورد رأيه في المسألة بصحة القياس على أصل عرفت علة بالنص، وردّ بالدليل على ضعف قول أصحاب أبي حنيفة دون أن يذكر دليل احتجاجهم، فقال: «ويُستدل على أصحاب أبي حنيفة: بأنّ ما جاء به النص مخالفاً للقياس يكون أصل ثابت، مثلاً أنّ ما جاء به النص موافقاً للقياس يعد أصل ثابت، ولذلك إذا صح القياس على ما وافق القياس، جاز أيضاً القياس على ما خالفه»⁽¹⁵⁵⁾.

خامساً: مناقشته للمسائل والأدلة المختلفة كانت في إطار مختصر، ونهج متسلسل أقرب إلى الفهم منه عن التعقيد دون الدخول في المناقشات والردود، فهو بعيد كل البعد عن الاستطراد والاستفاضة مع ميله إلى عدم التوسع في الأجوبة، وبأسلوب بديع بعيد عن الحشو والتعقيد.

2.4.2. منهج الإمام الجويني في مناقشة الأقوال والرد على المخالفين

لإمام الحرمين أسلوب خاص ومميز تفرّد به عن غيره في مناقشة الأقوال والرد على المخالفين والذي يبحر النظر في كتابه البرهان يدرك تماماً أنه أمام قامة فذة، لا نظير لها، ولا يستطيع الناظر فيه الإحاطة بكل جوانبه وخصوصاً فيما يتعلق بمناقشة الآراء والردود على المخالفين؛ وذلك لأن الإمام الجويني أطلق فيه العنان لمخيلته ولم يقتصر فقط على مناقشة

(154) الجويني، البرهان، 743 .

(155) الشيرازي، اللمع، 259.

المخالفين له، بل تميز أسلوبه بالاستفاضة في مناقشاته المختلفة التي أحاطت بشتى المسائل فكان كافياً وافياً.

ولقد اتبع إمام الحرمين عدة طرائق في كيفية مناقشته للآراء والرّدود على المخالفين، فتنوعت الطرق والأساليب التي سلكها في الرّدود والمناقشات على الطرائق الآتية :

أولاً: الاستطراد والاستفاضة في المناقشة والرّدود:

ومن منهجه في ذلك أنه يذكر آراء وأدلة المخالفين له في المسألة ثم يناقشها بنفس طويل، ويستفيض في الرّد عليها، ثم يذكر رأيه، وهذا غالب مافعله، إذ مثلت هذه المناقشات ركيزة رئيسة من ركائز الكتاب، وعمود من أعمدته، ولا أبالغ إن قلت: إنها احتلت المرتبة الأولى من بين مفصل الكتاب المتنوعة، ففي مسألة حكم اشتراط العكس في العلة ذكر مذاهب المخالفين له في المسألة، وذكر أدلتهم، وشرع بذكر الرّد ود على أدلة المخالف، فناقشها واستطرّد فيها حتى أنها بلغت خمس عشرة صفحة، ثم أعطى رأيه في ختام المسألة بقوله: " ونحن نقول الآن....." (156).

ومن منهجه أن يقوم بعكس الأسلوب السابق، فيبدأ بذكر قوله في المسألة، ثم بعد ذلك يناقش أقوال المخالفين له، ويطول معهم في المناقشة والأجوبة، ومثال ذلك في مسألة قياس الطرد (157)، بدأ بذكر معناه، فجعله من أقسام القياس، وفرّق بينه وبين قياس الشبه، ومثّل له بإلحاق الوضوء بإزالة النجاسة لنفي النية في الوضوء، وذكر أقوال العلماء في حكمه، وذكر مستمسك كل فريق، فناقش وجوه الرّد على أصحاب الطرد، وجمع صورها، فأسهب في الرّدود والأجوبة بعمق.

ثانياً: الأكتار من الأسئلة المقدرة والمفترضة في المناقشة والرّدود:

لم يكتفِ الإمام الجويني برّد الاعتراضات والإجابة عليها، بل كان يفترض ويقدر أسئلة واعتراضات، ثم يجيب عليها، ولعل افتراضه للمسائل كان بقصد التسهيل والتّوضيح كما صرح

(156) الجويني، التبرهان، 842- 855

(157) الجويني، التبرهان، 880.

الجويني نفسه بذلك بقوله: « ونحن نبين القصد بتخييلات وأسئلة وأجوبة عنها »⁽¹⁵⁸⁾، وهذا ما يُسمى بأسلوب القوقلة المتمثل بعبارات (فإن قيل :.... ، قلنا:....) أو ما شابه ذلك، وقد استعمل إمام الحرمين هذا الأسلوب كثيراً، وبشكل لافت للنظر، بل كان من بديهيات منهجه في الردود والمناقشات، ومن الشواهد الدالة على هذا الأسلوب قوله في مسألة تجويز التّعبد بالقياس بعد رده على منكري التّعبد بالقياس، فإن قيل: خبر الواحد لا يقتضي العلم، وإثبات القياس يقتضي أمر مقطوع به. قلنا: إن العمل بخير الواحد ثابت عندنا بالتواتر⁽¹⁵⁹⁾. وقوله أيضاً في مسألة الطرد والعكس، ونقله خلاف الأصوليين فيه، وردّوده على من نفى شرط العكس في الطرد: فإن قيل: إذا جعلتم الطرد والعكس مسلكاً في إثبات العلة، فهل يصح اشتراط العكس ؟. قلنا: إن حكم كل علة أن يكون معكوساً، وأن يكون لإثباته على نفيه مزية، ولو لم يكن كذلك لما كان للعلة معنى⁽¹⁶⁰⁾.

ثالثاً: ومن منهجه في مناقشة الآراء أنه يتخذ رأياً وسطاً بين رأيين أو عدة آراء :

ومن أمثله ذلك ما يتصل بقياس الشّبه وحكمه، فنقل اختلاف الأصوليين فيه⁽¹⁶¹⁾ :

فذهب فريق منهم إلى أنّ ردّ قياس الشّبه مطلقاً، وهو اختيار الباقلاني(ت: 403هـ) والشّيرازي. وذهب معظم الأصوليين إلى قبول قياس الشّبه مطلقاً.

إلا أنّ الإمام الجويني أخذ رأياً بين الرأيين السابقين، ففرّق بين أنواع قياس الشّبه، فقبل بعض أنواعه اكتفاء بالتّعبد بالقياس، وردّ بعضها إلا أن يقوم دليل خاص في الأصل المعين على وجوب التّعبد به.

(158) الجويني، *البرهان*، 765.

(159) الجويني، *البرهان*، 773.

(160) الجويني، *البرهان*، 854.

(161) الحويني، *البرهان*، 861.

رابعاً: ومن منهجه في مناقشة الأقوال التصريح ببطلان آراء الغير ونقضها:

وقد استخدم لذلك عدة أساليب أشار إليها في ختام المناقشات والرّد ود، كقوله: " والرأي المقطوع به عندنا، فالمختار عندنا ...، والصواب عندنا.... " إلخ (162). ومثال ذلك المسألة المتعلقة بماهية القياس، فعرض فيها حدّ القياس عند الباقلاني (ت: 403هـ)، ونقل تعاريف غيره من الأصوليين، وأتى بالتعريف الذي اعتمده ابن فورك (ت: 406هـ)، ونقل عبارات أخرى في حقيقة القياس، ولكنه اعترض عليها، ونقضها، ثمّ يذكر رأيه في ختام المسألة مصرحاً ببطلانها، فيقول: والمختار عندي من الحدود ما ذكره الباقلاني (163)، وهذا هو مسلكه في أغلب النقاشات والرّد ود.

خامساً: ومن منهجه في المناقشات والرّدود على الخصوم أنه يقتصر برّد المسألة ولا يخوض فيها إذا علم أنه لا فائدة مرجوة من مناقشتها.

ومثال ذلك: اختلفت الأصوليين في أنّ علّة الشارع هل يردّ عليها ما يخالف طردها ؟

فذهب معظم الأصوليين إلى أنّ ما يخالف طردها غير محذور في علّة الشارع .

وذهب أبو إسحاق إلى أنّ علّة الشارع يجب أن تطردّ كوجوب طردها في العلّة المستنبطة. وأما الجويني فذكر أنّ هذه المسألة لا فائدة منها ولا جدوى من مناقشتها من طريق المعنى، والوجه المقطوع فيه لا يخرج عن أمرين: الأول انتصاب المعنى المذكور علّة، والآخر: جريانه على طرده من غير اعتراض معترض، ولا يصح التصادم مع نص الشارع (164).

(162) الجويني، البرهان، 749، 764، 1067.

(163) الجويني، البرهان، 745-748.

(164) الجويني، البرهان، 998، 1000.

3.4.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في مناقشة الأقوال والردّ على المخالفين

من خلال المقارنة بين المنهجين نجد أنّ الأسلوب الذي اتخذه الإمام الشّيرازي في مناقشته للأقوال والردّ على المخالفين قد تميز بترتيب واضح ونسق متسلسل، فعند عرض المسألة يبدأها بقوله ثمّ أقوال الأصحاب من المذهب ثمّ ينتقل إلى أقوال غيرهم من الأصوليين ثم يختار الرّأي الرّاجح من وجهة نظره مدعماً بالأدلة، أمّا الإمام الجويني فسلك مسلكاً مخالفاً عنه، فالغالب على أسلوب الإمام الجويني أنّه يبدأ الفصل أو المسألة بذكر أقوال المخالفين له من الأصوليين حتى إنّ كانوا من غير أصحاب المذهب، ثمّ يناقش أقوالهم مع ذكر أدلتهم، ثم يعطي رأيه بعد نقض ردود المخالفين.

وتتميز أيضاً بأسلوبه في طريقة مناقشته للمسائل وهو إيراد الأسئلة الافتراضية والتّخييلات التي كان يستفيض في الإجابة عنها، ولعل غايته من هذا الأسلوب هو التّسهيل والتّبيين كما أشار، بل هي في الحقيقة مفتاح بيده لمناقشة الخصم، ودفع استدلالاته وردوده .

وأما بالنسبة لأسلوبهما في الردّ على المخالفين، فالإمام الشّيرازي كان يكتفي بذكر رأي المخالفين له، وبشكل مختصر غير مُخل، بل كان يذكر أقوالهم فقط دون أن يتطرق إلى الأدلة التي يسوقونها، مع البعد عن الاستطراد والتّوسع في الردود والمناقشات، بعكس إمام الحرمين الذي كان يذكر يستعرض آراء المخالفين له مع ذكر أدلتهم في المسألة ثمّ يستفيض في الردّ عليهم، فأكثر من الاستطرادات والاعتراضات من أجل إقناع القارئ بما يقول.

وفي ختام هذا المبحث يمكن وصف إمام الحرمين بأنه كان صبوراً، وذات نفس عميق، وقدرة عالية على فهم ما يريد المخالف، ولولا تلك الصفات، مع الرّصانة العلميّة والملكة الفكرية الواسعة، لما استطاع أن يواصل النقاش والردود بالأسلوب الذي أبداه في كتاب القياس.

ولذا كانت أغلب ردوده ومناقشاته طويلة البحث، ومتعددة الأساليب حتى لا يدع مأخذاً على نفسه أو مدخلاً للخصم، وهذا من عناية الله به، ومزيد كرمه له.

5.2. منهجها في المدح والذم

1.5.2. منهج الإمام الشيرازي في المدح والذم

قلّما يوجد كتاب من كتب الأئمة القدامى يخلو من نعت مذهب معين أو رأي أو علم من الأعلام بمدح أو ذم، إلا أنه لكل إمام من الأئمة أسلوبه الخاص، و طريقته التي تميز بها عن غيره سواء أكان ذلك فيما يخص المدح أو الذم، وإن كان أكثر الأصوليين في مؤلفاتهم يميلون إلى الذم أكثر من المدح، لكن الإمام الشيرازي كان مختلفاً تماماً في منهجه فيما يتعلق بالمدح والذم، فالذي سار عليه في أسلوبه أنّه كان عفيف اللسان وبعيداً كل البعد عن استخدام العبارات الشديدة في الذم، بل نجده لين الجانب حتى مع أشد المخالفين له، وربما كان الغالب على أسلوبه استعمال عبارة هذا خطأ⁽¹⁶⁵⁾، بل كانت هذه العبارة هي أكثر العبارات استعمالاً في نقده لآراء من يختلف معهم .

ومع شدة اللين التي انتهجها الإمام الشيرازي مع الخصوم أو المخالفين، إلا أنّنا نجده لم يمتدح أحداً بشكل ظاهر، ويصح أن نقول بأنّه ومع سماحته وأسلوبه اللين مع مخالفه، إلا أنه لم يمتدح حتى الموافقين له بشكل صريح أو مباشر أو حتى بالإشارة سواء أكانوا من أصحاب المذهب أو من غيرهم، بل كان يكتفي بنسبة القول إلى صاحبه فقط دون أن يعقب عليه بالمدح، كما في العبارات التي استعملها كقوله: « وقال بعض الناس أو وقال بعض أصحابنا⁽¹⁶⁶⁾ » الخ.

وربما يكون هذا الأسلوب في المدح والذم نابعاً من خاصية اتسم بها وهي عدم تعصبه لمذهبه فيما يقرر من أصول أو يطلق من أحكام، ولذلك عدل عن بعض آراءه التي كان قد ذهب إليها في كتابه التبصرة بعد أن اتضح لديه الحق، وبانت له الأدلة التي لم تكن قد ظهرت له من قبل⁽¹⁶⁷⁾.

(165) الشيرازي، اللمع، 263، وما بعدها.

(166) الشيرازي، اللمع، 243، 268.

(167) هيتو، الشيرازي - حياته وأراؤه الأصولية، 61.

فالذي يجعل رأي مذهبه هو غاية بحثه ونتيجته منافحته ليس غريباً عليه أن يقوم بلوي أعناق النصوص لكي يصل إلى مبتغاه، ولكن الشيرازي أثبت لنا بالدليل والاستقراء أنه كان بعيداً كل البعد عن ذلك التعصب المقيت.

2.5.2. منهج الإمام الجويني في المدح والذم

لطالما كان إمام الحرمين واضحاً في أسلوبه، صريحاً في نقده، ذلك الأسلوب الذي جعله بعيداً عن المبالغة في نقد الخصوم، لكنه في نفس الوقت شديد الإنكار على المغالين وأهل الظاهر، حتى أنه يغلظ في القول أحياناً على شيخه أو على أصحابه من علماء الشافعية، وهذا هو المنهج الملاحظ عليه عند البحث والتركيز في باب القياس .

فتحامل في القول على شيخه الباقلاني عندما اعترض عليه في عدم اعتباره التقديم والتأخير في الأقيسة المظنونة، فاعتبر ذلك هفوة عظيمة، وانحراف عن الجادة من شيخه (168).

وأما أسلوبه في الذم مع غير أصحابه، فكان يتسم بالغلظة والشدة، ويتضح ذلك من ردوده العنيفة على منكري القياس كالنظام، وبعض المعتزلة، فقد وصفهم بعبارات شديدة، وألفاظ قاسية، بقوله: « إنه كفرٌ وزندقة وأنهم من أهل الضلال الذين وقعوا في أعلام الأمة » (169). وذم أيضاً الحشوية وأهل الظاهر الذين ذهبوا إلى محريم القياس في الشرع والعقل، ووصفهم بأنهم ليسوا من أهل الإجماع، ولا من علماء الشريعة (170).

وبالرغم من شدة مقارنته للخصوم، ووصفه اللاذع بصريح العبارة وبشكل واضح لا ريب فيه، بحيث لا يدع مجالاً للشك والتأويل في ذمه للخصوم، إلا أننا نلاحظ أنه لم يتبع الأسلوب ذاته في المدح، ولم يكن صريحاً في عبارات المدح، بل كان يشير إلى مدحه بالإشارة والتلميح، فنجد مثلاً عند مناقشته مسالك الباحثين في طريقة الإثبات لعلّ الأصل فنجد أن يخاطب أبا إسحاق الإسفراييني مخاطبة إجلال وتقدير ويناقشه مناقشة متعلم من عالم، بل إنه جعل المحققين

(168) الجويني، البرهان، 889.

(169) الجويني، البرهان، 763.

(170) الجويني، البرهان، 763.

في كفة وأبي إسحاق في الكفة الأخرى، ولذا فقد اعتمد عبارته في إثبات العلة بتقدير المناسبة والإخالة، فارتضى كلامه، وأشار إلى أنه اعتماد المحققين⁽¹⁷¹⁾.

ويظهر مدحه جلياً لأبي إسحاق عند تلقيبه بالأستاذ في جميع أجزاء الكتاب، وهذا وإن دلّ على شيء إنما يدل على التواضع و تقدير العلماء الكبار.

3.5.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في أسلوب المدح والذم

عند المقارنة بين أسلوب الإمامين في طريقة المدح والذم نخلص إلى أنّ الإمام الشيرازي كان لين الجانب عفيف اللسان، ولا يستخدم عبارات القسوة في الردّ على المخالف، بل يجري مع خصمه بهدوء، ولا يدخل في نعتهم ذماً، وإنّما يعطي رأيه في المسألة دون قدح، بعكس الإمام الجويني الذي كان شديد العبارة، قاسي النقد في مقارعتة للخصوم وخاصة مع المنكرين للقياس والمخالقين لإجماع الأمة.

وأما فيما يتعلق بالمدح، فالشيرازي لم يتبع أسلوباً مختلفاً عما سلكه في الذم، بل كان يحافظ على توازنه وهدوئه أيضاً، فكان أسلوباً واحداً في المدح والذم، وأما الجويني فقد كانت عبارة المدح عنده أوضح قليلاً، وبالأخص مع أستاذه أبي إسحاق، فهو غالباً ما يعتمد رأيه ويرتضيه على غيره.

(171) الجويني، *البرهان*، 802.

6.2. منهجها في تحرير محل النزاع

1.6.2. منهج الإمام الشيرازي في تحرير محل النزاع

ويقصد بتحرير محل النزاع : تعيين وجه الخلاف بالتحديد، وبيان قصد الطرفين إذا كان قصدهما متحداً أو بخلاف بعضهما⁽¹⁷²⁾؛ لأن الغاية من تحرير محل النزاع هو توضيح حقيقة الخلاف. ولكي يصل الباحث إلى تحديد نقطة الخلاف بين العلماء لابد من أن يوضح مذاهبهم ويبين مقصد المتخالفين في ذلك.

ولتحرير محل النزاع في المسألة لابد له من تعيين موضع الخلاف لتحديد الجوانب التي اتفقوا عليها واستبعادها من ساحة النقاش، والجوانب التي اختلفوا فيها، ومن ثمّ تحديد الأسلوب المتبع عندهم سواء أكان يرمي المؤلف فيه إلى حصر النزاع وتحديده في جوانب معينة أم أنه يهدف إلى توسع الخلاف بإدخال صور أخرى فيه، كي يوضح مقصود المتخالفين من خلاله، والوصول بعد ذلك إلى تحديد بذرة الخلاف الأساسية بينهم، أو ربما نفي الخلاف من أساسه⁽¹⁷³⁾. ولقد جرى منهج الإمام الشيرازي في تحرير محل النزاع في المسائل الأصولية دون أن يتطرق إلى ذكر عبارة تحرير محل النزاع في جميع مسائل باب القياس، إلا أنه لم يترك المسائل على إطلاقها، بل حدد المحل الذي وقع الخلاف فيه.

والمنهج العام عند الإمام الشيرازي والذي سار عليه من أجل تحرير محل النزاع في مسائل الباب هو حصر النزاع في صورة محددة، دون التوسع فيها، واستبعاد الصور التي لا خلاف فيها.

(172) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، ط 1. (مكة المكرمة: المكتبة المكية لإبراهيم 1996/1416)، 18.

(173) إسماعيل غازي مرحبا، " تحرير محل النزاع في المسائل الفقهية "، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت، م. 27، ع. 90 (2012): 424.

واستعمل عدة أساليب لتحرير محل الخلاف، منها :

أولاً: تحريره محل النزاع في بداية المسألة :

وجدتُ أنَّ الشَّيخَ أبا إسحاق قد اتبع طريقةً في إيراد محل النزاع في صدر المسألة، بحيث يبدأ بتحرير موضع الخلاف فيها، فيذكر بعض مذاهب المسألة فقط، وليس جميعها، ومن ثمَّ يذكر بعد ذلك المذاهب الواردة في المسألة، وهذا هو السَّائد على طريقته في تحرير محل الخلاف.

فمثلاً في فصل كون العلة غير مؤثرة، حرر محل النزاع في أول المسألة بقوله: « يجب ألا تكون العلة مؤثرة في الحكم، فيدل ذلك على فسادها»⁽¹⁷⁴⁾، ثم عرج إلى شرح المسألة مبيناً ما فيها من أقوال دون إدخال صور أخرى، وراداً لحججها بإيجاز.

ثانياً: تحريره محل النزاع في نهاية المسألة الخلافية :

سلك الإمام الشَّيرازيَّ أسلوباً آخرًا في بيانه لمحل النزاع، وهو أن يبدأ بعرض الآراء في المسألة، ومن ثمَّ يُنهي المسألة بتحديد محل النزاع، والإدلاء برأيه.

فمثلاً في مسألة قياس الشَّبه⁽¹⁷⁵⁾، فبعد أن بيَّن معناه، ومثَّل له، انتهى بتحرير محل النزاع في حكمه، فقال: اختلف فيه الشَّافعيَّة على قولين :

الأول: أنه حجة، وهو اختيار الشَّافعي.

والثاني: ليس بحُجَّة، وبِه قال الشَّيرازي.

ثالثاً: تحرير محل النزاع في المسألة مباشرة دون عرضها:

اتخذ الإمام الشَّيرازيَّ أسلوباً ثالثاً في تحرير محل النزاع، وملخصه: أن يحدد موضع الخلاف مباشرة، ويعطي رأيه في المسألة مباشرة، وهذه أضيق صور الخلاف عنده.

(174) الشَّيرازي، اللِّمع، 258.

(175) الشَّيرازي، اللِّمع، 251.

فمثلاً : في مسألة وجوه ترجيح العلل، حرر محل النزاع مباشرة، بقوله: ترجح العلة التي تقتضي الحظر على العلة التي تقتضي الإباحة؛ لأنها أحوط .
ومن أصحابه الشافعية : من يقول هم سواء⁽¹⁷⁶⁾ .

2.6.2. منهج الإمام الجويني في تحرير محل النزاع

من خلال تتبع منهج الإمام الجويني في تحريره لمحل النزاع في المسائل الأصولية، نجد أن المنهج الذي اتبعه في تعيين نقطة الخلاف بين العلماء لم ينل أهمية كبيرة بالقدر الذي اهتم به بنقل الأدلة والمناقشات والردود المختلفة، وأيضاً التوسع والتشعب في الأقوال التي نقلها؛ وذلك بإدخال صور أخرى فيه، ومع أنه اهتم بنقل الأقوال المختلفة، وإيراد الأدلة المتنوعة؛ إلا أن ذلك المنهج كان بعيداً عن الاختصار عند استعماله لتلك الأدلة؛ ذلك لأنه ابتكر صور جديدة لمناقشة تلك المسائل؛ ألا وهي الأسئلة المقدرة التي كان الإمام الجويني يطرحها على نفسه ويجب عنها في الوقت ذاته وذلك للإحاطة بالمسألة من جميع جوانبها بشكل لا يدع مجالاً لمزيد من التساؤلات أو فجوة يستفاد منها الخصم، ونقض أجوبته وردوده.

وبالرغم أن إمام الحرمين استعمل عبارة محل النزاع عدة مرات في المسائل الخلافية، إلا أنني وجدت أنه اتبع أسلوبين في تحرير هذا المحل، وهما:

الأسلوب الأول: تحرير محل النزاع بتوسيعه، وإدخال صور جديدة عليه، وهو الغالب الأعم عند.

فمثلاً في مسألة قبول القياس وردّه⁽¹⁷⁷⁾، بدأ أولاً بذكر المسألة على الجملة، وبعدها ذكر أصحاب المذاهب الذين قسموا القياس إلى قياس عقلي وقياس شرعي، ثم بعد ذلك أورد قول من ذهب إلى إنكار القياس، ومن ثم ذكر قول القائلون بالقياس العقلي والسمعي، وبعد ذلك تطرق إلى توسيع المسألة أكثر، فذكر أقوال من قال بالقياس العقلي وأنكر القياس الشرعي أو بالعكس

(176) الشيرازي، الممع، 286 .
(177) الجويني، البرهان، 749، 750، 751 .

أو من جحد القياس بالكلية سواء القياس العقلي أو الشرعي، و لم يكتف بذلك بل أدخل صور جديدة، وهي: تحديد صورة القياس العقلي الذي جحدوه، وأن المقصود به هو النظر العقلي المُفضي إلى العلم، واستبعد صورته الأخرى باعتبار شيء بشيء.

بل وتوسع أبعد من ذلك، فذكر اختلاف من ردّ القياس منهم، واستعرض أقوالهم، وناقشهم مناقشة مستفيضة، وردّ حججهم وأبطلها.

الأسلوب الثاني: تحرير محل النزاع بتضييقه، وحصر النزاع فيه، وهو القليل النادر

فمثلاً في مسألة قياس المعنى، بين الخلاف فيه، فقال: وهذا القسم من القياس - ويقصد قياس المعنى - جرى فيه النزاع عند أهل القياس، وتعارضت أقوالهم⁽¹⁷⁸⁾، وبعد أن بين معناه، حرر محل النزاع فيه بأن شرط له شرطاً ضيق دائرة الخلاف فيه، بل أنهى الخلاف كلياً، وهو أن يكون المعنى مخيلاً مناسباً للحكم.

3.6.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في تحرير محل النزاع

عند المقارنة بين منهجي الإمامين في تحرير محل النزاع نجد أنهما اختلفا أكثر مما اتفقا فيه، فاتفقا في عدم ذكر عبارة تحرير محل النزاع أو تعيين نقطة الخلاف بشكل صريح، وإنما سلكا مسلك الإشارة إلى الخلاف فيها.

أما النقاط التي اختلفوا فيها فنجد أن الإمام الشيرازي خلال مناقشته للخلاف في المسألة يميل إلى تحجيم الخلاف، وحصره في صور محدودة، وعدم الميل إلى التوسع والتشعب سواء فيما يخص ذكر مذاهب الخلاف أو محاولة الإحاطة بالأدلة وتحديد الجوانب المتفق عليها أو المختلف فيها، وذلك يلائم المنهج الذي سار عليه الإمام الشيرازي في الاختصار، على عكس الإمام الجويني الذي كان يميل إلى التوسع والاستفاضة سواء فيما يخص نقل الأقوال المختلفة في المسألة أو مناقشة الأدلة المختلفة، بل كان يتوسع في محل النزاع، فيدخل صور جديدة فيه، ولا يكتفي بنقل الأقوال المختلفة، وهذا المنهج هو السائد عنده في هذا الجانب.

(178) الجويني، *البرهان*، 879.

7.2. منهجها في بيان الرّأي الرّاجح

1.7.2. منهج الإمام الشّيرازيّ في بيان الرّأي الرّاجح

التّرجيح هو أن يستطيع المجتهد أن يقدم أحد الدّليلين على الآخر، ولا يستطيع الوصول إلى هذه المرتبة، إلا من امتلك قدرة على الاجتهاد؛ كي يستطيع ترجيح أحد الدّليلين عند الاختلاف؛ وذلك بعد ذكر الأدلة ومناقشتها لبيان الرّأي الرّاجح من المرجوح فيها.

ومن خلال النّظر في أسلوب الإمام الشّيرازي لمعرفة رأيه الرّاجح، وجدت أنه منهجه في التّرجيح يتمثل في الأساليب الآتية:

أولاً: معرفة رأيه الرّاجح بسهولة:

فنجده مثلاً في مسائل الأصول يذكر القول الرّاجح مع ذكر الدّليل أو التّعليل، وهو الغالب عنده، مع ملاحظة ميله إلى الإيجاز في أسلوبه ومناقشاته، فلا يميل إلى الإطالة والإفاضة في ذلك مع أن التّرجيح لا بد أن يكون مقروناً بالمناقشة المطولة والأقوال المستفيضة، ولا يستطيع القيام به أي أحد إلا إذا كان ضليعاً في مجاله، وماهراً في فنه، ولكن بالرغم من أسلوبه الموجز ذاك، إلا أن الباحث يستطيع الوصول إلى رأيه الرّاجح دون عناء؛ وكل ذلك يعود إلى أسلوبه في الكتاب الذي يتسم بسهولة العبارة وخلوه من التعقيد، فهو لا يهتم بالتطويل والإسهاب في مناقشة الأدلة والأقوال المختلفة بقدر اهتمامه بالتّرجيح وتحريّر المسائل وتقرير قواعدها.

فمثلاً في مسألة التّرجيح بين العلل، رجح كون صفة العلة حكمية على العلة الأخرى التي صفتها ذاتية، فقال : فالحُكمية أولى؛ وعلل ذلك بكون الحكم على الحكم أخص من الصّفة الذاتية، فهو دال عليه من باب أولى⁽¹⁷⁹⁾.

(179) الشّيرازيّ، شرح اللّمع، 955 ؛ الشّيرازيّ، اللّمع، 285.

ثانياً: توافق رأيه الرَّاجح مع مذهب مدرسته الشَّافعية:

فقد جاءت غالب التَّرجيحات عند الإمام الشَّيرازي موافقة للرأي الرَّاجح في مذهب الشَّافعية وبخاصة مع إمام مذهبه الشَّافعي سوى بعض الاستثناءات النادرة كما في مسألة الاحتجاج بقياس الشَّبه التي خالف فيها رأي إمامه كما بيَّنا .

فمثلاً : في مسألة إثبات الأسماء بالقياس، كتسمية النِّبذ خمرًا قياساً، جاء رأيه الرَّاجح بجواز القياس في ذلك، وهذا الرأي أتى متوافقاً مع رأي الأكثرية من الشَّافعية، وخلاف الرَّاجح أنه لا يصح، وإليه ذهب ابن السَّيكي (ت : 771هـ).

ثالثاً: تعدد عبارات التَّرجيح عنده:

استعمل الإمام الشَّيرازي للدلالة على رأيه الرَّاجح عبارات شائعة ومألوفة، ولم يكتفي بعباراة واحدة أو اثنتين، بل إنها كانت متنوعة وعديدة.

ومن أكثر العبارات التي استخدمها لهذا الغرض، هي: (الصَّحيح، الأصح، الأشبه، الأولى، المختار، الأحسن..... الخ).

فمثلاً في فصل إثبات الأسماء والصفات بالقياس، ذكر في المسألة قولين، فرجح أحد القولين على الآخر باستخدام كلمة أصح⁽¹⁸⁰⁾ .

وأيضاً في بيان حد القياس ذكر عدة تعريفات للقياس، ثم رجح إحداها على الآخر مع التَّعليل بقوله: والصَّحيح هو الأول، أي اختار بأن القياس حمل الفرع على الأصل في بعض الأحكام بمعنى يجمع بينها⁽¹⁸¹⁾ .

(180) الشَّيرازي، المُلَمَّع، 247 .

(181) الشَّيرازي، المُلَمَّع، 247 .

وكذلك في مثال آخر استخدم الترجيح بلفظ الأشبه عندي، بعد أن ذكر اختلاف الأقوال في قياس الشبه ورجح القول بأن قياس الشبه لا يصح بقوله: والأشبه عندي أنه لا يصح⁽¹⁸²⁾.

2.7.2. منهج الإمام الجويني في بيان الرأي الرّاجح

سلك الإمام الجويني مسلكاً آخرًا مغايرًا لتبيان رأيه الرّاجح، فالباحث عند دراسته لمنهج الإمام الجويني وطريقته في اختيار الرأي الرّاجح، يجد أنه يميل إلى الإسهاب والإطناب في مناقشته للمسائل مع ملاحظة قوة الألفاظ، وجزالتها، وعمق دلالتها، ولذا يحتاج الباحث إلى الدقة والتركيز للوصول إلى طريقة ترجيه في الأقوال؛ لأن أسلوبه كان بعيداً عن التقليد السائد.

والعبارات التي استخدمها إمام الحرمين في الترجيح لم تكن غزيرة أو مكررة، بل اعتمد في أكثرها على العبارات الآتية : نحن نقول:.....⁽¹⁸³⁾. أو عبارة أنا أقول:.....⁽¹⁸⁴⁾ .

والألفاظ المستخدمة في بيان الرأي الرّاجح عنده ما عدا هذه الكلمات تعتبر قليلة بل ونادرة إذا ما قورنت بذلك الكم الهائل من المسائل المختلفة مع تلك الاستفاضة والتعمق في مناقشتها وطرحه، ومن تلك العبارات التي استعملها رغم قلتها: أقرب العبارات، الأقرب، هذا ما اعتمده المحققون، هذا غاية ما أردناه ، الجواب المرضي، القول الوجيز.....⁽¹⁸⁵⁾ .

والملاحظ أيضاً عند الإمام الجويني هو أن العبارات المستخدمة في الترجيح جمعت أكثر من لفظ أو وصف، فلم يستخدم عبارات من كلمة واحدة، بل كان يستخدم أكثر من كلمة في وصف واحد، وربما يكون ذلك متناسباً مع حبه للتوسع والإطالة.

وأيضاً نلاحظ أنه يذكر القول الرّاجح في غالب المسائل بعد طرح الأقوال ومناقشتها.

(182) الشّيرازي، المّمع، 253.

(183) الجويني، البرهان، 805 .

(184) الجويني، البرهان، 751 .

(185) الجويني، البرهان، 745، 802، 811، 812، 814.

3.7.2. مقارنة بين منهجي الإمامين في بيان الرّأي الرّاجح

عند المقارنة بين منهجي الإمامين في بيان الرّأي الرّاجح نجد أن الإمام الشّيرازي يميل إلى الاختصار، وعدم التّوسع في مناقشة المسائل، ولذا نستطيع بسهولة الوصول إلى الرّأي الرّاجح عنده على عكس الإمام الجويني الذي يميل إلى التّوسع و الإطالة في طرحه للمسائل لذلك لا بد من الدّقة والتّركيز من أجل الوصول إلى الرّأي الرّاجح عنده.

كذلك العبارات التي استخدمها الإمام الشّيرازي تتكون من لفظ واحد في أغلبها، أما العبارات التي استخدمها الإمام الجويني في التّرجيح جمعت أكثر من لفظ أي استعمل عبارات مركبة في أغلبها.

ويتضح أيضاً أن العبارات التي استخدمها الإمام الشّيرازي للإشارة إلى الرّأي الرّاجح عنده تعتبر ليست بالقليلة إذا ما قورنت بالعبارات التي استخدمها الإمام الجويني للإشارة إلى الأقوال التي رجحها بل تعتبر قليلة بالنسبة لغزارة الكتاب وعمق مادته.

8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء السابقين والمعاصرين لهما

اختلف منهج الإمامين الشيرازي والجويني في طريقة التعامل مع العلماء السابقين والمعاصرين لهما في باب القياس، ويتضح موقف كل منهما من خلال نقل الآراء عن أولئك العلماء، ومناقشة أقوالهم والرد عليها.

1.8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء السابقين

فموقف الشيرازي ممن سبقه من الأئمة الأعلام والظاهرية وعلماء المعتزلة، كان موقف الناقل لآرائهم في غالب استدلالاته، فهو عادة ما يؤيد آراء الشافعية عند الاحتجاج، ويأتي في غالب اعتراضاته على استدلالات الحنفية، ويورد عليها اعتراضات الشافعية، ولا يخرج في معظم استدلالاته عن رأي المذهب الشافعي، وإن خالف إمام المذهب؛ فإنه يتأول لما ذهب إليه، وهذا ما سار عليه في باب القياس، مثلاً: خالف أصحاب أبي حنيفة (ت: 150هـ) الذين ذهبوا إلى عدم جواز إثبات الحدود والكفارات والمقدّرات بالقياس كالنصاب في الزكاة، والتأقيت في الصلاة (186).

وخالف أيضاً أبو هاشم الجبائي المعتزلي⁽¹⁸⁷⁾ (ت: 321هـ) الذي ذهب إلى أنه لا يجوز إثبات الجمل بالقياس وإنما يجوز إثبات التفاصيل، كميّرات الأخ لا يجوز إثباته بالقياس ابتداءً ولكن يجوز إثباته مع الجد بالقياس⁽¹⁸⁸⁾.

(186) محمد يحيى ابن الشيخ أمان، *نزهة المشتاق شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي*، ط 1. (مكة المكرمة: المكتبة العلمية، 1951/1370، عدد الأجزاء: 1). 647.

(187) الجبائي: (275 - 321 هـ) : هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، متكلم مشهور، وعالم ابن عالم، كان هو وأبوه من رؤوس المعتزلة، ولهما مقالات في الاعتزال، وإليه تُنسب الطائفة الجبائية. جاء بآراء انفرد بها في المذهب، فتبعته فرقة سميت بالبهرمية "نسبة إلى كنيته "أبي هاشم"، من أهم مصنفاته في الفقه "الشامل" وفي أصول الفقه "العدة"، وتذكره العالم. [ينظر: الزركلي، الأعلام، 7/4؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 183/3]

(188) الشيرازي، شرح اللمع، 791.

وخالف الظاهرية⁽¹⁸⁹⁾ القائلين بتحريم القياس بالشرع، واستدل على فساد ما ذهبوا إليه: بحديث معاذ بن جبل (ض) (ت: 18هـ) لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قال له: "كيف تقضي إذا عَرَضَ لَكَ قَضَاء؟" قال: أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا ألو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ﷺ»⁽¹⁹⁰⁾.

ووافق أئمة مذهبه في معظم أقواله، وأكثر من ذكر الموافقة لهم، بقوله: وعليه أكثر الشافعية، وهو الأصح عندنا، مثل موافقته أكثر الشافعية في جواز إثبات الأسماء واللغات بالقياس كتسمية النبيذ قياساً على الخمر⁽¹⁹¹⁾.

(189) نسبة إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المعروف بالظاهري، وتبعه جمع كثير يعرفون بالظاهرية [يُنظر: كحالة، معجم المؤلفين، 4/139]

(190) أبو داود، السنن، "كتاب الأقضية"، 11؛ الترمذي، السنن، "الأحكام"، 3.

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، لكن ذهب إلى تصحيحه غير واحد من المحققين كالفخر البزدوي في "أصوله" والجويني في "البرهان"، وأبو بكر بن العربي في "عارضة الأحوذ"، والخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه"، والشوكاني في "فتح القدير"، والحافظ في "التلخيص". وأجابوا عن دعوى جهالة الحارث بن عمرو بأنه ليس بمجهول العين لأن شعبة بن الحجاج يقول عنه: إنه ابن أخي المغيرة بن شعبة، ولا بمجهول الوصف، ولأنه من كبار التابعين ولم ينقل أهل الشأن جرحاً مفسراً في حقه، والشيوخ الذين روى عنهم هم أصحاب معاذ، ولا أحد من أصحاب معاذ مجهولاً، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة، ولا يدخله ذلك في حيز الجهالة، وإنما يدخل في المجهولات إذا كان واحداً، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والصدق بالمحل الذي لا يخفى، وقد خرج البخاري (360) الذي شرط الصحة حديث عروة البارقي: سمعت الحي يحدثون عن عروة، ولم يكن ذلك الحديث في المجهولات. [يُنظر: أبو داود، السنن، "كتاب الأقضية"، 11].

(191) الشيرازي، الممع، 247.

وخالف إمام مذهبه في حكم قياس الشَّبه، بأنه لا يصح الاحتجاج به، ولكنه تأول قول الشَّافعيّ الذي ذهب إلى حجيته؛ بأنه محمولٌ على قياس العَلَّة، فهو يترجح بكثرة الأشباه، ولذا يصح ترجيح العَلَل بكثرة الأشباه⁽¹⁹²⁾.

وأما موقف الجوينيّ في تعامله مع العلماء السَّابِقين له، وهم كبار الأئمة كأبي حنيفة ومالك والشَّافعيّ نسجله بقوله حيث يقول: وإذا أردنا التكلّم عن الأئمة المرموقين الذين أطبق علمهم الأرض: مالك والشَّافعيّ وأبو حنيفة نقول: أما أبو حنيفة، فلا ينكر أحد رصانة قريحته وفطنته في فهم عُرف المعاملات ومراتب الخلق فيه فهو صاحب فنه في هذا الباب، ولكنه ليس خبير بالأصول ويرجع ذلك إلى أصل جهله أو نسيانه والذهول عنه أو عدم عقله مع التمسك به، ومن العجيب أنه لم يكن مهتماً بجمع الآثار والأخبار حتى بنى عليها مسائله، إلا أنه كان يوصل الفروع وفق ما يراه مناسباً.

وأما مالك فلا مثيل له في ضبط صحة الأخبار والوقائع والآثار والأقضية ووقائع الصَّحابة ولا يلحق بأثره أحد في فهم طرق الصَّحابة وسبلهم التي قد يتطرق منها الزَّلَل أو الخلل إلى النِّقْلة ... إلا أنه كان ينحل قليلاً في الكليات ويثبت أحياناً في السِّياسات ما لا يوافق القواعد الشَّرعية، فقد كان يأخذها من وقائع الصَّحابة بضرب من التَّأويل؛ لأن لها محمل على موافقة الأصول، فيتخذها أصلاً يبنى عليه⁽¹⁹³⁾.

وأما الإمام الشَّافعيّ فهو أعرفهم بأصول الشَّريعة وأشدّهم ضبطاً في تنزيلها وتنزيلها، وكان متصدياً لكل جواب يُسأل عنه⁽¹⁹⁴⁾.

ثم إنّ للإمام الجوينيّ موقف آخر في موضع آخر من كتابه البرهان تجاه الإئمة (ض)، ويصح سحبه على جميع أبواب الكتاب بما فيها باب القياس نذكره بقوله: وأما مالك فكان غالب

(192) الشَّيرازي، شرح اللمع، 814.

(193) الجويني، البرهان، 1152.

(194) الجويني، البرهان، 1153.

أجوبته خالية من النصوص، وفاض في مذهبه الأخذ بالمصالح المرسلة، وقد انسلت تلك القواعد عن ضبط الشريعة، وقدم عمل أهل المدينة على الأحاديث الصحيحة والنصوص الصريحة⁽¹⁹⁵⁾.

وأما أبو حنيفة فلم يكن من المجتهدين أصلاً، ولا يعرف العربية، ولا الأحاديث، فيأخذ السقيم والمخالف، ولا يعرف الأصول، فقدم القياس على الحديث، ومذهبه مضطرب لأنه لم يفقه نفسه، ولأجل إرجائه استتيب مرتين، فكيف يكون مجتهداً من هذا حاله؟⁽¹⁹⁶⁾.

وأما الشافعي فهو في اللغة بحرٌ مستبان، فصيح دواوين بني هذيل، وأول من صنف في الأصول⁽¹⁹⁷⁾.

من خلال السطور السابقة يتضح أن موقف الجويني من الأئمة الثلاث متعدد .

فهو يثني على الإمام الشافعي، وغالب الموافقة له، كما في اعتماده كلام الشافعي في دلالة نص الشارع على الأدلة والأعلام⁽¹⁹⁸⁾، وفي سائر النقول عنه.

ويدافع عن الإمام مالك فقد تأول له عند مساواته الكتابة بالطهارة في إثبات إيجاب الأصل، إلا أنه لا يوجب الإقدام عليه، فإن الطهارة إذا وجبت توصلًا إلى النظافة، ولم تخرم قياساً، فإيجاب الكتابة الخارمة للمعاوضات من باب أولى؛ لأن الشرع لا يخرم هذا القياس العظيم، إلا لغرض مهم، لابد من تحصيله، فرأى خرم القياس دليل الإيجاب⁽¹⁹⁹⁾.

(195) الجويني، *البرهان*، 1335.

(196) الجويني، *البرهان*، 1336-1337.

ويمكن أن أقول: ليت شعري إذا لم يكن الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان مجتهداً، فمن يكون ؟

واخال أن هذا الكلام مدسوس عليه، كما دُس على غيره من الأئمة في موضوعات مماثلة .

فكيف يقول في الموضع الأول : بأن أبا حنيفة لا ينكر أحد رصانة قريحته وفطنته في فهم عُرف المعاملات ومراتب الخلق فيه فهو صاحب فنه في هذا الباب، ثم يطلق عليه العبارات التي أماننا .

(197) الجويني، *البرهان*، 1337.

(198) الجويني، *البرهان*، 806.

(199) الأبياري، *التحقيق والبيان* ، 578/3 ؛ الجويني، *البرهان* ، 949.

وأما موقفه من أبي حنيفة فموقف متشدد، فهو يذم ويقدر في أبي حنيفة وفق ما هو منقول في كتاب البرهان، كما في مسألة إجراء القياس في الكفارات والحدود والرخص، فقد نعتهم بأنهم ليسوا من حملة علم الأصول لا من قليل ولا من كثير⁽²⁰⁰⁾.

والحقيقة لم يسر إمام الحرمين على هذا المنوال تجاه أبي حنيفة، بل نراه أحياناً ينقل رأي أبو حنيفة دون تقرير أو تجريح كما في مسألة قبول قياس الطردّ وردّه، بأنه حجة إذا سلم من الانتقاص بشرط الجريان، وأنّ عدم المناسبة لا تضر⁽²⁰¹⁾، ولذلك على من يقرأ كلام إمام الحرمين بحق أبي حنيفة أن يضعه في موضعه فلا يأخذه على ظاهره بل يعرف ملابساته وظروفه، فمع حدته في مقارعة المخالفين إلا أننا رأينا فيه عفة لسانه وخير شاهد على هذا مناقشاته مع أبي حنيفة في مواطن من الكتاب، حيث يحتد ويشدد على عاداته، ولكنه يلتزم الجادة، وليس أدل على ذلك من قوله: فلا نتبرأ من أبي حنيفة أنّي تكلم بالحق⁽²⁰²⁾، فإذا أدركنا ذلك عرفنا موضع هذه الجملة من كلام إمام الحرمين، وأنّ مثل هذا الكلام مدسوس عليه، وأنّه لم يقل به، وإن كان قد صدر منه فيكون عند احتداده وشدته، ولا يمثل من رأيه شيئاً، وهذا من خلال استقراءنا لمناقشاته في باب القياس.

2.8.2. منهجهما في التعامل مع العلماء المعاصرين

موقف الشيرازي من علماء عصره موقف المتعلم من معلمه حتى وإن كان من أقرانه وزمانه، ويجري مع مخالفه من علماء عصره بهدوء وسكينة، ولا يدخل في النعوت، وإنما يبين الدليل أو التعليل في المسألة ولا يزيد، ومن أمثلة ذلك:

تعليله على فساد رأي أبي بكر الدقاق (ت: 392هـ) الذي ذهب إلى أن القياس طريق من طرق الأحكام الشرعية، ويجب العمل به من جهة الشرع والعقل، فخالفه ودلّ على عدم وجوب العمل به عقلاً، بقوله: «إن الشرع علّق تحريم الربا على الكيل على قول البعض، وعلّق تحريم

(200) الجويني، البرهان، 899.

(201) الجويني، البرهان، 870.

(202) الجويني، البرهان، 1328.

الرّبا على الطّعم على قول آخرين، ولو علّق الإباحة على الطّعم والكيل والرّبا على ما سواهما، لما منع العقل، وكان ذلك جائزاً عقلاً، ولا مجال له في الشّرع»⁽²⁰³⁾.

وموقفه من أصحاب مذهبه موقف النّاقل لآرائهم، دون التّسليم بما يقولون، بل يدور حيث يدور الدّليل حتى وإن خالف أصحابه كما في مسألة القياس على ما ثبت بالإجماع، فقالوا : لا يجوز القياس على ما ثبت بالإجماع إلا إذا عُرف النّص الذي أجمعوا عليه، فذهب الشّيرازي إلى خلاف ذلك وقال: هذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في ثبوت الحكم كالنّص، فيصح القياس عليه⁽²⁰⁴⁾.

وأما موقف إمام الحرمين في تعامله مع العلماء المعاصرين فهو موقف النّاقد المتبصر، صاحب الفكر المستقل، يعلن الحق الذي وصل إليه واقتنع به، ولو خالف والده أو إمام مذهبه الشّافعي أو استاذه أبي إسحاق أو شيخه القاضي الباقلاني أو غيرهم. فوافق اختيار أستاذه أبي إسحاق وارتضى رأيه كما في إثبات علّة الأصل بتقدير الإخالة والمناسبة للحكم⁽²⁰⁵⁾.

وخالف رأي أستاذه ورأي جمهور الأصوليين في مسألة ترجيح العلّة القاصرة والعلّة المتعدية عند التّعارض، وانتصر للقاضي الباقلاني في تساوي العلّتين، ولا ترجيح بينهما⁽²⁰⁶⁾.

وسلك أيضاً أسلوباً مشابهاً مع شيخه الباقلاني، إلا أنه كان أكثر حدة عند الاعتراض عليه ، وهذا لا يُعهد له مع استاذه أبي إسحاق، فقد كان أكثر تلطفاً معه عند الاختلاف، فاعترض على الباقلاني، وعلّق على ما ذهب إليه لأنه لا يرى التّقديم والتّأخير في الأقيسة المظنونة، وعدّ ذلك هفوة كبيرة وميل عن الجادة من شيخه الباقلاني⁽²⁰⁷⁾.

(203) الشّيرازي، اللّمع، 245.

(204) الشّيرازي، اللّمع، 260.

(205) الجويني، النّبرهان، 802.

(206) الجويني، النّبرهان، 1265.

(207) الجويني، النّبرهان، 889.

وإذا وافق الباقلاني في رأيه، يقول: وأقربها إلى الممكن قول القاضي، ولكنه يعقب عليه أيضاً فيقول: والذي ذكره القاضي غير ممكن، وأنَّ الممكن ما نقلناه، بل ويزيد على كلام الباقلاني كما في اختياره لتعريف القياس بأنه يمكن أن يتجاوز إطلاقه النَّظر المحض من غير تقدير لفرع وأصل، كمن يقيس الأرض بآلة مجهزة لقياس ذرعها⁽²⁰⁸⁾.

وأما موقفه من علماء عصره من غير أصحابه الشَّافعية، فكان موقف يتسم بالشدَّة والعنف، ويظهر ذلك في ألفاظه القاسية كما في ردِّه على منكري القياس كالنَّظام⁽²⁰⁹⁾ (ت: 231هـ)، وبعض المعتزلة البغداديين⁽²¹⁰⁾ الذين ذهبوا إلى أنه ليس بحجة على الأحكام من جهة الشَّرع، ولا يصح ورود التَّعبد به من جهة العقل، شرعية على الأحكام، ولا يجوز ورود التَّعبد به من جهة العقل، فنعتهم بأشدَّ العبارات بقوله: إنَّه كفرٌ وزندقة وأنَّهم ضلَّال قد وقعوا في أعيان الأمة، بمحاولتهم نزع قاعدة في الشَّرع⁽²¹¹⁾.

وليس هذا موقفه دائماً من المخالف، فقد أنصف النِّظام (ت: 231هـ) في موطن غير باب القياس في تضمن أخبار الواحد العلم الضَّروري، فلا يشترط عنده عدد في الخبر المتواتر، بينما اشترط غيره لعدد، فبعد عرضه لمختلف الآراء بالنَّقض والإبطال، قال: لم يبق إلا مذهب النِّظام بعد أن بطلت هذه المذاهب، فاشتمل اختياره على الحق⁽²¹²⁾.

(208) الجويني، *البرهان*، 749.

(209) النِّظام: (185- 231 هـ) : إبراهيم بن سيَّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النِّظام، من أئمة المعتزلة، كان شاعراً بليغاً أدبياً، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النِّظامية نسبة إليه. وقيل: أنه شَمي بالنِّظام لأنه يجيد نظم الكلام، واتهم بالزندقة والتضليل والتكفير. [يُنظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 541/10؛ الزركلي، *الأعلام*، 43/1]

(210) وهم: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مُبشر.

(211) الجويني، *البرهان*، 763.

(212) الجويني، *البرهان*، 574.

وانتصر أيضاً لمذهب زفر⁽²¹³⁾ (ت: 158هـ) في تمثيله لقياس المعنى في أن القصاص على المكروه دون المكره، فقال: وأوضح المذاهب عندي مذهب زفر⁽²¹⁴⁾.

ومن خلال ماسبق نستطيع أن نُجمل موقف الإمامين من العلماء السابقين والمعاصرين لهما بما يلي: موقف الشيرازي موقف المتبع للدليل، ولا يهتم إن خالف إمام مذهب أو جمهور الأصوليين؛ لأن رائده الدليل الشرعي، لكنه يتأول لرأي إمام مذهب عند الاختلاف، ولا يستعمل عبارات الشدة في الرد على الخصم، ولا ينعتهم بألفاظ قاسية كما يفعل الجويني، بل يجري مع الخصم بسكينة، ويناقشه مناقشة هادئة.

وأما موقف إمام الحرمين فهو موقف من لا تأخذه في الله لومة لائم، فيناقش الآراء مناقشة الناقد المتبصر صاحب الفكر المستقل والحرية المطلقة، مع التجرد التام، والموضوعية العلمية، وهذا ما ألزم به نفسه، وجعله جزءاً من منهجه العلمي في البرهان بقوله: والحق أن نُحكّم الأصول فيما نذر ولا نذب عن مذهب معين في مسلك الحقائق⁽²¹⁵⁾، فكان يجتهد ويبيد رأيه ونظره، ويصرح بالحق الذي توصل إليه، ويعلنه بوضوح ولو خالف فيه والده أو إمامه أو أستاذه أو شيخه، ولذلك انفرد بآراء مستقلة وصرح بما وصل إليه اجتهاده، ونبه على الخطأ والزلل في أقوال غيره، إلا إن أسلوبه كان يتسم بالشدة والحدة على المخالف، وينعته بعبارات قاسية كما رأينا، وخاصة إن كان الخصم من خارج مدرسته الأصولية.

(213) زُفر بن الهذيل (110 - 158 هـ): زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، وهو أحد العشرة الذين دُونوا (الكتب) جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، وهو قياس أصحاب أبي حنيفة، أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها. [يُنظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، 135، الزركلي، الأعلام، 45/3].

(214) الجويني، البرهان، 1223.

(215) الجويني، البرهان، 595.

الفصل الثالث

المقارنة المنهجية بين رأيي الإمامين في مباحث القياس

1.3. أصل القياس وحدّه وماهيّته

القياس أصلٌ من أصول التشريع عند الإمام الشّيرازيّ، وطريق لمعرفة الأحكام الشرعية، ودليل من أدلتها، ويأتي في المرتبة الرابعة من الأدلة الشرعية خلافاً للجويني، فالقياس عنده أصل الرّأي وهو مناط الاجتهاد، ومنه يتفرع الفقه وطرق الشريعة، لأن الأدلة عنده هي المُنْمَرَة، والقياس والأحكام من طرق الاستثمار، فقال: «القياس هو أصل يسترسل به على جميع المسائل والوقائع»⁽²¹⁶⁾.

ويُعدّ القياس عند إمام الحرمين من مسالك الاستنباط مع أنه لم يعدّه قائماً بذاته عند عدّه للأدلة الشرعية، ولم يعتبره في المرتبة الرابعة كما فعل الشّيرازيّ؛ لأنه جعل الأصل الأول والثاني أصلاً واحداً، وهو نطق الشارع، أي الكتاب والسنة، ثم الإجماع، ثم الرّأي وهو القياس وهذا تقسيم شكلي، فقال: «أصول الفقه أدلته، وما يُحال عليه أحكام الشرع، ولها ثلاثة أقسام: نص الشارع، وإجماع علماء الشريعة، ومسالك الاستنباط من مواضع نصوص الشارع وهو القياس»⁽²¹⁷⁾، وقد عُنِيَ به أتمّ عناية، وعقد له كتاباً مستقلاً جعله عماد الجزء الثاني من كتابه "البرهان"، حيث استغرق أكثر من ثلثي هذا الجزء.

والقياس أعم من الاجتهاد عند الشّيرازيّ؛ لأن الاجتهاد يشمل القياس وغيره، من حمل المطلق على المقيد، والنظر في العموميات، وسائر طرق الأدلة.

(216) الجويني، البرهان، 743 .

(217) الجويني، البرهان، 51.

وكذلك لا يفيد القياس إلا الظن؛ لأن الدليل لا يُطلق إلا على المقطوع به، قال في البرهان: «لا يفيد العلم وجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم عندها، والعلم بوجوبه مستنده إلى الأدلة القطعية»⁽²¹⁸⁾.

وأما بيان حدّ القياس:

فالإمام الشيرازي يعرض حدّ القياس بعبارات مختصرة وموجزة، ويختار الحدّ الصحيح منها بعد الترجيح، ويُعلّل لصحته، ويُعلّل لعدم صحة التعاريف الأخرى دون أن يدخل في الردود والمناقشة.

ويتضح ذلك عند بيانه لحدّ القياس، بقوله: «القياس حملٌ فرعٍ على أصلٍ في بعض أحكامه بمعنى جامع بينهما، والمعنى الجامع هو العلة».

وقال بعض أصحابنا: القياس هو: الأمانة على ثبوت الحكم.

وقال بعض الناس: هو فعل القائس، أي فعل الفقيه المجتهد.

وقال بعضهم: القياس هو اجتهاد. والصحيح: التعريف الأول لأنه يطرّد وينعكس؛ لأنه بوجوده يوجد القياس، وبعدمه يُعَدَم، فدل على صحة الحد الأول.

وأما الأمانة فلا تطرّد كمثل زوال الشمس أمانة على دخول وقت الظّهر وليس بقياس.

وفعل القائس أيضاً لا معنى له؛ لأن جميع أفعال القائس من المشي والقيود والأكل والشرب ليست بقياس، وهذا لا يقول به أحد.

وأما الاجتهاد: فهو أعمُّ من القياس؛ لأن الاجتهاد بذلُّ الجهد في التوصل للحكم»⁽²¹⁹⁾.

فالقياس عند الإمام الشيرازي: هو حمل فرعٍ على أصلٍ بعلة جامعة بينهما، والمراد بحمل الفرع على الأصل جعله مثله ونظيره في حكمه، فالقياس هو فعل المجتهد، جعله الشارع مظهراً

(218) الزركشي، البحر المحيط، 38/7.

(219) الشيرازي، اللمع، 243؛ الشيرازي، شرح اللمع، 755.

للحكم فهو دليل عليه، وأول ما يحصل القياس في العلة المقتضية للمساواة، فالقياس هو ثمرة المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه مثل حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة. بينما الإمام الجويني عند تبيانه لماهية القياس يستعرض تعاريف العلماء للقياس، ثم يناقش هذه التعاريف وأدلتها، ويعترض عليها مبيناً فساد حدّها، ثم يحدد رأيه بوضوح تام، ويختار الأقرب للصواب من بينها، ويفسر سبب قرب هذا التعريف للصواب، وهو تعريف القاضي أبو بكر الباقلاني.

جاء في بيانه لماهية القياس: استعراضه لتعاريف القياس وآراء الأصوليين فيه، بقوله: «أقرب التعاريف ما ذكره القاضي؛ فقال: القياس هو حمل معلوم على معلوم، في إثبات حكم أو نفيه، بعلة جامعة بينهما، من إثبات الحكم، أو الصفة، أو نفيهما.

وقال بعض المتأخرين: القياس هو ردّ فرع إلى أصل بما يجمع بينهما، وهو تعريف فيه إخلال وأيهام من تقييدات القاضي لأنه لم يفصل الجامع ولم يبين الحكم الذي يطردّ القياس لأجله. وقال الأستاذ أبو بكر ابن فورك: القياس حمل الشيء على الشيء لإثبات حكم بوجه شبه. وقال بعضهم: القياس إصابة الحق وهو خروج عن الحق؛ فلا يسمى قايماً من وجد نصاً وإن أصاب الحق.

وقال بعضهم: القياس هو الاجتهاد في طلب الحق، وهذا تعريف فاسد؛ لأن من يجتهد في طلب نص لا يكون قايماً»⁽²²⁰⁾.

لذا فالقياس المختار عند إمام الحرمين هو ما ذكره القاضي الباقلاني، وهو التعريف المعتمد عند جمهور الأصوليين⁽²²¹⁾، ومع ذلك فهو لا يرى قول القاضي الباقلاني حدّاً، لأنه يعتبر الحدّ في القياس غير ممكن، بقوله: «لم أر ما ذكره القاضي حدّاً؛ لأن الإمام بشروط الحدود

(220) الشّيرازي، المّمع، 243.

(221) الفاداني، بُغية المشتاق، 294.

صعب..... وعلى صاحبه أن يبين أنَّ الحدَّ غيرُ ممكن وأنَّ المُمكن ما نقلناه، ثم يقول: أقرب عبارة في الإظهار عندي كذا وكذا»⁽²²²⁾.

بل وزاد الجويني عن التعريف المعتمد بأنَّ القياس يمكن أن يتجوَّز إطلاقه على النَّظر المحض من غير تقدير لفرع وأصل كمن يقيس الأرض بمعنى ذراعتها بمقياس مُعدّ لذرعها بخلاف الشَّيرازي الذي يرى أن إطلاق لفظ القياس لا يتعدى مساواة فرع لأصل في علّة حكم الأصل، وهو مذهب عامة الفقهاء والأصوليين⁽²²³⁾.

ويتضح لي أنَّ التعريفان بنفس المعنى والمدلول، إلا أن تعريف القياس عند إمام الحرمين أشمل وأوسع؛ لأنه يشمل الكلام عن الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وزاد أيضاً عن الشَّيرازي بأنه يمكن أن يتجوَّز إطلاقه على النَّظر المحض.

(222) الشَّيرازي، اللُّمع، 243.

(223) الأبياري، التحقيق والبيان، 19/3.

2.3. حُجَّةُ الْقِيَاسِ وَالِاسْتِدْلَالِ بِهِ

القياس عند الشَّيرازي حجة في العقلية وعليه أكثر المتكلمين؛ لأنه يرجع إلى النَّظَر والاستدلال في معرفة الصَّحيح من الفاسد، مخالفاً مذهب الجمهور الذين أنكروا ومنعوا أن يكون القياس حجة في العقلية، وذلك لعدم إمكانية إثبات العلة كما نقل ابن الهمام⁽²²⁴⁾ (ت: 861هـ) في التحرير⁽²²⁵⁾.

قال في اللُّمع: «القياس حجة في إثبات الأحكام العقلية، وطريق من طرقها، مثل حدوث العالم، وغيرها من الأحكام التي يتم أدراكها بالعقل»⁽²²⁶⁾.

والقياس عند الشَّيرازي أيضاً حجة في الأحكام الشرعية، وطريق لمعرفة كالكتاب والسنة، ودليل من أدلتها من جهة الشرع لا من جهة العقل، والعمل به في الشرعيات واجب شرعاً وجائز عقلاً⁽²²⁷⁾.

ويتفق الجويني مع الشَّيرازي هنا في أن القياس قياس عقلي وقياس شرعي، ولكنه حدد المعنى المقبول من المعنى الباطل للقياس العقلي، فالمقصود بالقياس العقلي عند إمام الحرمين هو: النَّظَر العقلي المُفضِّل إلى العلم، وليس المعنى به اعتبار شيء بشيء⁽²²⁸⁾.

ويقول الجويني كما الشَّيرازي بالقياس الشرعي، ويجيز التَّعبد به شرعاً وعقلاً، ووجوبه عقلاً، ووقوع التَّعبد بالقياس، وانعقاد الإجماع على العمل به، قال في البرهان مدلاً على جواز التَّعبد بالقياس، ووقوع التَّعبد به، وانعقاد إجماع الصحابة على العمل بالرأي: «ذهب علماء الشرع، إلى

(224) ابن الهمام: (790-861 هـ) : محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي الإسكندري القاهري، من أئمة الحنفية في الفقه والأصول والتفسير والفرائض والحساب والتصوف والنحو واللغة والمنطق، كان معظماً عند الملوك، و من أهم كتبه : فتح القدير في الفقه الحنفي، والتحرير في أصول الفقه، و المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، توفي بالقاهرة في رمضان. [يُنظر: كحالة، معجم المؤلفين، 264/10 ؛ الزركلي، الأعلام، 255/6]

(225) ابن الشَّيخ أمان، نزهة المشتاق، 634.

(226) الشَّيرازي، اللُّمع، 244.

(227) الشَّيرازي، شرح اللُّمع، 760.

(228) الجويني، البرهان، 751.

أَنَّ التَّعَبْدَ بِالْقِيَاسِ فِي مَجَالِ الظَّنِّ جَائِزٌ..... وقد تواتر عنهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من الكتاب، فإن لم يجدوه، فتشوا في سنة رسوله ﷺ، فإن لم يجدوه رجعوا إلى الرأي»⁽²²⁹⁾.

وردَّ الشَّيرازيُّ بإيجاز على مخالفه في مسألة كون القياس ليس بحجة في الشرعيات، وجواز التَّعَبْدَ به من جهة العقل، وعدم وجوب العمل به من جهة العقل، فنقل أقوالهم، وعلَّل على فسادها ولم يتوسع في الردود والأدلة.

فردَّ على منكري القياس كالنَّظام، والشيعة الإمامية⁽²³⁰⁾ الذين ذهبوا إلى أنه ليس بحجة شرعية على الأحكام، ولا يجوز ورود التَّعَبْدَ به من جهة العقل.

ودلَّل على جواز التَّعَبْدَ به من جهة العقل بقوله: «إذا جاز الحكم على شيء بحكم لعلَّه منصوص عليها، جاز أن يحكم فيه بعلَّة غير منصوص عليها، كمن جاز له أن يؤمر من شاهد القبلة بالتوجه إليها، جاز له أيضاً أن يؤمر من لم يشاهدها بأن يتوصل إليها ويتعبد بالتوجه إليها بالنظر والاستدلال»⁽²³¹⁾.

ودلَّل على ورود الشرع به ووجوب العمل به بإجماع الصحابة⁽²³²⁾.

ودلَّل على فساد مذهب داود وأصحاب الظَّاهر الذين قالوا بحظره شرعاً لا عقلاً بحديث معاذ (ض) السابق⁽²³³⁾، لما بعثه ﷺ إلى اليمن، فاعتبر مسلك معاذ في القضاء نصّاً في الاجتهاد وصحة الرأي؛ لأنَّه عدل عند عدم الكتاب والسنة إلى الرأي، ولا رأي إلا القياس، ولذلك أقرَّه النبي ﷺ على ذلك، وشهد له بالتوفيق⁽²³⁴⁾.

(229) الجويني، البرهان، 753، 765.

(230) هم منكرو القياس، وأما الزيدية فهم مقرون به مثلاً. [يُنظر: الفاداني، بُغْيَةُ الْمُشْتَقِ، 297]

(231) الشَّيرازي، اللُّمع، 245.

(232) الشَّيرازي، اللُّمع، 245.

(233) سبق تخريجه، والحكم عليه، 74.

(234) الشَّيرازي، شرح اللُّمع، 769.

وأما الجويني فلم يختلف عن الشيرازي في الردّ على منكري القياس ونُفائته، إلا أنه توسع بالردّ عليهم، وناقش أدلتهم مناقشة مستفيضة، وردّ على من أنكر جواز التّعبد بالقياس، وفند رأي من زعم أنه لا طريق إلى إثباته بقاطع عقلي أو سمعي، وذكر مسلك كل فريق وتتبعه بالنقض العقلي وبنفس عميق.

فبيّن الجويني آراء الفرق الأخرى من قبول القياس وردّه، وقسمهم إلى:

الفريق الأول: ذهبوا إلى ردّ القياس، وهو مذهب منكري النّظر.

الفريق الثاني: القائلون بالقياس العقلي والسمعي، وهو اختيار الجويني.

الفريق الثالث: ناهين عن القياس العقلي وآخذين بالقياس الشرعي: وهذا مذهب أحمد بن حنبل، والمقتصدين من أتباعه.

الفريق الرابع: منكري القياس العقلي والشرعي: وهم الغلاة من الحشوية⁽²³⁵⁾، وأصحاب الظاهر.

(235) الحشوية: هم طائفة ضلّوا عن سواء السبيل، وعُميت أبصارهم، يُجرون آيات الصّفات على ظاهرها ويعتقدون أنها المراد، وسُمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدتهم يتكلّمون كلاماً ساقطاً، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، وقيل سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم، والجسم محشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى الحشو. [يُنظر: علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج عبد الوهاب بن علي السبكي، الإيهاج في شرح المنهاج، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1984/1404، عدد الأجزاء : 924/3.(3]

الفريق الخامس: منكري القياس الشرعي قائلين بالقياس العقلي: وهذا مذهب النّظام وطوائف من الروافض⁽²³⁶⁾ والإباضية⁽²³⁷⁾ والأزارقة⁽²³⁸⁾، ومعظم فرق الخوارج، إلا النجدات⁽²³⁹⁾ منهم، فإنهم اعترفوا بأجزاء من القياس.

(236) كالإمامية: فرقة من المسلمين زعموا أن علياً هو الأحق في وراثة الخلافة دون الشّيعين وعثمان (ض) وقد أطلق عليهم الإمامية لأنهم جعلوا من الإمامة القضية الأساسية التي تشغلهم وسُمّوا بالاثني عشرية لأنهم قالوا باثني عشر إماماً دخل آخرهم السردّاب بسامراء على حد زعمهم. [يُنظر: مانع بن حمّاد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، ط 4. (الرياض: دار الندوة العالمية، 1420). 51/1.]

(237) الإباضية: إحدى فرق الخوارج، وتنسب إلى مؤسسها عبد الله بن إباض التميمي، ويدعي أصحابها أنهم ليسوا خوارج وينفون عن أنفسهم هذه النسبة، والحقيقة أنهم ليسوا من غلاة الخوارج كالأزارقة مثلاً، لكنهم يتفقون مع الخوارج في مسائل عديدة منها: أن عبد الله بن إباض يعتبر نفسه امتداداً للمُحكّمة الأولى من الخوارج، كما يتفقون مع الخوارج في تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن وتجويز الخروج على أئمة الجور. [يُنظر: الجهني، الموسوعة الميسرة ، 58/1.]

(238) الأزارقة: هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكنى بأبي راشد، ولم تكن للخوارج قطّ فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة، والذي جمعهم من الذين أشياء منها قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، بايعوا نافع بن الأزرق وسموه أمير المؤمنين وانضم اليهم خوارج عمان واليمن، واستولوا على الأهواز، وجبوا خراجها وعامل البصرة يؤمّن عبد الله بن الحرث الخزاعي فأخرج عبد الله بن الحرث جيئاً مع مسلم بن عيسى بن كرز بن حبيب ابن عبد شمس لحرب الأزارقة فاقتتل الفريقان بالأهواز فقتل مسلم ابن عيسى وأكثر أصحابه، فخرج إلى حربهم من البصرة عثمان ابن عبيد الله بن معمر التميمي، فهزمته الأزارقة، فخرج اليهم حارثة بن بدر الفداني فهزمتهم الأزارقة، فكتب عبد الله بن الزبير إلى المهلب ابن أبي صفرة يأمره بحرب الأزارقة، وولاه ذلك فرجع المهلب إلى البصرة وانتخب من جندها عشرة آلاف وانضم إليه قومه من الأزدي، وقَاتل الأزارقة وهزمهم.

[يُنظر: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، الفرق بين الفرق، ط 2. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977). 62.]

(239) النّجدات: هم أتباع نجدة بن عامر الحنفي، وكان السّبب في رياسته وزعامته أن نافع بن الأزرق لما أظهر البراءة من القعدة عنه إن كانوا على رأيه وسمّاهم مشركين، واستحل قتل أطفال مخالفيه ونسائهم وفارقه أبو قذيل وعطية الحنفي ورأشد الطويل ومقلاص وأيوب الأزرق وجماعة من اتباعهم وذهبوا إلى اليمامة فاستقبلهم نجدة بن عامر في جند من الخوارج يُريدون اللّحوق بعسكر نافع فأخبروهم بأحداث نافع وردّوهم إلى اليمامة، بايعوا بها نجدة بن عامر، وأكفروا من قال بكفار القعدة منهم عن الهجرة اليهم وأكفروا من قال بإمامة نافع وأقاموا على إمارة نجدة إلى أن اختلفوا عليه. [يُنظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، 66 - 67.]

بل وذهب الجويني أبعد من الشيرازي، وغاص في تجزيء أعمق، ففصل فيمن ردّ القياس، ولكن اختلف في طريقة رده، فعرض أقوالهم وفندها بما يقتنع به الراشد. فذهب فريق منهم: إلى استقباح الخوض فيه لكونه نقيض العلم. وذهب فريق آخر إلى أن التعمق به وتوضيح مواقع الإشكال أبعد عن النزاع والخلاف. وذهب آخرون إلى أن الأقيسة متباينة، وغير ثابتة في الظنون. وقال قائلون بأنه مردود بنصوص القرآن والسنة⁽²⁴⁰⁾.

وهنا أنقل بعضاً من ردوده بتصرف وليس كلها، لأن المجال يطول بها. فردّ على من قال: «إنّ الخوض في القياس قبيح لذاته»⁽²⁴¹⁾، بقوله: «إنّ الله سبحانه لا يخلق قبيحاً، وما قالوا به نكران لقاعدة شرعية عظيمة، وجحد بالشرعية»⁽²⁴²⁾. وردّ على من ادّعى: «بأنّ القياس مردود بنصوص الكتاب والسنة»⁽²⁴³⁾، بقوله: «إنّه إدعاء بعيد، وغايته التلبيس بالاستشهاد بآيات ما صيغت لما دللنا عليه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36]؛ لأن المراد منها النهي عن مجاوزة مواقع المعقول ومدارك اليقين بالحدس والتقدير»⁽²⁴⁴⁾.

وردّ على من زعم كالنظام ورهطه، بأنّ العقل لا يدل على إيجاب العمل بالظن، وأن إثبات القياس مقطوع به بقواطع السمع كنصوص القرآن أو نصوص السنة المتواترة، وليس في إثبات القياس نص كتاب ولا سنة متواترة⁽²⁴⁵⁾، بقوله: «مستند وجوب العمل بالقياس بالإجماع، وما

(240) الجويني، البرهان، 752 - 753.

(241) الجويني، البرهان، 754.

(242) الجويني، البرهان، 754.

(243) الجويني، البرهان، 759.

(244) الجويني، البرهان، 759.

(245) الجويني، البرهان، 761.

قال به النظام من ردّ القياس ونفيه وقية في علماء الشريعة ومصايح الأمة، ومحاولة انتزاع قاعدة عمّت الشريعة «⁽²⁴⁶⁾».

وردّ على من منع الاحتجاج بحديث معاذ بن جبل (ض) الأنف الذكر⁽²⁴⁷⁾ في إثبات القياس؛ لأنه من أخبار الأحاد، وهي لا تقتضي العلم، والقياس يثبت بأمر مقطوع به⁽²⁴⁸⁾، بقوله: بأن العمل بخبر الواحد ثابت بمستند قطعي، فاستدل الجويني كما الشيرازي بهذا الحديث في دلالة على القياس، وإثبات العمل به، لاستناد الجويني إلى إجماع العلماء على قبول خبر الواحد، ولشهرة الحديث، وتلقي العلماء له بالقبول، والجمهور على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم، فهو محكوم بالعمل به بإجماع العلماء، والإجماع يستند إلى قطعي⁽²⁴⁹⁾، وقد صرح الجويني بقاعدته في قبول القياس: بأنه إذا كان مغزاه العمل، فالدال عليه يدل على العمل⁽²⁵⁰⁾.

ويثبت بالقياس عند الإمام الشيرازي جميع الأحكام الشرعية سواء ذلك في جملها، وتفصيلها، وحدودها⁽²⁵¹⁾، وكفاراتها⁽²⁵²⁾، ومقدّراتها⁽²⁵³⁾، واستثنى منها ما كان طريقه العادة والخلة كإثبات أقلّ الحيض وأكثره، وأقلّ النفاس وأكثره، وأقلّ الحمل وأكثره؛ لأنّ معناها لا يُعقل، وكذلك ما طريقه النّقل والسّماع، كقران النبي ﷺ، ودخوله إلى مكة صلحاً أو غنوة، فهذا لا مجال للقياس فيه⁽²⁵⁴⁾.

(246) الجويني، *البرهان*، 763.

(247) سبق تخريجه والحكم عليه، 74.

(248) الجويني، *البرهان*، 763.

(249) محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النجار الفتوحى، *شرح الكوكب المنير*، مح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط 2. (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418). 350/2.

(250) الجويني، *البرهان*، ص 763.

(251) كإيجاب قطع النّباش قياساً على السارق، بجامع أخذ مال الغير خفية [يُنظر: الفاداني، *بُغية المُشتاق*، 300].

(252) كإيجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً بالقياس على قاتل النفس خطأ [يُنظر: الفاداني، *بُغية المُشتاق*، 300].

(253) كنقدير نفقة الزوجة على الموسر بمدين بالقياس على فدية الحج. [يُنظر الفاداني، *بُغية المُشتاق*، 300].

(254) الشيرازي، *اللمع*، 247-248.

وخالف أصحاب أبي حنيفة حيث قالوا: «لا يجوز إثبات القياس بالحدود والكفارات والتقديرات كنصاب الزكاة وتوقيت الصلاة»⁽²⁵⁵⁾؛ لأن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا المقدار، والقياس فرع تعقل المعنى⁽²⁵⁶⁾.

وخالف أيضاً أبو هاشم الجبائي الذي ذهب إلى أنه لا يجوز إثبات الجمل بالقياس وإنما يجوز إثبات التفاصيل، كميراث الأخ لا يجوز اثباته بالقياس ابتداءً ولكن يجوز إثباته مع الجد بالقياس⁽²⁵⁷⁾.

واستدل الشيرازي على فساد ما ذهبوا إليه: بحديث معاذ (ض) بأن النبي ﷺ صوّبه على الرأي في الأحكام بعد عدم الكتاب والسنة، ولم يفرّق بين الجمل والتفاصيل، فوجب حمله على عمومته⁽²⁵⁸⁾.

واستدل أيضاً: بأن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام⁽²⁵⁹⁾، وأيضاً الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع، إلا أن الحنفية فرقوا بين خبر الواحد وبين القياس⁽²⁶⁰⁾.

ويجوز عند الإمام الشيرازي على الأصح وعليه أكثر الشافعية إثبات الأسماء واللغات بالقياس مثل تسمية النبيذ خمرًا بالقياس على الخمر، وتسمية النباش سارقاً على القياس على السارق، ومقابل الأصح أنه لا يجوز.

(255) الشيرازي، اللّمع ، 247.

(256) ابن الشيخ أمان، نزّهة المشتاق، 647.

(257) الشيرازي، شرح اللّمع، 247.

(258) الشيرازي، شرح اللّمع، 792.

(259) الشيرازي، اللّمع، 247.

(260) ابن الشيخ أمان، نزّهة المشتاق، 650.

ويتفق الجويني مع الشيرازي في مخالفة أصحاب أبي حنيفة الذين لا يرون إجراء القياس في الحدود، والكفارات، والتّقديرات، والرّخص، إلا أنه أسهب في نقاشهم على وجه التّفصيل، فعرض اعتراضاتهم، وردّها في كل مسألة. وهذا جزء من ردّوده.

ردّ عليهم في مسألة منع إجراء القياس في الحدود مُعلّين ذلك بأنّ القياس مظنون، وتلك الظّنية أورثت شبهة يدرأ لأجلها الحدّ، فلا تثبت بالقياس؛ لأن الحدود تدرأ بالشّبّهات، فأجاب: «الذي قلتم به يخالفه القصاص، وهو أثبت إجراء القياس فيه، وهو يدرأ بالشّبّهات.... ثم ما قالوا به باطل بالعمل بخبر الواحد في الحدود، وهو ليس مقطوعاً به، ولا خلاف في قبوله..... والذي استدلووا به يستقيم إذا كانوا لا يثبتون الحدّ في مظنون، وهذا باطل عندنا قطعاً..... وإذا كانت الحدود تُدرأ بالشّبّهات، والكفارات تجب معها، فلماذا لم تثبتوا إجراء القياس فيها؟ وهي كسائر المغارم»⁽²⁶¹⁾.

وأما ردّه عليهم في مسألة منعهم إجراء القياس في المقدرات، لعدم ظهور المعاني المعقولة المقتضية تعديتها، فلا يصح إجراء القياس فيها، فأجاب: «إذا ظهرت في التّقديرات المعاني المناسبة المتصورة في الذهن، سدّت باب الأشباه مع ظهورها»⁽²⁶²⁾.

وأما ردّه عليهم في مسألة منع إجراء القياس في الرّخص؛ لأنها منح من الله وعطايا، فلا يتعدى بها مواضعها، فاعتبر الجويني كلامهم هذيان، لأن كل منفعة يتقلب فيها العباد، هي منحة وعطية من الله سبحانه، ولا تختص بها الرّخص»⁽²⁶³⁾.

(261) الجويني، التّبرهان، 900.

(262) الجويني، التّبرهان، 901.

(263) الجويني، التّبرهان، 901.

3.3. أقسام القياس وأنواعه

جعل الإمام الشيرازي القياس عنده ثلاثة أقسام⁽²⁶⁴⁾ وهي: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، وألحق بهم قسماً رابعاً وهو قياس الاستدلال.

وأما إمام الحرمين فقد اختار منحى مغايراً عن الشيرازي في تقسيم القياس، والتي سماها بتقاسيم النظر الشرعي⁽²⁶⁵⁾، ويتضح من كلامه أن أقسام القياس عنده خمسة: أولها هو: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لكونه في معناه، والثاني قياس العلة، والثالث قياس المعنى، والرابع قياس الشبه، والخامس قياس الطرد، كما سأوضح.

فالقسم الأول عند الجويني هو أحد ضروب القياس الجلي عند الشيرازي، وهو ما عرفت علته من أول نظرة دون إعمال الفكر، وقد جعله على عدة ضروب ومثل لكل ضرب، بينما جعل الجويني القياس الجلي ضرباً واحداً، وأما القياس الخفي عند الجويني ليس هو الخفي عند الشيرازي، ولا أيّاً من ضروبه، كما سأتبين.

فالقسم الأول عند إمام الحرمين هو: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لكونه في معناه، أي ما يعلم ثبوته قطعاً من غير حاجة إلى نظر واعتبار، بمعنى أن معناه يعرف من ظاهر النص دون استدلال، مثل: إلحاق صب البول في الماء الزاكد بالبول فيه، لقوله ﷺ: ((لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ))⁽²⁶⁶⁾؛ لأن جمع البول في الإناء، وصبه في الماء الدائم في معنى البول فيه، وهذا القياس ينقسم إلى قياس جلي وخفي⁽²⁶⁷⁾.

فالجلي: كإلحاق الأمة بالعبد في الحديث: ((مَنْ أَعْتَقَ شَرَكًا لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمَ عَلَيْهِ))⁽²⁶⁸⁾، وسبب الوضوح أن ما منه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة، أي: أن العلة المشتركة بينهما هي العبودية، وهي علة ظاهرة جليلة معلومة.

(264) الشيرازي، المجمع، 248-249.

(265) الجويني، البرهان، 782.

(266) سبق تخريجه، 52.

(267) الجويني، البرهان، 784.

(268) سبق تخريجه، 52.

وأما القياس الخفي: هو دون الجلي المقطوع به، فلا اشتراك بينهما في معنى الاسم، وإن كان معلوماً، كالحاق الزبيب بالتمر، لأنه في معنى التمر.

وأما القسم الأول عند الشيرازي فهو قياس العلة: وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بالعلة التي علق الحكم عليها شرعاً، وهو ينقسم إلى قسمين جلي وخفي

فأما القياس الجلي: فهو ما عرفت علة بدليل مقطوع به، ولا يحتمل إلا معنى واحداً، وله أنواع بعضها أجلى من بعض:

فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل، كقوله تعالى: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7]، صرح هنا بلفظ التعليل.

ويليه ما عرفت علة بالتنبية من جهة الأولى، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ [سورة الإسراء: 23]، نص على التأنيف، ولكنه نبه على ما هو أولى منه كالضرب والشتم وغيره، فهو أولى بالمنع.

ويليه ما تعرف علة من أول نظرة دون إعمال الفكر، كنهيه عن البول في الماء الراكد الدائم⁽²⁶⁹⁾، فإنه يعرف من لفظه أن الدّم مثل البول إذا وقع في الماء القليل ينجسه، فيُقاس على البول سائر النجاسات.

ويليه ما عرفت علة بإجماع المسلمين، مثل علة الحدود، فقد أجمعوا أن الحدّ شرع للردع والزجر عن ارتكاب الكبائر والمعاصي.

وأما القياس الخفي⁽²⁷⁰⁾: فهو ما كان يحتمل معنيين فأكثر، وهو ما ثبتت عليته بطريق محتمل، وهو كل قياس عرفت علة بطريق يجتهد فيه، وهو أنواع بعضها أظهر من بعض:

(269) سبق تخريجه، 52.

(270) الشيرازي، الممع، 250.

فأظهرها ما دل عليه ظاهر، مثل الطَّعم في الرِّبَا؛ فإنه عُلِمَ من نهيهِ ﷺ عن بيع الطَّعوم في قوله: ((لا تبيعوا الطَّعام بالطَّعام إلا مثلاً بمثل))⁽²⁷¹⁾، فإنه عُلِقَ النَّهي على الطَّعم، فالظاهر أنه علة.

ودونه ما عرف بالاستتباط ودلَّ عليه التأثير كالشَّدة المطربة⁽²⁷²⁾ في الخمر، فدلَّ على أنها هي العلة؛ لأنَّ التَّحريم وجد بوجودها وزال بزوالها .

فهذا الضَّرْب من القياس محتمل، لأنه يُحتمل أن يكون النَّهي عن تحريم الطَّعام راجعاً على الحنطة فقط لا إلى كل ما يُتَّطعم به، ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كل ما يُتَّطعم، ولكن العلة فيه معنى آخر غير الطَّعم فَحَرِّمَ فيه التَّقاضل⁽²⁷³⁾، وكذلك التَّحريم في الخمر، فيُحتمل أن يكون للشَّدة المطربة، ويحتمل أن يكون لاسم الخمر؛ لأنَّ الحكم يوجد بوجوده ويُعدم بعدمه.

والقسم الثَّاني من أقسام النَّظر الشرعي عند إمام الحرمين، قياس العلة⁽²⁷⁴⁾: وهو استتباط المعنى المخيل المناسب من الأحكام الثَّابتة في النُّصوص والإجماع، وهو الأوسع والأعم في هذا القسم، وفيه جرى التنافس بين النظائر.

بينما القسم الثَّاني من أقسام القياس عند الإمام الشَّيرازي هو قياس الدَّلالة، وجعله لقباً لباب من أبواب القياس، وفصل في ضروبه، وأعطى حكمه، وأما قياس الدَّلالة عند إمام الحرمين فلم يجعله قسماً مستقلاً، بل جعله دائراً بين قياس المعنى تارة، وقياس الشَّبه تارة أخرى، فقال: «ألق ملحقون قياس الدَّلالة بأقسام القياس، ولا معنى لعهده قسماً مستقلاً، فإنه يقع تارة منبئاً عن معنى وتارة شبيهاً، وهو في طرفيه لا يخرج عن قياس المعنى أو قياس الشَّبه»⁽²⁷⁵⁾.

(271) سبق تخريجه، ص46.

(272) أي المُزيلة للعقل. [يُنظر: الفاداني، بُغية المشتاق، 305]

(273) وهو القوت والادخار عند المالكية أو الجنس والقدر الشَّامل للكيل والوزن عند الحنفية. [يُنظر: الفاداني، بُغية المشتاق، 305]

(274) الجويني، الثُّرَّهان، 787.

(275) الجويني، الثُّرَّهان، 880.

فقياس الدلالة⁽²⁷⁶⁾ عند الشيرازي هو أن يجمع بين الفرع والأصل بغير العلة التي تعلق الحكم بها في الشرع، وله أضرب بعضها أجلى من بعض:

أجلاها: أن يُستدل بخصيصة من خصائص الحكم على ذلك الحكم، وذلك مثل: أن يستدل على منع وجوب سجود التلاوة بجواز فعلها على الراحلة، فإن جوازه⁽²⁷⁷⁾ على الراحلة من أحكام النوافل.

ويليه: ما يستدل بنظير الحكم على الحكم، مثل وجوب الزكاة في مال الصبي، كالاستدلال بوجوب العشر في زرعه فتجب الزكاة في ماله كالبالغ، فيستدل بالعشر على ربع العشر لأنهما نظيران فيدل أحدهما على الآخر.

والقسم الثالث عند الإمام الجويني: قياس المعنى⁽²⁷⁸⁾: وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المجتهد معنى ويثبته بأحد مسالك إثبات علة الأصل، فيُلحق كل مسكوت عنه موجود في ذلك المعنى بالمنصوص عليه.

وشرط لقياس المعنى: أن يكون المعنى مناسباً للحكم مخيلاً مشعراً به.

وهذا القسم هو الباب الأوسع في القياس، وفيه تنازع أهل القياس، وتعارضت أقوالهم.

وأما القسم الثالث من أقسام القياس عند الإمام الشيرازي فهو قياس الشبه، فذكر معناه، ومثّل له، ونقل اختلاف أصحابه من الشافعية فيه، وأعطى رأيه ببطلانه بناء على صورته التي ذكرها، بينما قياس الشبه عند الجويني فقد توسع فيه مطولاً، فعرفه ومثّله له، وميزه عن قياس المعنى والطرّد، وبين طرفاه، واختلف مع القاضي الباقلاني في تصوير معناه، ونقل اختلاف

(276) الشيرازي، المجمع، 251.

(277) أي: جواز الفعل فهو حكم من أحكام النوافل، يدل على اتصاف سجود التلاوة بالنفلية، وعدم الوجوب، فالمقيس في هذا القياس هو سجود التلاوة، والمقيس عليه الصلاة النافلة، والجامع هو جواز الفعل على الراحلة، والحكم هو النفل، وعدم الوجوب. [يُنظر: الفاداني، بُغية المشتاق، 306]

(278) الجويني، البرهان، 879.

المذاهب في قبول الوصف الشبهي وردّه، وردّ على الباقلاني وغيره، وأعطى رأيه في حكمه، فلم يرفضه كما فعل الشيرازي، وإنما فرّق بين أنواعه، فقبل بعضها وردّ بعضها، كما سيمر معنا.

فقياس الشبه⁽²⁷⁹⁾ عند الشيرازي: هو أن تحمل فرعاً على الأصل بضرب من الشبه، وذلك مثل: أن يتردّد الفرع بين أصليين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر في وصفين فيردّ إلى أشبه الأصلين به وذلك كالعبد يُشبه الحرّ في أنه: آدمي مخاطبٌ مُثاب، معاقب، ويشبه البهيمة في أنه: مملوكٌ مُقَوِّم⁽²⁸⁰⁾، فيلحق بما هو أشبه به⁽²⁸¹⁾.

وأما حكم قياس الشبه كما نقل الشيرازي، فمختلف به عند الشافعية، فقال: اختلف أصحابنا فيه: فهو حجة عند الإمام الشافعي.

ومنهم⁽²⁸²⁾ من قال: لا يصح الاحتجاج بقياس الشبه، وهو اختيار الشيرازي.

واختلف القائلون⁽²⁸³⁾ بقياس الشبه على أنه حجة في ماذا يعتبر؟

فمنهم⁽²⁸⁴⁾ من قال: إن كان الشبه حكماً صح، وإن كان صفة لا يصح.

ومنهم من قال: يصح سواء كان حكماً أم صفة.

(279) الشيرازي، اللمع، 251.

(280) أي: يُباع ويوهب ويشتري، ويوصى به، وغير ذلك، مما يصح تعلقه بالمال [يُنظر: الفاداني، بُغْيَةُ الْمُشْتَقِ، 307].

(281) أي: ألحق الإمام الشافعي العبد المقتول بالمملوك حتى تجب على القاتل الدية دون القصاص؛ لجامع كونه مملوكاً يُباع ويُشتري، وهذا مشابهة في الحكم. [يُنظر: ابن الشَّيْخ أمان، نُزْهَةُ الْمُشْتَقِ، 661].

(282) وهم: أَبُو إِسْحَاقَ الْمُرُوزِيُّ وَأَبُو بَكْرٍ الصَّيْرَفِيُّ، وأيضاً أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيرَازِي، فهؤلاء لا يعتبرونه حجة [يُنظر: ابن الشَّيْخ أمان، نُزْهَةُ الْمُشْتَقِ، 662].

(283) هذا قول أكثر الفقهاء، وهو الظاهر في المذهب الشافعي. [يُنظر: الزركشي، البحر المحيط، 298/7].

(284) كالإمام الشافعي، لأنه اعتبر المشابهة في الحكم، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل، بجامع أن كل واحد منهما يُباع ويُشتري. [يُنظر: الفاداني، بُغْيَةُ الْمُشْتَقِ، 308].

والصحيح عند الإمام الشيرازي أن قياس الشبه لا يصح، ولا يجوز الاستدلال به، حكماً كان أو صفة لأنه ليس بعلة الحكم عند الله تعالى، ولا دليل على العلة، فلا يجوز تعليق الحكم عليه.

وأما قياس الشبه⁽²⁸⁵⁾ عند الجويني فهو القسم الرابع، موضحاً معناه، فقال: إذا كان قياس المعنى يستند إلى معنى يناسب الحكم المطلوب نفسه (مخيل مشعر به) من غير واسطة، فإن قياس الشبه يستند إلى معنى لا يناسب الحكم على الظن أن الأصل والفرع لما اشتركا فيه، فهما مشتركان في المعنى المناسب، أي: يستند إلى معنى لا يناسب الحكم مناسبة الإخالة⁽²⁸⁶⁾، وهو مُتميز عن الطرد: لأن الطرد محكم محض لا يعضده معنى ولا شبه.

ومثل الإمام الجويني لقياس الشبه بقوله: 'إذا قلنا: طهارة عن حدث، أو طهارة حكمية، فافتقرت إلى النية كالتييم. لم يكن قولنا طهارة عن حدث مقتضياً من طريق الإخالة للنية، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين من الأخرى وكذلك إذا قلنا: غسل حكمي فلا يتعدى الظاهر إلى داخل الفم كغسل الميت، فهو تشبيه مقرب، وليس بمثابة الطرد الذي لا يخل، ولا يثير شبهاً مغلباً على الظن' (287).

وللشبه عند إمام الحرمين طرفان⁽²⁸⁸⁾ أدناه: قياس في معنى الأصل مقطوع به، وأبعده لا يستند إلى علم ولا إلى ظن.

وقد خالف إمام الحرمين القاضي الباقلاني في تصوير معنى قياس الشبه: فهو عند الباقلاني يستند إلى معنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع مشتركان فيه، وإن لم يطلع عليه القاييس، أي الوصف الشبهي: هو الذي يقتضي أن يكون الأصل والفرع إذا اشتركا في المعنى المناسب، وإن لم نطلع نحن على عين ذلك المعنى.

(285) الجويني، البرهان، 860.

(286) صار الوصف ذا مخيلة، أي: مظنة العلية، والبعث على الحكم. [يُنظر: محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل، مح: حمد الكبيسي، ط 1. (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1390/1971)، 142].

(287) الحويني، البرهان، 861.

(288) الحويني، البرهان، 862.

فالقاضي الباقلاني يبين أنّ محل قياس الشّبه فيما عقل معناه، بينما عند إمام الحرمين فإنّ قياس الشّبه يجري حيث لا يعقل معناه فيه، تقريباً له من الذي يقال فيه: إنه في معنى الاصل، فإذا كان القياس الشّبهى يجري حيث لا معنى، فلا وجه لضبطه بالإشعار بالمعنى المناسب⁽²⁸⁹⁾.

وأما حكم قياس الشّبه عند الجوينيّ وردّه على الباقلاني وغيره، فقد اختلفت المذاهب من حيث قبول الوصف الشّبهى أو ردّه على أقوال⁽²⁹⁰⁾:

القول الأول: قياس الشّبه باطل، وهو قول القاضي الباقلاني، وتابعه طوائف من الأصوليين، واختاره الشّيرازي.

القول الثاني: قبول قياس الشّبه، وهو مذهب معظم الفقهاء.

القول الثالث: اختيار الجوينيّ حيث فرّق بين أنواع الشّبه، فقبل بعض أنواعه اكتفاء بالتّعبّد بالقياس، وردّ بعضها إلا أن يقوم دليل خاص في الأصل المعيّن على وجوب التّعبّد به.

ومعتمد من ردّ قياس الشّبه: ' أن الشّبه ليس مناسباً للحكم، ولا مشعراً به، فشابه الطرد، فإنّ الطرد إنّما ردّ من جهة أنه لا يناسب الحكم، وإن زعم القائل بالشّبه أنه مناسب، فليس من شرط الأصولي أن يتكلّم في تفاصيل الفقه، ولكنه يقول: إن كان مناسباً على شرط الفقهاء، فهو قياس المعنى، ونحن لا ننكره، وإنما ننكر قسماً سمّيموه الشّبه، وزعمتم أنه زائد على المعنى المخیل المناسب'⁽²⁹¹⁾.

فهذا لباب كلام القاضي الباقلاني في ردّه لقياس الشّبه، وقد توسّع إمام الحرمين في الردّ على القاضي بالشرح والتّحليل، وأنا أنقل بعضاً من هذه الردود.

فردّ على كلام القاضي بمسلكين :

(289) الجويني، البرهان، 865.

(290) الجويني، البرهان، 861.

(291) الجويني، البرهان، 870.

المسلك الأول: بقوله: « لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى أو قضية تكليفية، ومن توغل في مسائل الفقه، وأمعن النَّظَر فيها، تبين له أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل، بل إنّ عُشْرَ المسائل لا تُطَرِّد على الإخالة المُشعرة»⁽²⁹²⁾.

والمسلك الثاني: ' أن الغرض من قياس المعنى غلبات الظنون، وكل مسلك في قبيله وجنسه ما يستعقب العلم عند قرب النَّظَر، فإذا بُدِء وأثار ظناً كان متقبلاً في المظنونات، وقد ذكرنا أن إلحاق الشيء على قرب بالمنصوص عليه وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل معلوم مقطوع به: والشَّبه على فنه ومنهاجه غير أنه لا يتضمن علماً، ويتقضي ظناً، وهذا كأقيسة المعاني، فإنَّ الشَّارع لو نص على تعليل الحكم بعلة على وجه لا يتطرق إلى تنصيبه تأويل، فهذا في فنه مقطوع به. وإن لم يفرض نص ولا إجماع، ولاح في الحكم المنصوص عليه معنى مناسب فهذا مظنون الالتحاق بما فرضناه معلوماً في هذا الطريق، فيترتب مسلك الظن في قياس المعنى على النص على المعنى ترتب الشَّبه على الذي يقال إنه في معنى الأصل'⁽²⁹³⁾.

واشترط الجويني شرطاً لتخصيص قياس المعنى والشَّبه، وهو كون الطريق الذي ثبت به كون الوصف علةً سمعياً (دليل شرعي من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ)، ولم يشترط جمهور الأصوليين هذا الاشتراط في تخصيصه بقياس المعنى والشَّبه، وهو اختيار الشَّيرازي⁽²⁹⁴⁾.
القسم الرابع من أقسام القياس عند الإمام الشَّيرازي: قياس الاستدلال⁽²⁹⁵⁾: وقد صنّفه إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الاستدلال ببيان العلة: ويبيّن ضربيّه:

الأول: أن يبيّن علة الحكم في الأصل، ثم يبيّن أنّ الفرع يساويه في العلة، مثل أن يقول: إنّ علة إيجاب القطع والرَّذَع والرَّجَر عن أخذ أموال النَّاس صيانة لها، فهذا المعنى موجود في كفن الميت، فوجب أن يكون حكمه كسائر المسروقات، فيجب فيه القطع.

(292) الجويني، الثَّبرهان، 871.

(293) الجويني، الثَّبرهان، 872.

(294) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ط 2. (بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي،

1402، عدد الأجزاء: 4). 194/3؛ الغزالي، شفاء الغليل، 635.

(295) الشَّيرازي، اللمع، ص 253.

الثاني: أن يبين علة الحكم في الأصل، ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة، ويزيد عليه مثل أن يقول: إن الكفارة إنما وجبت القتل الخطأ بالقتل الحرام، وهذا المعنى يوجد في العمد، ويزيد عليه بالإثم، فهو بإيجاب الكفارة أولى.

النوع الثاني من قياس الاستدلال: الاستدلال بالتقسيم : وهو على ضربين:

الضرب الأول: أن يذكر جميع أقسام الحكم، فيبطل جميعها ليُبطل الحكم، كالاستدلال أن انقضاء مدة الإيلاء لا توجب وقوع الطلاق؛ لأن لفظ الإيلاء لا يخلو: إما أن يكون صريحاً أو كناية، فلا يجوز أن يكون صريحاً، ولا يجوز أن يكون كناية، فإذا لم يكن صريحاً ولا كناية لم يجز إيقاع الطلاق به.

والضرب الثاني: أن يُبطل جميع الأقسام إلا واحداً ليصح ذلك الواحد، مثل الاستدلال بأن ردّ الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحدّ، أي إن القذف يوجب ردّ الشهادة، لأن ردّ الشهادة، لا يخلو: إما أن يكون للحد، أو للقذف، أو لهما، فلا يجوز أن يكون للحد؛ لأنّ الحد تطهير، وما كان تطهير لا يجوز أن يتعلق به ردّ الشهادة، فثبت أنه إنما ردّ للقذف وحده.

وأما النوع الثالث من قياس الاستدلال عند الشيرازي فهو: الاستدلال بالعكس⁽²⁹⁶⁾، كاستدلال الشافعي بقوله: لو كانت القهقهة تُبطل الطهارة داخل الصلاة لأبطلت خارج الصلاة؛ لأن كل ما أبطل الطهارة داخل الصلاة أبطلها خارج الصلاة كالإحداث، وما لا يبطلها خارج الصلاة لا يبطلها داخل الصلاة كالقذف والسب وغيرها، وهذا استدلال صحيح، وهو طريق لإثبات الأحكام⁽²⁹⁷⁾.

وهذا النوع من قياس الاستدلال اختلف فيه علماء الشافعية:

فمنهم⁽²⁹⁸⁾ من ذهب إلى: أنه لا يصح إثبات الأحكام به، لأنه استدلال على الشيء بعكسه.

(296) هو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم. [يُنظر: الزركشي، البحر المحيط، 61/7]

(297) الشيرازي، شرح اللمع، 819.

(298) كالإمام الباقلاني وغيره من الشافعية. [يُنظر: الزركشي، البحر المحيط، 61/7]

ومنهم⁽²⁹⁹⁾ من ذهب إلى: أنه يصح وهو اختيار الشيرازي لأنه قياس دلالة، يدل على صحة العلة فيه بشهادة الأصول⁽³⁰⁰⁾.

وأما قياس الطرد: فهو عند الشيرازي كقياس الشبه لا يصح الاحتجاج به، بينما عند إمام الحرمين جعله قسماً خامساً، وتوسع فيه أيضاً كما في قياس الشبه، وفرق بينه وبين الشبه، ومثل له، ونقل مذاهب العلماء في قبوله ورده، فذكر مستمسك الطرادون، وأسهب في نقل وجوه الرد على مانعي الطرد كالقاضي الباقلاني، فأيد بعضها ورد أخرى.

فقياس الطرد عند الجويني: هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به، ولو فرض ربط نقيض الحكم به لم يترجح في مسلك الظن قبل البحث عن القوادح النفي على الإثبات⁽³⁰¹⁾.

ويفرق الجويني بين قياس الشبه وقياس الطرد، فقياس الطرد عنده: هو التعليل بالوصف الذي لا يناسب، وقياس الشبه: هو المبني على الوصف الشبهي، وهو الوصف الذي لا يناسب، لكنه مشتمل على المناسبة، وكذلك فإن الطرد نسبة ثبوت الحكم إليه، ونفيه على السواء، بينما الشبه نسبة الثبوت مترجحة على النفي، فوقع الخلاف بينهما⁽³⁰²⁾.

ومثل الجويني لقياس الطرد بإلحاق الموضوع بإزالة التجاسة لنفي النية في الموضوع⁽³⁰³⁾؛ إذ التطهير حاصل، ومعقول بالماء بطبعه، لا بالنية.

وفرق الجويني بين القياس في الرتبة العليا وقياس الشبه وقياس الطرد، فقال: 'إلحاق الشيء بالمنصوص عليه، لكونه في معناه، فهو المقبول المقطوع به، وإن لم يكن الحكم المنصوص عليه معللاً، أو كان معللاً ولكن القاييس لم يلحظه، بحسب يحصل العلم بإلحاقه، فهذا القياس في الرتبة العليا، وأما ما بعد قليلاً وعارض العلم المطلوب نقيضه من شك أو

(299) كالإمام الشافعي. [يُنظر: الزركشي، البحر المحيط، 61/7].

(300) لأن شهادة الأصول تختص بقياس الدلالة وهو أن يدل على صحة العلة بشهادة الأصول، وذلك أن يقول في القهقهة إن ما لا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة كالكلام فيدل عليها بأن الأصول تشهد بالتسوية بين داخل الصلاة وخارجها. [يُنظر: الشيرازي، اللمع، 274]

(301) الجويني، البرهان، 880.

(302) الزركشي، البحر المحيط، 274/7؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 137/2.

(303) الجويني، البرهان، 863.

ظن، فهو مما يغلب على الظن الالتحاق به من غير معنى، وهو قياس الشبه ، وإذا تناهى البعد، بحيث لا يصير معه مقتضى ظن، ولا موجب علم، فهو قياس الطرد⁽³⁰⁴⁾ .

وبين بمثال يحوي الأقيسة الثلاث، فقال: «إذا ثبت أن النية شرط في التيمم، فالوضوء في معناه قياس مقطوع به من الرتبة العليا، وإلحاق الوضوء بالتيمم قياس شبه، وإلحاق الوضوء بإزالة النجاسة طرداً»⁽³⁰⁵⁾ .

ونقل مذاهب العلماء في قبول الطرد وردّه:

فذهب المعتبرون من القياسين: إلى أن التمسك بالطرد باطل، وهؤلاء هم الذين يردّون الشبه، والقاضي في أكثر أجوبته يميل إلى هذا، ولا يعترف بفرق بين الطرد والشبه⁽³⁰⁶⁾ .

وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة: إلى أنه حجة إذا سلم من الانتقاص، بشرط الجريان والسلامة، ولا يضر عندهم عدم المناسبة، وهو اختيار الغزالي (ت: 505هـ)⁽³⁰⁷⁾ .

بينما فرق الجويني فيه، فقبل منه شيء، وردّ منه شيء، وعبر عن المردود بالطرد، وعن المقبول بالشبه، وذهب إليه القاضي في أحد قوليه، والغزالي في آخر عمره⁽³⁰⁸⁾ .

(304) الجويني، البرهان، 860 – 862.

(305) الجويني، البرهان، 863.

(306) الزركشي، البحر المحيط، 234/5؛ محمد بن محمد الغزالي، المنحول، مح: د. محمد حسن هيتو، ط 3. (دمشق: دار الفكر، 1999/1419). 378.

(307) الغزالي، شفاء الغليل، 306.

(308) محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، مح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413، عدد الأجزاء: 1). 310. ؛ الأمدي، الإحكام، 88/3.

4.3. المسالك في إثبات علة الأصل

قبل الشروع في مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل عند الإمامين الجويني والشيرازي، نعطي تصوراً سريعاً لمسالك العلة عند الأصوليين، لنرى كيف ذهب كل إمام منهما، وما هي المسالك التي اعتمدها في الإثبات ؟

فمسالك العلة: هي الطرق التي يتوصل بها المجتهد إلى معرفة العلة في الأصل، وأهمها ما يلي (309):

النص: أي أن يرد نص من القرآن أو السنة على أن وصفاً معيناً علة لحكم شرعي، ويقال لهذه العلة: علة منصوصة، وهي إما أن تكون صريحة أو إيماء أي تلميحاً وإشارة.

والعلة الصريحة: أن يشتمل النص على صيغة أو لفظ من ألفاظ التعليل في اللغة، لكيلا ، ولأجل كذا ، وكذا لا ، ولسبب كذا، ونحوها، مثل قوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر:7]، فهذا النص صريح في أن العلة هي منع جعل المال متداولاً بين الأغنياء دون غيرهم.

والعلة بطريق الإيماء أي الإشارة والتنبيه بواسطة قرينة تدل على ذلك كترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة:38].

الإجماع: وهو أن يدل الإجماع على أن وصفاً معيناً هو علة لحكم شرعي، مثل إجماع العلماء على أن علة الولاية المالية على الصغير هي الصغر، فيقاس عليها الولاية في التزويج.

السبر والتقسيم: السبر معناه الاختبار، والتقسيم هو حصر الأوصاف الصالحة؛ لأن تكون علة في الأصل، وترديد العلة بينها بأن يقال العلة إما هذا الوصف أو هذا الوصف.

وعمل المجتهد في هذا المسلك: أن يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويختبرها وصفاً وصفاً بناء على مدى تحقق شروط العلة، فيستبعد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون علة،

(309) الزركشي، البحر المحيط، 7/ 262-322 ؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 2/ 116-142؛ الأمدي، الإحكام، 2/ 251-299 ؛ الزحيلي، الوجيز، 75-83.

ويستبقي ما يصلح أن يكون علّة، وبهذا الاستبعاد وهذا الاستبقاء يتوصل إلى الحكم بأن هذا الوصف علّة.

وهذا الطريق يعتمد على الاستبطاء، وليس بدليل من نص أو إجماع، ومثاله: أن يقول المجتهد: وردّ النص بتحريم شرب الخمر ولم يدل نص على علّة الحكم، فالمجتهد يرّد العلّة بين كونه من العنب أو كونه سائلاً أو كونه مسكراً، ويستبعد الوصف الأول لأنه قاصر، والثاني لأنه طردي غير مناسب، ويستبقي الثالث فيقرر بأنه علّة.

المناسبة أو الإخالة: وهي أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة، حيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة شرعية للنّاس أو دفع مفسدة عنهم. كالإسكار، فإنه وصف ملائم لتحريم الخمر، ولا يلائمه كونه سائلاً أو بلون كذا، أو بطعم كذا، وإنما الإسكار هو الوصف المناسب للتحريم دون غيره.

وأما ما ذهب إليه الإمامين في هذا المبحث :

فالإمام الشّيرازي ذكر ستة مسالك في باب القياس، بينما عدّ الجويني أربعة منها فقط ، ورتب الشّيرازي المسالك مقدّماً النّقليّة على العقليّة، وأما الجويني فقدم مسلك الإخالة العقلي على المسلك النّصي، ولم ينقل الشّيرازي الخلاف في طرق إثبات العلل، وإنّما عدد هذه المسالك وبين وجوه دلالاتها ومثّل لها، بينما نقل الجويني اضطراب الآراء في السّبل التي تتضمن إثبات علّة الأصل، وعزاها لأصحابها ونقل مستند كل فريق، وتوسع في الرّد عليه مع التّمثيل والتّحليل الشّامل.

فالمسالك التي ذكرها الشّيرازي في إثبات العلّة والدّلالة على صحتها، هي، الأول : النّص، والثّاني: فعل النبي ﷺ ، والثّالث: الإجماع، والرّابع: السّبر والتّقسيم، والخامس: السّلب والوجود، والسادس: شهادة الأصول، بينما المسالك التي عدّها الجويني في هذا الفصل أربعة وهي (310) :

المسلك الأول: مسلك الإخالة والمناسبة، وهو اختيار الأستاذ أبو أسحاق.

المسلك الثاني: مسلك دلالة النص، وهو اختيار الإمام الشافعي.

المسلك الثالث: مسلك السبر والتقسيم، وهو اختيار القاضي الباقلاني.

المسلك الرابع: مسلك الطرد والعكس، وهو مختلف فيه.

فالمسلك الأول عند الشيرازي هو: النص، وقد جعله أول الطرق، فبين دلالاته ومثّل لوجوهها، بينما إمام الحرمين مع أنه لم يبدأ به، وذكره ثانياً، إلا أنه اعتبره أولى المسالك عنده، ويتطابق منهج الإمامين في هذا المسلك من ناحية دلالة الوجوه النصية وضرب الأمثلة إلا في جزئية: مسألة بيع الرطب بالتمر التي ستردّ، فدلالة النص بحرف التعليل (إذاً): هي من اللفظ الظاهر عند الجويني، بينما عند الشيرازي هي من اللفظ الصريح على العلة.

إذن فالمسلك الأول عند الشيرازي: النص، وهو قول الله وقول رسوله ﷺ، ودلالاته من وجهين: من جهة النطق، ومن جهة الفحوى والمفهوم⁽³¹¹⁾.

فأما دلالة النص من جهة النطق فلها وجوه:

1. فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل، كلعله كذا، وكلي لا، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً

بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7]، وكقوله ﷺ: ((أينقص الرطب إذا يبس؟))⁽³¹²⁾،

فقال: نعم، قال ﷺ: فلا إذاً. أي من أجله، فهذا صريح في التعليل، لأن إذاً من ألفاظ التعليل.

2. ويليه في الوضوح: ذكر صفة لا تفيد إلا التعليل، وهو المسمى بالتنبية والإيحاء على

العلة، كقوله تعالى في الخمر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ

وَالْمَيْسِرِ﴾ [سورة المائدة: 91]، وقوله ﷺ في الهرة: ((إنها ليست بنجسٍ، إنها من الطوافين

(311) الشيرازي، المع، 270.

(312) أبو داود، السنن، "كتاب البيوع"، 18؛ الترمذي، السنن، "البيوع"، 14.

الحكم على الحديث: إسناده قوي، فيه زيد أبو عياش من الثقات كما هو عند ابن حبان والدارقطني. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. [ينظر: أبو داود، السنن، "كتاب البيوع"، 18]

عليكم والطوافات))⁽³¹³⁾ ، فصفة الطواف وإن لم يصرح فيها بلفظ التعليل كأن يقول لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكنه أوماً إلى التعليل .

3. ويليه في البيان: تعليق الحكم على عين، ويصفها بصفة، فالظاهر أن هذه الصفة هي العلة، وهذا الضرب من أدلة العلة، وهو التنبيه على الأسباب بترتب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط بالفاء التي هي للتعقيب والتسبب⁽³¹⁴⁾، لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلة ما منه الاشتقاق.

- ويأتي بلفظ الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَتْ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا﴾ [سورة الطلاق:6]، وكقوله ﷺ: ((مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فَتَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ))⁽³¹⁵⁾ ، فالظاهر أن الحمل علة لوجوب النفقة، والتأثير علة لكون الثمرة للبائع.

- وقد يأتي بغير لفظ الشرط كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة:38]، وقوله ﷺ: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل))⁽³¹⁶⁾ .
فالظاهر أن السرقة علة لوجوب القطع، والطعم علة لتحريم التفاضل .
وأما دلالة النص من جهة الفحوى والمفهوم، فلها أيضاً وجوه⁽³¹⁷⁾:

فأجلاها ما دل عليه التنبيه من جهة الأولى، وهو لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة، لأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وهو أيضاً أعلى درجات الوضوح عند إمام الحرمين ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ [سورة الإسراء:23]، فإنه نص على المنع من التأفيف، ودل من جهة التنبيه عند سماعه أن الضرب أولى بالمنع من التأفيف.

(313) الترمذي، السنن، " الطهارة "، 69 ؛ المؤطا، " كتاب الطهارة "، 13.

الحكم على الحديث: حديث صحيح، رجال اسناده ثقات كما ذكر ابن حبان، وأيضاً للحديث طرق أخرى يصح بها، وقال الترمذي: حسن صحيح. [يُنظر: أبو داود، السنن، " كتاب الطهارة "، 36].

(314) الشَّيرَازي، المع، 272 ؛ ابن الشيخ أمان، نزهة المشتاق، 709.

(315) البخاري، " كتاب البيوع "، 90.

(316) سبق تخريجه، ص46.

(317) الشَّيرَازي، المع، 272 ؛ الفاداني، بغية المشتاق، 329؛ ابن الشيخ أمان، نزهة المشتاق، 711.

ويليه في الوضوح ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه، فيقال أنه في معنى الأصل، أي أن يذكر صفة فيفهم من ذكرها المعنى الذي يقصده صاحب الشرع وتتضمنه الصفة من غير جهة التنبية كقوله ﷺ: ((لا يقض القاضي وهو غضبان))⁽³¹⁸⁾، فيفهم بضرب من الفكر أنه منع القاضي من القضاء في حال الغضب لتغير حاله، وأن الجائع والعطشان مثله؛ لأنه يتغير خاطره كالغضبان، فلا يحسن القضاء.

المسلك الثاني عند الجويني : دلالة كلام الشارع في نصب الأدلة والأعلام⁽³¹⁹⁾، وهو ما اعتمده الشافعي، وهو على وجوه، منها :

1. دلالة النص الصريح على العلة بصيغة من صيغ التعليل، مثل لكيلا، ولأجل كذا ، وكي لا .. الخ، كمثّل قوله تعالى: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر:7].

2. دلالة النص الظاهر على العلة، أي يكون التعليل لفظاً مشعراً بالظهور بحرف من حروف التعليل، مثل: إذاً ، كقوله ﷺ لمن شأله عن بيع الرطب بالتمر: قال للسائل: ((أينقص الرطب إذا يبس؟))⁽³²⁰⁾، فقال: نعم، قال ﷺ: فلا إذاً .
تضمن النص تعليلاً بالمنع لحدوث النقصان عند الجفاف.

3. دلالة النص على العلة بطريق الإيحاء (التنبية والإشارة) بواسطة قرينة تدل على ذلك، أي أن يقرن الوصف بالحكم، فيدل هذا الاقتران على أن الوصف الذي اقترن بالحكم هو علته، كترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب، وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: تعليق الحكم بالاسم المشتق يتضمن تعليلاً، أي تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة:38]. تضمن سياق الآية تعليل القطع بالسرقة.

(318) مسلم، " كتاب الأقضية " ، 1717.

(319) الجويني، *البرهان*، 806.

(320) سبق تخريجه والحكم عليه، 107.

وأما المسلك الأول الذي بدأ به إمام الحرمين هو الإخالة والمناسبة، فكشفت معتمد صاحبه، ومتى يلتحق ذلك بمسلك نظر الصحابة(ض)، وهذا المسلك لم يذكره الشيرازي من بين الطرق في تصحيح العلة.

قال في البرهان: اعتمد الأستاذ أبو إسحاق لإثبات علة الأصل طريق الإخالة والمناسبة للحكم، إذا قدر مناسبتة وإخالته للحكم، مع سلامته من القوادح، ومطابقته للأصول (اشتراط الجريان والإطراد)⁽³²¹⁾.

فإذا ظهرت الإخالة وكان المعنى سالماً من المبطلات وغلب الظن كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعاً.

فالحكم الذي يشعر بعلة ولا يدرأ أصلاً شرعياً، يكون معتبر النظر؛ لأن الشارع لم يشير إلى جميع العلل، وأن الصحابة الأوائل كانوا يرون طرق النظر غير محدودة، فإذا ظنوها ولم يناقض رأيهم أصلاً، أجروها، فتبين لنا أنهم كانوا يتعدون العلم اليقيني إلى المعنى المظنون علماً وعلة، فإذا تحققت الإخالة وظهرت المناسبة وانزاحت المبطلات التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة(ض).

المسلك الثاني عند الشيرازي: أفعال النبي ﷺ ، ودلالاتها على ضربين⁽³²²⁾:

الأول : فهو أن يفعل فعلاً بعد سبب من جهته ﷺ ، فيعلم أن فعله كان لأجل ذلك السبب، فيصير ذلك علة فيه، مثل ما روي: ((أنه سها رسول الله ﷺ فسجد))⁽³²³⁾ ، فيعلم أن السهو علة للسجود.

الثاني: أن يوجد فعلاً بعد سبب من جهة غيره ﷺ فيحكم فيه، فيصير ذلك الحكم علة، مثل أن أعرابياً جامع في رمضان فأوجب عليه عتق رقبة فعلم أن الجماع علة لإيجاب الكفارة.

(321) الحويني، البرهان، 802.

(322) الشيرازي، اللمع، 272.

(323) أبو داود، السنن، "كتاب الصلاة"، 201؛ الترمذي، السنن، "الصلاة"، 174.

الحكم على الحديث: حديث شاذ، وقال الترمذي: حسن غريب. قلت: الإسناد صحيح، إلا أن قوله: «ثم تشهد» شاذ. [ينظر: ابن حجر العسقلاني، بلوغ المرام، 99].

وهذا المسلك لم يتطرق إليه إمام الحرمين.

المسلك الثالث عند الشيخ أبي إسحاق: الإجماع⁽³²⁴⁾، وهو أن تجمع الأمة في معنى على التعليل به، كإجماعهم على تعليل ولاية المال بالصغر. وهذا المسلك لم يذكره الجويني .

المسلك الرابع عند الشيرازي: السبر والتقسيم: وهو أن يبطل كل معنى في الأصل إلا معنى واحد فيكون هو العلة، مثل أن يقول في الخبز إنه يحرم فيه الربا، فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن، بطل أن يكون للكيل أنه ليس مكيل، وبطل أن يكون للوزن؛ لأن الوزن لا يجوز أن يكون علة، فبقي الطعم، فيعلم أنه هو العلة⁽³²⁵⁾.

وهذا المسلك اختاره القاضي الباقلاني، وعدّه الجويني، وبين أنواعه في المعقولات، ومتى يكون مفيداً أو لا فائدة منه، واعترض على القاضي عند عدّه السبر والتقسيم من أقوى المسالك لإثبات العلل فخصص العمل به، والإفادة منه؛ بشرط الإجماع على أصل التعليل، بينما لم يشترط له الشيرازي هذا الشرط، وذهب إلى ما ذهب إليه القاضي.

والمسلك الثالث عند الجويني: مسلك السبر والتقسيم، وهو انتقاء القاضي الباقلاني ، ومعنى هذا المسلك: أن يبحث القاييس عن المعاني المجتمعة في الأصل، ويختبرها واحداً واحداً، فيستبعد منها ما لا يصلح للتعليل به، إلا واحداً يقرره ويرتضيه بأنه علة الحكم⁽³²⁶⁾.

وهو يجري في المعقولات على نوعين⁽³²⁷⁾:

النوع الأول: أن يكون التقسيم العقلي دائراً بين النفي والإثبات، ويسمى المنحصر، فإذا بطل الأول منهما، أثبت الثاني علة.

النوع الثاني: أن لا يكون التقسيم العقلي دائراً بين نفي وإثبات ولكنه مسترسلاً على أقسام، يقوم السابر بتعدادها، ولا يصل فيها إلى كلام قاطع، وأبلغ ما يقوله السابر: سبرت ولم أجد إلا هذا

(324) الشيرازي، اللمع، 273 ؛ ابن الشيخ أمان، نزهة المشتاق، 710.

(325) الشيرازي، اللمع، 274 ؛ الفاداني، بغية المشتاق، 333؛ ابن الشيخ أمان، نزهة المشتاق، 713.

(326) الجويني، البرهان، 815.

(327) الجويني، البرهان، 815.

المعنى، فيجيبه المنتبِع: ربما فاتك قسماً لم تتعرض له، فهنا لا يكون السَّبر مفيداً إذا انتهى به إلى هذه النهاية .

وأما في الشرعيات الظنّية: فإذا كان دائراً بين النّفي والإثبات، وظهر المسلك الممكن، وسقط الآخر، كان هذا السَّبر مفيداً.

وإذا لم يكن دائراً بين نفي وإثبات، وكان مرسلأً بين معانٍ لا يمكن حصرها، فهنا يحيل السَّابر الامر إلى وجدان، كما في العقلیات.

وهذا تعنت وغير مقبول من الجويني كما قال القاضي، لأنّ هذا التّقسيم يقبل في القطعيات، ولكنه إذا أُستعمل في الظنّيات فإنه يثير غلبة الظنّ؛ لأنّ النّاظر قد يغفل عن المعنى المُعول عليه⁽³²⁸⁾ .

اعترض إمام الحرمين على القاضي الباقلاني في عدّه السَّبر والتّقسيم من أقوى المسالك لإثبات العلل، ولم يرتضِ هذا القول، واعتبره إشكالية، من جهة أن من أبطل أقسام يعددها، لم يتضمن إبطاله لها صحة غيرها، ومنشأ الخلاف هو أنه: هل يُعلّل كل حكم أو لا يُعلّل كل حكم ؟ وقد بنى الجويني فساد طريق القاضي بقوله: لا يتعين تعليل كل حكم، فإن دلّ دليل على وجوب التعليل كان السَّبر مفيداً، فإذا دلّ المعلّل على صحة وصفه فلا حاجة في انتصابه علّة إلى إبطال غيره، فيكون قد تكلف سبراً وتقسيماً لا فائدة منه؛ لأنّ الإبطال لا يصلح لتصحيح الباقي، ولا يشترط الإبطال في تصحيح الباقي إن وجد دليل التّصحيح⁽³²⁹⁾ .

فمسلك السَّبر والتّقسيم عند إمام الحرمين يفيد غلبة الظنّ في انتهاض العلّة، وإثباتها حجة؛ بشرط انعقاد الإجماع على أصل التعليل، ومراده بالإجماع على تعليل حكم الأصل هو الإجماع على أن ذلك الحكم معلّل لا تعبدي⁽³³⁰⁾ .

(328) الجويني، النُّرّهان، 816.

(329) الأبياري، التحقيق والبيان، 171/3؛ الجويني، النُّرّهان، 817.

(330) الجويني، النُّرّهان، 817؛ الزركشي، البحر المحيط، 289/7؛ أحمد بن عبد الرحيم ابن العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، مح: محمد تامر حجازي، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004/1425). 569.

واستدل بأن الوصف الثابت بالسَّبر والتَّقسيم الظَّنّي يكون علّة، إذا أجمع العلماء فيه على أصل تعليله، ويكون حجة على الجميع؛ لأن عدم العمل به يؤدي إلى إبطال الإجماع، والإجماع لا يجوز إبطاله⁽³³¹⁾.

فإن السَّبر والتَّقسيم مفيد في معرفة العلّة، وطريق موصل إليها، ومسلّك من مسالكها، وهو قول أكثر الأصوليين⁽³³²⁾، خلافاً لما اختاره الجوينيّ من تخصيص العمل به، والإفادة منه؛ بشرط الإجماع على أصل التعليل.

المسلّك الرابع عند الجوينيّ: مسلّك الطردّ والعكس .

الطردّ والعكس في الاصطلاح: هو ترتب حكم على وصف وجوداً وعدماً، فالطردّ: ثبوت الحكم بثبوت علته، والعكس: انعدام الحكم بانتفاء علته⁽³³³⁾.

ومثال ذلك: أنّ العصير يحرم مع الإسكار، فإذا لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، ولما صار مسكراً ثبتت الحرمة فيه، ولما ذهب السكر ذهب التحريم، فعلة تحريم الخمر الإسكار، وقد ثبتت بطريق الطردّ، والعكس⁽³³⁴⁾.

ونقل إمام الحرمين اختلاف العلماء فيه⁽³³⁵⁾ وعرض استدلالاتهم، وردّها مبيناً الإشكالية فيها. فذهب أهل الجدل: إلى اعتباره من أقوى ما تثبت به العلل، وقال القاضي أبو الطيب الطبري: إنه من أعلى المسالك الظنّية.

(331) سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، مح: عبدالله عبد المحسن التركي، ط 1. الرياض: مؤسسة الرسالة، 1987/1407، عدد الأجزاء: 3. 504/3.

(332) ابن العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، 568؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 126/2؛ تاج الدّين عبد الوهاب بن تقي الدّين السّبيكي، جمع الجوامع، مح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط 2. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003/1424). 414.

(333) الآمدي، الإحكام، 430/3؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، ط 2. مكة: مؤسسة الريّان، 2002/1423، عدد الأجزاء: 2. 226/2.

(334) الغزالي، شفاء الغليل، 269؛ الزركشي، البحر المحيط، 308/7.

(335) الجوينيّ، الثبرهان، 835 - 841.

وذهب القاضي الباقلاني إلى أن الطرد متنازع فيه، وأما العكس فليس من مقتضيات نصب الأدلة والأعلام (مستغنى عنه).

وأما في العلل السَّمْعِيَّة: فعند جمهور الأصوليون يعتبر الطرد في العلل السَّمْعِيَّة شرطاً على صحة العلة، والعكس ليس شرطاً على الصحة، ويعتبر العكس دليل على صحة العلة، بينما الطرد ليس بدليل على صحتها، وهو اختيار الشَّيرازي، بينما الجويني يعتبر الطرد والعكس دليل على صحة العلة، ويشترط العكس مطلقاً لصحتها عند اتحاد العلة .

وذهب البعض إلى أن الطرد والعكس في العلل السَّمْعِيَّة شرطاً لصحة العلة.

وقال الباقلاني: لا يجوز التعلق بالطرد والعكس لإثبات العلة؛ لأن الطرد لا يعم جميع صور الخلاف، والعكس ليس شرطاً في العلة التي تجري دليلاً وعلامة.

وأما عند إمام الحرمين: فإن الطرد والعكس يُعد مسلكاً من مسالك إثبات علة الأصل.

وردَّ إمام الحرمين على القاضي الباقلاني لكون الطرد عنده متنازع فيه، والعكس مستغنى عنه، واعتبر ذلك من القاضي تشدقاً ونقيهاً، فقال: هل يُغلب على الظن انتصاب ما اطرّد وانعكس علماً أم لا ؟ فَإِنَّ ادَّعى أَنَّهُ لَا يَغْلِبُ صَارَ مُعَانِداً، وَإِنْ سَلَّمَ بَغْلِبَةُ الظَّنِّ، فغاية القايسين أن يظنوا ظهور علم على حكم، وهم معترفون بأن الجهات التي تقضي إلى غلبة الظن ليست محصورة، لأنَّ الأولين(ض) كانوا في الأمور المحصورة يتبعون النصوص ويقتفون أثرها وفق ضبط الشارع وتوقيفه، وأنهم أيضاً لا يحملون الناس على الاستصلاح بكل رأي، بل كانوا يحومون على قواعد الشريعة ويستثيرون منها ما يظنونها، فكان مبتغاهم أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط الحكم به⁽³³⁶⁾.

وأما في مسألة اشتراط انعكاس العلة، فقد نقل الجويني الخلاف فيها⁽³³⁷⁾:

فذهب جمهور الأصوليين: إلى أن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السَّمْعِيَّة المظنونة.

(336) الجويني، *البرهان*، 835-841.

(337) الجويني، *البرهان*، 842.

وذهب القليل من الأصوليين: إلى أن الانعكاس شرط في العَلَل جملةً، وإن كانت مظنونة.

وأما إمام الحرمين: فاشتراط التزام الانعكاس مطلقاً لصحة العلة⁽³³⁸⁾.

ونقل استدلال كل فريق، وردّ عليه.

فاستدل الفريق الأول بأنّ العكس لو كان شرطاً لوجب ألا يقتل إلا قاتل؛ على اعتبار أنّ علة قتل القاتل هي القتل، ولا يقتل المرتد، فإذا كان الحكم الثابت لعلة يطرّد مع ارتفاعها لثبوت علة أخرى تتبعها عند ارتفاعها، دلّ ذلك على أنّ الانعكاس ليس شرطاً.

واستدل الفريق الثاني الذي شرط العكس: بأنّ العَلَل وإن كانت ظنية، فيجب أن تكون مضاهية للعَلَل العقلية القطعية حتى لا يفترقا إلا في كون الأولى مظنونة والأخرى قطعية، ثمّ العَلَل العقلية يجب انعكاسها فلتكن العَلَل السّمعية أيضاً.

فردّ الجويني بأنّ هذا الاستدلال ساقط ولا أصل له؛ لأنّ العَلَل العقلية لا حقيقية لها، وأنّ العَلَل السّمعية هي أمارات في مسالك الظّنون، وحققها أن تقابل العَلَل العقلية، وأنّ العَلَل العقلية إذا اقتضت في ثبوتها مدلولاتها لم يقتض انتفاؤها انتفاء مدلولاتها كالفعل إذا دل على الفاعل لم يدلّ عدمه على عدم الفاعل، وكذلك الأمارات في مسالك الظّنون إذا دلت على ثبوت أمر لم يدلّ انتفاؤها على انتفائه.

وقال الجويني: حُكْم كل علة أن ينعكس، وأن يكون لوجوده على عدمه مزية، ولو لم يكن كذلك لما كان لكون الشيء علة معنى⁽³³⁹⁾.

والذي يتضح لي بأنّ الجويني خالف الجمهور بتخصيص التزام العكس باتحاد العلة، بخلاف ما ذهب إليه الجمهور بأنّ الانعكاس لا يشترط التزامه مطلقاً لصحة العلة، سواء كان مع اتحاد العلة، كما اختاره الجويني، أو مع تعددها.

(338) الأبياري، التّحقيق والبيان، 234/3.

(339) الجويني، النّبرهان، ص 854.

وأما في العَلَل العقلية: فيشترط الجويني فيها الاطراد والانعكاس، ولا يشترط الانعكاس في العَلَل السمعية، ولا في الأدلة العقلية، فالعَلَل السمعية لا توجب أحكاماً لذواتها، وهي تضاهي الأدلة العقلية من باب أولى، إن لم تكن مشابهة لها.

وعند الشيرازي: يعتبر الطرد والعكس في العَلَل العقلية، ولا يُعتبر في العَلَل الشرعية. وعند إمام الحرمين الطرد والعكس شرط لصحة العلة ودليل على صحتها، بينما عند الشيرازي الطرد والجريان شرط في صحة العلة وليس بدليل على صحتها.

المسلك الخامس عند الشيرازي: السلب والوجود⁽³⁴⁰⁾:

وصورته أن يوجد الحكم بوجود معنى ويزول بزواله مثل القول في الخمر: إنه شراب فيه شدة مطربة فصار حراماً، وقبل حدوث الشدة كان عصير العنب حلالاً، فلما حدثت الشدة المطربة حُرِّم، ثم زالت الشدة فصار حلالاً، فدل على أن الشدة المطربة علة تحريم⁽³⁴¹⁾.

وهذا المسلك هو مسلك الطرد والعكس عند الجويني، لأن صورته واحدة ومثاله واحد، وإنما الخلاف لفظي، وقد ذكرنا أنه لا يصح الاحتجاج به عند الشيرازي.

المسلك السادس عند الشيرازي: شهادة الأصول:

وهو يختص بقياس الدلالة، وهو أن تشهد العلة الأصول طرداً وعكساً، مثل القول في القهقهة داخل الصلاة: ما لم ينقض الوضوء خارج الصلاة، لم ينقض الوضوء داخل الصلاة كالكلام، فيدل عليها بأن الأصول تشهد بالتسوية بين داخل الصلاة وخارجها، ألا ترى أن ما ينقض الوضوء داخل الصلاة ينقض خارجها كالأحداث كلها وما لا ينقض خارج الصلاة لا ينقض داخلها فيجب أن تكون القهقهة مثلها⁽³⁴²⁾. وهذا المسلك أنفرد به الشيرازي عن الجويني لأنه يختص بقياس الدلالة، وهو قسم رئيس من أقسام القياس عنده، بينما لم يذكره الجويني؛ لأنه لا يعتبر قياس الدلالة قسماً منفرداً بذاته، بل هو دائر بين قياس المعنى وقياس الشبه.

(340) ويسمى بالدوران وبالطرد والعكس [يُنظر: الفاداني، بغية المشتاق، 329].

(341) الشيرازي، للمع، 274؛ ابن الشيخ أمان، نزعة المشتاق، 712.

(342) الشيرازي، شرح للمع، 860.

5.3. مراتب الأقيسة والترجيح بينها

1.5.3. ترتيب الأقيسة عند الإمام الجويني

أجرى إمام الحرمين ترتيب الأقيسة على خلاف الأصوليين، فقسم القياس إلى قياس معلوم (مقطوع به) وقياس مظنون⁽³⁴³⁾.

فالأقسام المعلومة ثلاثة، وهذه لا معنى من ذكر الترتيب فيها؛ لأن العلم لا يتفاوت في نفسه وطرقه، فلا يتصور أن يكون دليل قاطع أقوى من دليل، ولا علم أبين من علم، واعتبر الجويني من أنكرها جاحداً ومعانداً، لأنه جحد للضروريات، ولا يستحق زاعمه الردّ والمناظرة، وهذه الأقسام الثلاثة هي:

القسم الأول: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الفحوى والتنبيه المقطوع به (قياس أولى) كإلحاق الضرب والشتم ونحوهما بالنهي عن التأفيف المنصوص عليه، وهذا أعلى درجات البيان.

والقسم الثاني: ما نص عليه الشارع بلفظ التعليل، بحيث لا يقبل التأويل أصلاً، وقد ثبت فيه لفظ الشارع قطعاً، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7].

والقسم الثالث: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لكونه في معناه، أي ما يعلم ثبوته قطعاً من غير حاجة إلى نظر واعتبار، مثل: إلحاق صب البول في الماء الزاكد بالبول فيه، لقوله ﷺ: ((لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ))⁽³⁴⁴⁾ لأن جمع البول في الإناء، وصبه في الماء الدائم في معنى البول فيه.

وقد سمى هذا القسم بالقياس في معنى الأصل، وقدمه على ما بعده، والسبب أنه ملحق بأصله قطعاً، والتحاقه به مقطوع غير مظنون، ولا شك أن مراتب المقطوع به (مراتب العلوم) مقدمة على درجات الظنون⁽³⁴⁵⁾.

(343) الجويني، *البرهان*، 880 - 882.

(344) سبق تخريجه، 52.

(345) الجويني، *البرهان*، 1202.

وأما القياس المظنون: فينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس المعنى وقياس الشبه، و ثم الدائر بين القسمين، ثم قياس الطرد والعكس (المُطَرَّدُ الْمُعْكَسُ) من باب الأشباه بلا ريب.

والقياس الدائر بين قياس المعنى وقياس الشبه، هو قياس الدلالة، وجعله بعض الأصوليين قسماً مستقلاً، إلا أن الجويني لم يعدّه جزءاً مستقلاً، فهو متردّد بين الأشباه والمعاني، فهو تارة يكون معنى وتارة يكون شبه، ولكنه جعله في هذا المكان (ترجيح الأقيسة) قسماً مستقلاً بنفسه⁽³⁴⁶⁾.

فأول رتب الأقيسة المظنونة هو: قياس المعنى، ثم قياس الشبه، ثم قياس الدلالة.

فأما قياس المعنى فهو على مراتب لا تتضبط بضابط، لأنّ مسالك الظنون لا يمكن حصرها، وهي وإن كانت منحصرة من جهة تحديد مناسبتها لأصول الشريعة، إلّا أنّ الناظر لا يستطيع أن يصل إلى ضبطها بحد، لأنّ منها الجليّ، ومنها الخفيّ، ومنها المتوسط بين الجلاء والخفاء، ولكن هذه القسمة للجليّ والخفيّ من قياس المعنى المظنون تتضبط بأمرين⁽³⁴⁷⁾ :

الأول: أن يكون أصل المعنى في وصف أحدهما أوضح من الآخر، فهذا ترجيح من نفس المعنى. والثاني: أن يعتضد أحد المعاني بما يؤيده.

فالذي يقرب من الأصول القطعيّة ويقرب من العلم يكون هو الأعلى، ثم يأتي ما بعد من العلم، فمستند العلوم السّميّة هو الجلاء والخفاء.

فالمرتبة الأولى من قياس المعنى⁽³⁴⁸⁾: هي المعنى المستنبط من أصل متفق عليه، ومثاله، القصاص، فقد أوجبه الله في كتابه العزيز صوناً للدماء، وحمايةً للأنفس، وزجراً للجناة، وأشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179]، وهذه القاعدة متفق عليها ولم ينكرها منكر من طبقات أئمة الشريعة، فهي ثابتة نصاً وإجماعاً ولا سبيل إلى نقضها .

(346) الجويني، التبرهان، 1202 ؛ الأبياري، التحقيق والبيان، 324/3.

(347) الجويني، التبرهان، 883.

(348) الجويني، التبرهان، 1208.

والمرتبة الثانية من قياس المعنى ⁽³⁴⁹⁾: تشتمل على قياس معتضد بالأصل، ولكن قد يحتاج المعنى الجامع إلى مزيد من التقريب، فالخصم قد يتخيل وجود فرق، وإن كان إفساده سهلاً. ومثاله: وجوب القصاص على المشتركين في القتل، استناداً إلى قاعدة الدماء في تحقيق عصمة وزجر الجناة، والاستعانة في مثله ليست بالصعوبة، والقتل ليست بالعسيرة، والاشتراك في القتل مما يكثر، ولو لم يشرع القود فيه، لانخرم أصل القاعدة، لذلك اقتضى معنى القصاص في الأصل (أصل القاعدة) وجوب قتل المشتركين.

ولكن هذا الجامع يتطرق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم ليس قاتلاً وفعل كل واحد منهم يخرج أفعال شركائه عن الاستقلال بالقتل، وقتل غير القاتل فيه مخالفة شرعية في تخصيص القتل بالقاتل.

وأما مسلك إمام الحرمين فيه: أن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج بعضهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر، والمخيلة العظمى في ظهور قياس المعنى امتناع المعارضة المحوجة إلى الترجيح، فإن عارضوا القصاص في الطرف بقطع السرقة، وشبهوا الاشتراك في قطع اليد بالاشتراك في سرقة نصاب، لم يكن مذكروه مأخوذاً من قاعدة القصاص ⁽³⁵⁰⁾.

فإن قطع السرقة بعيد في أصله عن القصاص فإن الأصل المعتبر في قطع السرقة أخذ مال غير تافه، والغرض بقطع القطع ردع السارق عن تناول المال النفيس، وفي المال التافه لا تلحق النفوس ركوب الأخطار بسببه ⁽³⁵¹⁾.

المرتبة الثالثة من قياس المعنى ⁽³⁵²⁾: مثال المكروه على القتل، وفيه خلاف بين المذاهب.

الأول : القصاص على المكروه دون المكروه، وهو مذهب أبو حنيفة.

(349) الجويني، *البرهان*، 1211.

(350) الجويني، *البرهان*، 1213.

(351) الجويني، *البرهان*، 1217.

(352) الجويني، *البرهان*، 1223.

الثاني: القصاص على المكره دون المكره وهو مذهب زفر.

والثالث: القصاص عليهما، وهو مذهب الشافعي.

والقول الأول هو الأبعد عن الصواب، فإن زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره وكأنه آلة له، وهذا زعم ساقط، مع المصير إلى أن النهي عن القتل متجه مستمر على المكره القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه ؟ ومن ضرورة كون الشيء آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص المكره بإلزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له.

وأوضح المذاهب مذهب زفر: وهو أنه رأى المحمول ممنوعاً ولم ير أثر الإكراه في سلب المنع، والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت فارتبط بها التكليف من الشارع، وهذا قياس مبين عند الجويني.

والذي يختاره أصحاب الشافعي يشهد لزفر في استقلال المباشرة وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول، ولكنهم لا يرون إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية، فإنه موقع القتل غالباً، والإكراه من أسباب تقرير الضمان، فيبعد تعطيله وإخراجه من البين، وبعد إحباط المباشرة، فالوجه تنزيلها منزلة الشريكين، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضاعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرجهم عن كونه قتلاً ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما، فإذا لم يصير أحد إلى إسقاط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عن كل واحد منهما، أما ضعف المباشر فمن جهة كون المباشرة محمولاً، وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً، واستمرار التكليف يوهي أثر الإكراه، فليس أحدهما بالضعف أولى من الثاني فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما وقد ثبت أن القصاص أولى بأحدهما وقد ثبت أن القصاص لا يسقط عنهما وقرب تنزيلهما منزلة الشريكين⁽³⁵³⁾.

وأما قياس الشبه ومراتبه⁽³⁵⁴⁾.

تنقسم مراتب قياس الشبه : إلى القريب (المعلوم) والبعيد (المظنون)، كما هي قسمة مراتب قياس المعنى.

(353) الجويني، البرهان، 1225.

(354) الجويني، البرهان، 1229.

فالمرتبة الأولى من قياس الشبه⁽³⁵⁵⁾: هي قياس في معنى الأصل كما يسميه الأصوليون، وهذا لا يقصدون به المعنى المخيل، وهو إذا وقع معلوماً (مقطوع به) كان في الرتبة العليا من القياس المقطوع به.

وهذا النوع قد وقع الاختلاف فيه، هل يسمى قياساً أو يعد من دلالة الألفاظ؟

والذي ذهب إليه إمام الحرمين: إن كان في اللفظ إشعار به من طريق اللسان فلا نسميه قياساً، كقوله ﷺ: ((مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاً لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمٌ عَلَيْهِ))⁽³⁵⁶⁾، فهذا وإن كان في حق الذكر، فالعبودية تستعمل مع الأمة .

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً في وضع اللسان بما ألحق به، فهو قياس مفض إلى العلم، وهو قاعدة الأشباه بعده.

فإذا زال العلم وكان الشبه يفيد غلبة الظن، فهو الشبه المعروف، وهو عنده على ثلاث مراتب، وإن لم يفد غلبة الظن، فهو الطرد المَطْرُودُ، والأشباه بين طرفي قياس المعنى والطرْد⁽³⁵⁷⁾.

فالمرتبة الأولى: وهي أقرب الرتب إلى المعلوم إلحاق الزبيب بالتمر في الرِّبَا، لظهور المعنى المناسب، وأبعد منه قليلاً (المرتبة الثانية) بحيث لا يخرج عن الرتبة إلحاق الرز بالحنطة والذرة بالشعير، فقد يظهر بينها فرق، وإن كان خفياً، وسبيل هذا التشبيه النظر إلى المقصود من المنصوص عليه، وقد ظهر المقصود وهو الطَّعم، وسقط اعتبار النقدية لجريانه في الجنسين والجنس على وتيرة واحدة، فلاح النظر إلى المقصود مع الاعتراف بأنه غير مستند إلى معنى معقول، ثم يلي هذه الرتبة (المرتبة الثالثة) الوضوء بالتيمم في الافتقار إلى النية، ولهذا قال الشافعي [مستبعداً] طهارتان فكيف تفترقان؟ فالتيمم ليس فيه غرض ناجز، ومن مقاصد الشريعة ربط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبي وهو التعرض للثواب، ولا سبيل إليه إلا بقصد

(355) الجويني، البرهان، ص1228.

(356) سبق تخريجه، 52.

(357) الجويني، البرهان، ص1229.

التَّقَرُّبُ فَإِذَا وَجَدْنَا طَهْرًا كَذَلِكَ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ (الوضوء) ثُمَّ كَانَ الْمَخْتَلَفُ فِيهِ (التَّيْمُمُ) غَيْرَ مَعْقُولٍ
الْمَعْنَى ظَهَرَ فِيهِ وَقَعَ التَّشْبِيهُ فِي الْإِفْتِقَارِ إِلَى النِّيَّةِ الْمَحْصَلَةِ لِمُغْرَضِ الْعَقْبَى⁽³⁵⁸⁾.

مراتب قياس الدلالة⁽³⁵⁹⁾ :

وهذا القياس جعله المتأخرون باباً مستقلاً من أبواب القياس، لكن الجويني جعله يتردد بين
قياس المعنى تارة وبين قياس الشبه تارة أخرى، وهو كقول الشافعي: في الدمي من صح طلاقه
صح ظهاره كالمسلم.

والأحزم في قياس الدلالة عند الجويني في المثال المذكور: الرجوع به إلى الطرد والعكس
، فيجعل الطلاق وصفاً، ويربط الظهار به حكماً، ويتخذ المسلم أصلاً، ويجعل اعتماده في الطريقة
جريانها طرداً وعكساً⁽³⁶⁰⁾.

وجواب الجويني في مسألة من صح طلاقه صح ظهاره: هو ربط نفوذ الظهار بنفوذ الطلاق
ولكن في حكمين مختلفين، بجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، ونصب المعنى الجامع بينهما،
وإذا أمكن الجمع، تصور الفرق، ولا يمكن الجمع بين حكم مناسب لشيء وبين ذلك الشيء، فلما
أمكن الفرق، ظهرت المطالبة بالجمع بينهما، وتميز هذا الصنف عما يتمحض فقهاً مناساً، ولذلك
هو متردد بين قياس المعنى من جهة ظهور المناسبة مع الجريان على السلامة، وبين قياس الشبه
من جهة تطرق المطالبة بالمعنى الجامع وعدم التزام المعلل له⁽³⁶¹⁾.

والخاصية التي يمتاز بها قياس الدلالة، هي أنه لا يتصور إيراد فرق بين الحكم المجعول
علّة، وبين الحكم المرتبط به، فإن جعل الطلاق أصلاً والظهار فرعاً، أمكن الجمع، وإن جعل
المسلم أصلاً ونفوذ الطلاق جامعاً، والطلاق حكماً متنازعاً فيه، لم يمكن الجمع بحال⁽³⁶²⁾.

(358) الجويني، البرهان، 1230.

(359) الجويني، البرهان، 1246.

(360) الجويني، البرهان، 1252.

(361) الجويني، البرهان، 1254.

(362) الأبياري، التحقيق والبيان، 4/425.

2.5.3. هل للأقيسة عند الإمام الشيرازي ترتيب؟

وأما الأقيسة عند الشيرازي فلم يُيُوب لها باباً أو فصلاً في الترتيب أو الترجيح، إلا أننا يمكن أن نستنتج أنه رتبها من حيث التصريح بالعلّة من عدمها، وبحسب دليل العلّة، وفق ما هو مُرتب في أقسام القياس⁽³⁶³⁾، فقياس العلّة أولاً، ثم قياس الدلالة، ثم الاستدلال، ثم قياس الشبه.

فمراتب قياس العلّة: تقع أنواع القياس الجليّ منه في المراتب الأولى، ثم مراتب القياس الخفيّ.

قواعد الترجيح في الأقيسة عند إمام الحرمين⁽³⁶⁴⁾:

الأصل المعتبر في الترجيح بالأقيسة: هو تفاوت الرتب مع اجتماع الجميع في الظنّ، فمستند أقيسة المعلوم (المقطوع به): قاعدة معنوية معلومة، فرتبة العلم لا يترجح فيها مطلوب على مطلوب، لأن العلوم لا تفاوت فيها.

فإذا نزلنا عن أقيسة المعلوم: نقدم ترتيب مسالك الظنون، ويتم الترجيح بينها وفق الأقرب إلى المعنى المعلوم.

فالمعاني (قياس المعنى): يتم الترجيح فيها وفق مسلكين: الأول: إيماء الشارع، والثاني: الإخالة مع السلامة.

وما يثبت بالإيماء يُقدم على الإخالة التي لا دلالة عليها في لفظ الشارع ، وسبب تقديم الإيماء أنّ ما أومأ الشارع إلى التعليل به يؤمن المستنبط من الوقوع في متسع المصالح التي لا ضابط لها .

ولو تعارض استدلال لا أصل له مع معنى مستند إلى أصل، قُدّم المعنى المستند إلى أصل ، والسبب أنّه محصور في حكم ثابت شرعاً متفق عليه، بينما المستدل على خطر الخروج عن الضبط.

(363) الشيرازي، اللمع ، 248 - 249.

(364) الجويني، البرهان، 1258.

وأدنى مرتبة في قياس المعنى مرجحة على أعلى رتبة في الأشباه⁽³⁶⁵⁾.

وبالجملة تُقدم أقيسة المعاني على أعلى مرتبة في قياس الشَّبه؛ لأنَّ المقيس على أصل المعنى يكون مشابه له فيه، وزائد عليه بالمناسبة (الإخالة) على وجه يكون به دليلاً مستقلاً من غير أصله إذا صح الاستدلال به.

وإذا تعارض استدلال مع شبه مستند إلى أصل، فُدم الشَّبه، لاستناده إلى أصل.

وبين الجويني أن الأشباه تترتب ترتب المعاني، وهذا الترتيب منسوب إلى أصول معلومة، فيقع التفاوت بناءً على القرب من المرتبة المعلومة والبعد عنها.

فما قُرب من المرتبة المعلومة قُدم، وما بُعد عنها أُخر، فجعل كل رتبة من رتب المعاني في مقابلتها رتبة من رتب الأشباه.

فالمرتبة الأولى من قياس المعنى: وهي المعنى الناتج من قاعدة الدماء، يقابلها من قياس الشَّبه القياس في معنى الأصل، وما يتأخر من أقيسة المعاني عن رتبة العلم ويقع في أعلى مراتب الظنون كاعتبار الإطراف بالنفس يقابل من رتب الأشباه ما ثبت بظواهر الأمثلة، كاعتبار القليل من ضرب العقل على العاقلة بالكثير⁽³⁶⁶⁾.

ويصح عند الجويني تقديم القياس الذي يكون الجامع فيه دال على العلّة، لا هو نفس العلّة، وذاتها (قياس الدلالة) على القياس الذي يكون الجامع فيه لا يناسب الحكم، مع ظن اشتماله على المناسبة (قياس الشَّبه)، قال في البرهان: فقياس الدلالة يقدم على الشَّبه المحض من جهة إشعاره بالمعنى⁽³⁶⁷⁾.

ويصح عند الجويني تقديم الأوصاف الثابتة بالطردّ، والعكس، وهي: ما تثبت عند ثبوت حكمها، وتنتفي عند انتفائه على الوصف الشَّبه الذي لا تظهر مناسبته للحكم، مع اشتماله على المناسب.

(365) الجويني، البرهان، 1244-1245.

(366) الأبياري، التَّحْقِيقُ وَالْبَيَان، 4/411.

(367) الجويني، البرهان، 887.

بمعنى آخر: ما ثُبِتَ بِالطَّرْدِ والعكس عند إمام الحرمين يقدم على الشَّبه الذي لا يتصف بذلك؛ لأن الطرد والعكس يجريان في مجال الظنون مجرى ظهور لفظ ليس من نص الشارع والشَّبه بعيد عن ذلك⁽³⁶⁸⁾ .

وإذا قوبل الْمُطَرِدُ المنعكس بالمخيل السديد، قُدِّم المخيل السديد على الْمُطَرِدِ المنعكس، بمحققه أنه معتمد عند الصَّحَابَةِ(ض). ثم قال: فإن خفي المعنى، وظهر للمجتهد المطرد المنعكس، ورأى تقديم الْمُطَرِدِ المنعكس، فلا بأس، والسبب في ذلك أن المعنى إذا تناهى خفاؤه، فإنه يخرج عن كونه معتمد الصَّحَابَةِ⁽³⁶⁹⁾ .

ومستند التقديم والتأخير في الأقيسة عند الجويني هو التَّرجيح، ومنشأ التَّرجيح الظن، ولذلك يصح عنده تقديم الشَّبه الجلي على المعنى الخفي، إذا انتهى الخفي إلى مبلغ يحول الكلام في إخراجهِ على جنس الإخالة، والشَّبه الذي فيه الكلام لا ينقدح في إخراجهِ عن قبيل الشَّبه كلام، فيحق للنَّاظر أن يبين رأيه في تقديم ما يقدم وتأخير ما يُؤخر⁽³⁷⁰⁾ .

(368) الجويني، النُّبْهَان، ص 887.

(369) الأبياري، التَّحْقِيقُ وَالْبَيَان ، 304/3 ؛ الجويني، النُّبْهَان، 888.

(370) الجويني، النُّبْهَان، 889.

6.3. أقسامُ العَلَل والأصول

اختلف الإمامان الشَّيرازيَّ والجوينيَّ في طريقة تقسيم العَلَل والأصول، فالجوينيَّ سلك مسلك التَّقسيم بناءً على مقاصد الشَّريعة، كالضَّروري، والحاجي، والتحسيني، وإلى أي منها تستند القواعد الشَّريعة عند التمثيل لها، وحدد ما يعقل معناه، وما لا يعقل معناه، وأي منها يتعلق بالحاجة والضَّرورة، ومن منها لا يتعلق بهما، ومن يلوح منها معنى، ومن لا يلوح منها معنى أصلاً، وهل توجد معاني أخرى تُفهم عندما لا يلوح معنى، وقد جعلها خمسة أقسام، ثم فصل في مذاهب القياس في كل قسم، وبيّن خصائص القياس الجزئي فيها، ورتبة كل جزء، وما هو الموافق والمصادم للقاعدة الكلية، وفي أي الضُّروب يجري القياس، وما هو نوع القياس الجاري، وأي منها خارج عن القياس، مع ضرب الأمثلة لكل قسم، والمناقشة والردود الواسعة.

وأما الشَّيرازيَّ فسلك مسلك مختلف في التَّقسيم عن مسلك الجوينيَّ، فالأصول عنده تُعرف بطريقتين النَّص والإجماع، وما هو معقول المعنى فيها، وغير معقول المعنى منها، وفي أي العَلَل يجري القياس، وفي أيها لا يجري، ومثَّل لكل ضرب منها دون تفصيل مطول، واكتفى بالتعليل أحياناً أو الدليل أحياناً أخرى، واتفق مع الجوينيَّ في بعضها، وخالفه في البعض، وسأبين مواضع الاتفاق والاختلاف الواردة.

1.6.3. تقسيم العَلَل والأصول عند الإمام الجوينيَّ

وهذا التَّقسيم انفرد فيه الجوينيَّ ولم يتطرق له الشَّيرازيَّ، ويقع في الأقسام الخمسة الآتية:

القسم الأول: ما يتعلق بالضَّرورات (ما يعقل معناه، وهو أصل، وينتهي المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري⁽³⁷¹⁾ .

مثل وجوب القصاص في الشَّرع، فهو معلَّل بتحقيق العصمة في الدِّماء المحقونة وزجر الجناة، ولو لم يشرع القصاص لهلكت الأنفس، ولأهدرت الدِّماء، ولم يرتدع الجناة، لذا فمستند القصاص آيل إلى الضَّرورة الحتمية، فقاعدة القصاص ضرورية.

(371) الجوينيَّ، *البرهان*، 923.

والقسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا يصل إلى حد الضرورة⁽³⁷²⁾.

مثل تصحيح الإجارة، فإنها قائمة على ميسر الحاجة إلى المساكن مع عدم القدرة على تملكها، فهذه حاجة ظاهرة ولكنها لا تبلغ مبلغ الضرورة المفروضة، إلا أن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، لو منعها الجميع .

والقسم الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا بحاجة عامة، ولكنه يلوح منه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها⁽³⁷³⁾.

ويلتحق به طهارة الحدث وإزالة الخبث، ويعبر عنه الجويني بالتلويح بالنّدى إليه تصريحاً كالنّظافة.

والقسم الرابع: ما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، ويكون تحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً⁽³⁷⁴⁾ (تحصيل مكرمة، وإثبات المستحسانات)، وقد جعلها الجويني متأخرة عن المسلك الثالث؛ لأن الضرب الثالث موافق للقياس، وهذا الضرب يصادم قياساً كلياً، فهو خارج عن القياس.

ومثاله: الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه، فلا شك أن هذا خارج عن قياس المعاوضات؛ لأن الكتابة عقد معاوضة⁽³⁷⁵⁾، وهي خارمة لأقيسة المعاوضات عند إمام الحرمين.

(372) الجويني، البرهان، 924.

(373) الجويني، البرهان، 924.

(374) الجويني، البرهان، 925.

(375) الأبياري، التحقيق والبيان، 514/3؛ الجويني، البرهان، 925.

والقسم الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مستند من ضرورة أو حاجة أو طلب مكرمة وهو نادر جداً . فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يبعد تخيل معانٍ كليةٍ فيها⁽³⁷⁶⁾.

ومثاله: العبادات البدنية، فإنه لا يتعلق بها أغراض نفعية ولا دفعية، ولكن لا يبعد أن يكون التّواصل والمواظبة عليها يديم تمرن العباد على تجديد العهد بالله والانقياد لأوامره، واجتتاب نواهيه⁽³⁷⁷⁾.

وأما مذاهب القياس في كل أصل عند الجويني هي :

فأما القسم الأول: وهو ما يستند إلى الضرورة، فنظر القاييس فيه ينقسم إلى:

1) اعتبار أجزاء هذا الأصل بعضها ببعض، فهو يقع في أعلى درجات المعاني، إذ أجلي المعاني ما يرجع إلى الضرورة، وأجلى الأقيسة اعتبار بعض أجزاء الأصل الواحد ببعض.

ومن خصائص هذا القسم أن القياس الجزئي⁽³⁷⁸⁾ فيه ، وإن كان جلياً، إذا عارض القاعدة الكلية، ترك القياس الجزئي للقاعدة الكلية، ومثاله: القصاص معتبر في حقوق الأدميين، واشتراط التّماتل يوجب أن لا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في المصير إليه، هدم القاعدة الكلية وخرم للضرورة، فوجب اطراح التّمتة (التّماتل في التقابل) للأصل المهم؛ لأنّ إهمال التّماتل لا يخرم أمراً ضرورياً، واشتراطه يخرم الأمر الضروري، فوجب الإضراب عن اشتراط التّماتل، إن مست الحاجة إليه، والالتزام باعتباره يخرم أصل الباب، لأنّ مستند القاعدة الأصلية أمر ضروري، والتّماتل في التقابل مستنده أمر مصلحي⁽³⁷⁹⁾.

(376) الجويني، البرهان، 926.

(377) الجويني، البرهان، 927.

(378) المراد به الأصل الذي لا بد من رعايته الضرورة، وليس المراد بكونه جزئياً جريانه من شخص أو جزء

[يُنظر: الجويني، البرهان، 932]

(379) الجويني، البرهان، 927 ؛ الأبباري، التحقيق والبيان، 520/3.

2) اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل، إذا تلاءم وتوافق الجامع بينهما، أي أن يعتبر القاييس قاعدة أخرى بقاعدة، والضرورة الكلية تجمعهما، فهذا مقبول معمول به، كاعتبار الحد الواجب بالقصاص أو القصاص بالحد⁽³⁸⁰⁾.

وأما القسم الثاني: وهو ما يبنى على الحاجة العامة، ولا يصل إلى حد الضرورة، كالإجارة، فلا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء، وأما اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل، مع جامع الحاجة بينهما، أي قياس قاعدة حاجية على قاعدة أخرى، فإن القاعدة الحاجية عنده هي الإجارة، وهذا الضرب ممنوع عند معظم القياسيين⁽³⁸¹⁾.

وأما القسم الثالث: وهو ما لا يستند إلى ضرورة خاصة ولا إلى حاجة عامة، وغايته الحث على مكارم الأخلاق، وإزالة الأخباث، ورفع الأحداث، ووضع الاستصلاح ينافي وجوب ذلك في جميع الأوقات؛ لصعوبة محققه والوفاء به، والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط بمبلغ أفهام العباد المكلفين، فإذا تعسر الضبط وامتنع الإيجاب العام، فيحدد الشارع مهام تدعو إلى تحصيل المقصود الحاصل في علم الغيب، وإن كان غير مُحقق ضبطه في ذاته عند الجويني⁽³⁸²⁾.

ولكن هذا القسم يعتضد في الغالب بأمور واضحة، وكأن الشريعة تؤيد ذلك بحكم الجبلة، فيوجه الشارع إليها قدراً، ويثبت للوظائف والمهام قدراً، كالوضوء، فإن العاقل لا ينكر ما فيه محقق النظافة، ولكن الأمر بالنظافة في استيعاب جميع الأوقات يصعب الوفاء به، ولذا بنى الشارع أمر الوضوء على إفادته المقصود، وأثبتته أيضاً في أوقات محددة؛ لأن الشريعة بينت أن أهل العقول لا يقبلون بنقل الأوساخ إلى أعضائهم الظاهرة منهم، فكان ذلك نهاية في الاستصلاح، ومحاولة التوفيق بين تحصيل الأفضل في هذه المكربة ورفع الحرج في التوسخ⁽³⁸³⁾.

(380) الجويني، *البرهان*، 930 .

(381) الجويني، *البرهان*، 930 .

(382) الجويني، *البرهان*، 937 .

(383) الجويني، *البرهان*، 938 .

والذي يبدو واضحاً جلياً أن إزالة النجاسة هي أبلغ من النظافة المترتبة على الوضوء؛ لأنَّ النجاسة تأنفها الجبلة، واجتنابها أهم في المروءات ومكارم الأخلاق من اجتناب الغبرات⁽³⁸⁴⁾.

ولا يمكن للقياس تأسيس أصل ولا تقعيد قاعدة في هذا القسم مثل القاعدة الثانية (قاعدة الإجارة) تضاهي الطهارة في وفائها بالغرض الغيبي، لأنَّ تعميم الأمر بالنظافة متعس، ورفع مناقض للمحاسن والمكارم، والقدر المعين لا تدركه ظنون الناس، ولا هو متعسر في امتثال أمر الشرع في الطهارة بأوقات محددة، وليس من الممكن ربط الظن به فضلاً عن دركه يقيناً، ولذلك هذا الضرب لا يجوز قياس غيره عليه، فهو ليس كالقسم الأول (المتعلق بالضرورة) ولا كالقسم الثاني (المتعلق بالحاجة)؛ لأن ادراكهما سهل⁽³⁸⁵⁾.

فالطهارة وما يماثلها، الغاية منها الحصول على أمر بوظائف واجبة من غير تصريح بوجوب المقصود، ولذلك لا قياس يجري في هذا الباب.

وعليه يُبنى أيضاً سد باب القياس في الأحداث، لأنها مواقيت للطهارات، وأثبتها الشارع في أمرغيبي عن مداركنا، وإنما أوجب الطهارة في بعض الأوقات محصيلاً لأصل النظافة، ولم يوجبها في كل الحالات، لما يلحق الخلق من المشقة، فكيف يجوز لإثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله؟ ولذلك بطل إجراء القياس في إثبات الحدث⁽³⁸⁶⁾.

وقياس المعنى ممتنع في هذا الضرب، لتعذر الوقوف على عين المعنى، فلا يصح الإلحاق بقياس المعنى مع انحسام فهم المعنى⁽³⁸⁷⁾.

وقياس الشبه لا ينحسم فيه أيضاً، لأنه قد يظن معنى مناطاً بالوصف الشبهي، ولذا يُبنى عليه أن الملامسة لا يصح إثباتها حدثاً، بالقياس على الخارج من السبيلين، فإنه لا يجمعهما معنى ولا شبه⁽³⁸⁸⁾.

(384) الجويني، *البرهان*، 939.

(385) الجويني، *البرهان*، 941.

(386) الجويني، *البرهان*، 943.

(387) الأبياري، *التحقيق والبيان*، 564/3.

(388) الجويني، *البرهان*، 945.

وأما القسم الرابع: ما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، ومثالنا الكتابة:

فهو في الأصل كالقسم الثالث، في أنّ غرضه الحث على مروءة ومكرمة لم يردّ الأمر على التصريح بإيجابها، بل وردّ الأمر بالنّذب إليها، كالعتق والنّظافة، وردّ الأمر بالحث عليهما ابتداءً، والنّذب إليهما⁽³⁸⁹⁾.

ويتميز هذا القسم عن القسم الثالث، بأنّ الشّرع احتمل فيه أنها خارمة لقاعدة ممهدة (خارمة لقياس المعاوضات)، وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضة، بينما المسلك الثالث يختص بوجوب الطّهارة⁽³⁹⁰⁾.

والكتابة ليس واجبة، وإن وجبت الطّهارة على رأي معظم الفقهاء⁽³⁹¹⁾، فإن الكتابة لا تجب وسيلة إلى العتق المندوب إليه، بخلاف الطّهارة الواجبة فإنّها وسيلة إلى تحصيل النّظافة المندوب إليها.

وأما القسم الخامس⁽³⁹²⁾: مثل العبادات البدنية، فإنّه لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مآخذ الضّرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن كالنّظافة في الطّهارة، ولكن يُفهم منها معانٍ أخرى، كالمداومة على فعل الخيرات، وانشغال القلوب بذكر الله، وعدم التعلّق بمطالب الدنيا، والاستعداد للعاقبة، وقد أوماً إليها القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: 45].

وهذا الضّرب لا يضبطه القياس، ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر متروك فيه إلى علام الغيوب، فلا يصح اعتبار ضرب بضرب فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، وإن كان يغلب على الظّن تعيين مقصود منه على مسلك الحث على المكارم والمحاسن، فإذا كان ذلك ممنوع، فهو من باب أولى في العبادات التي لا يتعين منها مقصد⁽³⁹³⁾.

(389) الجويني، النّبرهان، 947 .

(390) الأبياري، التّحقيق والبيان، 570/3.

(391) الجويني، النّبرهان، 948 .

(392) الجويني، النّبرهان، 958 .

(393) الجويني، النّبرهان، 959 .

2.6.3. تقسيم العَلَل والأصول عند الشَّيرازي

ذهب الإمام الشَّيرازي في تقسيم الأصول والعَلَل مذهباً مغايراً عما سلكه الجويني من تقسيم، فالأصول عند الشَّيرازي تُعرف بطريقتين⁽³⁹⁴⁾ :

الأول: النص، والثاني: الإجماع .

والنص له ضربان: معقول المعنى، وغير معقول المعنى⁽³⁹⁵⁾ .

فالمضرب الذي لا يعقل معناه: كعدد ركعات الصلاة، وعدد أيام الصوم، وأفعال الحج ، وما أشبههما، فهذه لا يجوز القياس عليه، لأن القياس للتعدية، ولا بد له من معنى يجمع بين الأصل والفرع، وما لا يعقل معناه لا يمكن استنباط معنى منه يلحق به غيره، فالقياس عليه محال. والحاصل أنّ ما لا يعقل معناه لا يصح القياس عليه عند الشَّيرازي والجويني باتفاق. وأمّا المضرب الذي يعقل معناه: فهو قسمان، ضرب معناه موجود في غيره، وضرب لا يوجد معناه في غيره.

فالمضرب الذي لا يوجد معناه في غيره : وهي العَلَل الواقعة وتسمى العَلَل اللازمة، فهذا لا يجوز القياس عليه؛ لأنّ المعنى الذي استنبطناه لازم له لا يتعداه، مثل العَلّة في الأثمان أنّه ثمن جنس عند الشَّافعية، وعَلّة الخمر أنّها الاسم عند الحنفية⁽³⁹⁶⁾.

وأما المضرب الذي يوجد معناه في غيره، مثل عِلّة الرّبا في غير الأثمان، فهذه يجب قياس غيرها عليها، فمتى ما وجدت العِلّة، وجب إلحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه، وهذا لا خلاف عليه عند الإمامين.

وإذا ثبت الأصل بالنص فلا فرق بين أنّ يكون الأصل مُجمَعاً عليه أو مختلفاً فيه، وهو محل اتفاق بين الإمامين.

(394) الشَّيرازي، اللمع، 258.

(395) أي عقلاً ظاهراً، وإلا فلا يوجد في الشرع ما لا يعقل معناه، ولكن الناس تتفاوت في إدراكه. [يُنظر :

الشَّيرازي، اللمع، 258]

(396) الشَّيرازي، شرح اللمع، 825.

ومن الشافعية من قال: لا يصح القياس إلا على أصل مُجمع على تعليله⁽³⁹⁷⁾.
ودليله على جواز القياس على الأصل وإن لم يكن مجمعاً على تعليله هو أنه لا يخلو إما
أن يُعتبر إجماع الأمة كلها أو إجماع بعضها، فإذا اعتُبر إجماع الأمة كلها أدى إلى إبطال
القياس، فذلك لا يُتصور؛ لأنّ نفاة القياس من الأمة وأكثرهم يقولون: "إنّ الأصول غير معلّلة"،
فلا سبيل إلى إجماع الكل، أو يُعتبر إجماع مثبتي القياس، فعم بعض الأمة، وإجماع بعض الأمة
ليس بدليل، فكان القياس على ما أجمعوا عليه كالقياس على أصل مختلف فيه⁽³⁹⁸⁾.

وإذا ورد النص في أصل وعرفت علته وجب القياس عليه، سواء كان مخالفاً لقياس الأصول
أو موافقاً للأصول، وهو اختيار الشيرازي، ووافقه الجويني .

ومثال القياس المخالف للأصول والقواعد كالعرايا على القول بأنّها بيع العنب بمثله خرساً
زبيباً، وبيع الرطب بمثله خرساً من التمر، مخالفة للقول بأنّ علّة الرّبا هي القوت والادخار عند
المالكية، وللقول بأنّ علّة الرّبا هي الطّعم مطلقاً عند الشافعية، والكيل والوزن مع الوزن عند اتحاد
الجنس عند الحنفية⁽³⁹⁹⁾.

وأما الأصل الذي ثبت حكمه وعُرف بالإجماع، فحكمه حكم ما ثبت بالنص، فيجوز القياس
عليه أيضاً؛ لأنّ الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص
جاز على ما ثبت بالإجماع⁽⁴⁰⁰⁾.

وهو محل اتفاق بين الإمامين.

(397) أي فلا يكون مما لا يعلّل بالاتفاق، ولا مما اختلف في تعليله كالتطهير بالماء، وسواء كان المجمع على
تعليله متفق على تعيين العلّة فيه، كإجماعهم على تعليل الولاية بالصغر، أو اختلفوا في تعيينها، كإجماعهم على
تعليل الرّبا في الأصناف الأربعة، مع اختلافهم في تعيين العلّة، فعند الشافعية الطّعم، وعند المالكية القوت
والإدخار، والجنس والقدر الشامل الكيل والوزن عند الحنفية. [يُنظر: الفاداني، بغية المشتاق، 315]

(398) الشيرازي، شرح اللمع، 826.

(399) الفاداني، بغية المشتاق، 316.

(400) ابن الشيخ أمان، نزّهة المشتاق، 679.

وأما ما ثبت بالقياس على غيره (الفرع الذي ثبت حكمه بالقياس على أصل) فلا خلاف أنه يجوز أن يُستتبط منه المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره⁽⁴⁰¹⁾.

وللشافعية قولان⁽⁴⁰²⁾ في جواز القياس على ما ثبت بالقياس، مثل أن يقيس النُّلُوفَر⁽⁴⁰³⁾ على الأرز بأنه نبات لا ينقطع الماء عنه فأشبهه الأرز⁽⁴⁰⁴⁾.

القول الأول: الجواز، وهو قول الجمهور⁽⁴⁰⁵⁾.

القول الثاني: عدم الجواز، وهو اختيار الشَّيرازي؛ لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علّة الأصل؛ لأنّ علّة الأصل هي الطّعم، وإذا قسنا النُّلُوفَر عليه، كأننا ردّدنا الفرع إلى الأصل بغير علّة، وهذا غير جائز.

قال الشَّيرازي: هو قياس الشَّبه بعينه؛ لأنه جمع مجرد الشَّبه من غير علّة أو دليل⁽⁴⁰⁶⁾.

ولم أجد لإمام الحرمين تعليق في هذه المسألة.

(401) أي : على ما قبت بالقياس، فالعلّة في القياسين إما متحدة أو مختلفة ، فإن اتحدت يكون القياس الثّاني لغواً في إثبات حكم المقيس ، لكنه صحيح باتفاق الجميع ، ولكن فيه تطويل المسافة ، فينبغي أن يقاس على أصل واحد أولاً ، وإنما النزاع عند اختلاف العلّة . [يُنظر : ابن الشَّيخ أمان، نزّهة المشتاق، 681]
(402) الشَّيرازي، اللّمع، 260.

(403) نبت في المياه الراكدة، له أصل كالجزر، ساقه أملس ، يصل إلى عمق الماء، فغذا وصل إلى سطح الماء أزهر وأورق. [يُنظر : الفاداني، بغية المشتاق، 317]

(404) أي : هل يجوز أن يستتبط من الفرع الذي ثبت حكمه بالقياس معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره، مثل أن يقاس الأرز على البر في الرّبا بعلّة الطّعم، ثم يسقط من الأرز أنه نبت لا يُقطع الماء عنه، ثم يقاس عليه النُّلُوفَر [يُنظر : الشَّيرازي، اللّمع، 260]

(405) وحجتهم : بأن العلّة التي ثبت بها الحكم في الفرع هو المهني الذي انتزع من الأصل ، وقيس عليه الفرع ، وهذا المعنى غير موجود في الفرع الثّاني (النُّلُوفَر) ، فلا يجوز إثبات الحكم فيه بالقياس، وبيان ذلك : أن المعنى الذي ثبت به تحريم الرّبا في الأرز هو الطّعم والجنس، وهذا المعنى لا يوجد في النُّلُوفَر، لذلك لا يصح أن يثبت الحكم فيه بالقياس. [يُنظر : الشَّيرازي، شرح اللّمع، 831]

(406) الشَّيرازي، شرح اللّمع، 831.

وأما ما لم يثبت من الأصول بأحد هذه الطرق وهي النص والإجماع والقياس على وجه عند الشافعية، فلا يجوز القياس عليه، وكذلك ما ثبت ثم نسخ لا يجوز القياس عليه لأن الفرع إنما يثبت بالأصل الثابت، فإذا كان الأصل غير ثابت، فلا يصح إثبات الفرع من جهته⁽⁴⁰⁷⁾. وهو محل توافق عند الإمامين.

وعند الشيرازي تكون العلة الجامعة بين الفرع والأصل على نوعين: العلة المنصوصة، والعلة المستنبطة⁽⁴⁰⁸⁾.

فالعلة المنصوص عليها: مثل المنصوص عليها من صاحب الشرع، كقوله: "حرمت عليكم الخمر للشدة المطربة"، فالنص يدل على أن الشدة المطربة هي العلة في تحريم الخمر، ونص صاحب الشرع عليها يغني عن طلب الدليل على صحتها من جهة التأثير والاستنباط.

وقال نفاة القياس: لا يجوز أن يكون المنصوص عليه علة. ومنهم من قال: هو علة في العين المنصوص عليها ولا يكون علة في غيرها.

والدليل على أنه علة: هو أنه إذا جاز معرفته بالاستنباط بأن الشدة المطربة علة للتحريم في الخمر ويقاس غيرها عليها، جاز بالنص ويقاس غيرها عليها.

وأما الدليل على من قال: إنها علة في ما وردت فيه دون غيره هو أنه إذا لم يصح أن يكون علة فيها وفي غيرها، إلا بالنص عليها، سقط النظر والاجتهاد؛ لأنه إذا نص على أنه علة فيها وفي غيرها وقع الاستغناء بالنص عن الطلب والاجتهاد.

وأما العلة المستنبطة: فهي التي تُعرف بالاستنباط، كالشدة المطربة في الخمر.

وقال البعض: لا يصح أن تكون العلة إلا ما ثبت بالنص أو الإجماع.

(407) الشيرازي، المع، 261.

(408) الشيرازي، المع، 264.

وردَّ الشَّيرازيُّ هذا القول بحديث معاذ (ض) المشهور لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قال: "اجتهد رأيي"⁽⁴⁰⁹⁾، فلو كان لا يجوز التَّعليل إلَّا بما ثبت بنص أو إجماع، لم يبق بعد الكتاب والسَّنة ما يجتهد فيه.

ولا فرق عند الجوينيِّ بين العلة المنصوصة والعلَّة المستنبطة في التَّعليل، فهما متساويان عند الجوينيِّ، وعند الشَّيرازيِّ المنصوصة أقوى بالتَّعليل من المستنبطة.

ويجوز عند الشَّيرازيِّ أن تكون العلة قاصرة ومتعدية .

فالعلَّة القاصرة⁽⁴¹⁰⁾ (الواقفة أو اللازمة) : كالعلَّة في الذهب والفضة، أي كونهما مخلوقين للثمنية، وهذه الثمنية خلقة، وهي علَّة الرِّبَا في الذهب والفضة، وهي قاصرة، ولا خلاف في العلة القاصرة المنصوصة، وإنَّما الخلاف في العلة القاصرة المستنبطة، والذي ذهب إليه الجمهور أنَّها صحيحة يُعول عليها، وإليه ذهب الشَّيرازيُّ⁽⁴¹¹⁾.

ولكن الجوينيِّ رغم أنَّه يجيز التَّعليل بالعلَّة القاصرة المستنبطة إلَّا أنَّه زاد فيها أمراً وهو أن تكون مشعرة بالمناسبة، دالة على مقصد الشَّارع، وكذلك يعترض على التمثيل بالنقدية على العلة القاصرة، وهو ما مثل به الشَّيرازيُّ.

وأما العلة المتعدية: فهي كالعلَّة في الرِّبَا في المطعومات، فإنَّ العلة في البُرِّ هي الطَّعم فتتعدى إلى سائر المطعومات⁽⁴¹²⁾.

واتفق الإمامان على صحة التَّعليل بالعلَّة المتعدية، وأنها شرط في صحة القياس⁽⁴¹³⁾.

(409) سبق تخريجه، والحكم عليه، 74.

(410) أي : هي العلة التي لا تتعدى إلى الفرع بل تختص بالأصل. [يُنظر: الشَّيرازيُّ، اللمع، 267]

(411) ابن الشَّيخ أمان، نزهة المشتاق، 701.

(412) الشَّيرازيُّ، شرح اللمع، 841.

(413) الأمدي، الإحكام، 216/3.

7.3. تعارضُ العلل ووجوه الترجيح

قبل الشروع في العلل المتعارضة وضروب الترجيح بينها، نُبين مفهوم التعارض والترجيح عند الأصوليين عامة، وعند الإمامين بشكل خاص إن وجد.

التعارض عند الأصوليين:

فالتعارض عند الإسنوي⁽⁴¹⁴⁾ (ت: 772هـ): هو التقابل بين أمرين على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه، والمراد بالأمرين الدليلان الظنّيان⁽⁴¹⁵⁾.

وعرفه الغزالي في المستصفى: بأنه التناقض⁽⁴¹⁶⁾.

وعرفه الشوكاني⁽⁴¹⁷⁾ (ت: 1250هـ): بأنه التعادل والتساوي، وفي الشرع هو استواء الأمرين⁽⁴¹⁸⁾، ولكن هذا التعريف أعم وغير مانع؛ لأنه لا يلزم من الاستواء بين الشئيين أن يكونا متعارضين.

والتعارض عند الشيرازي والجويني بمعنى واحد وهو التقابل⁽⁴¹⁹⁾.

(414) الإسنوي (704 - 772 هـ): أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي، شافعي المذهب، الإمام العلامة، منقح الألفاظ ومحقق المعاني، المؤرخ، والمفسر، والفقيه، من علماء العربية والعروض، نزيل القاهرة، انتهت إليه رئاسة الشافعية. تولى الحسبة وبيت المال، كثير الإحسان للطلبة، ملازماً للإفادة والتصنيف، له تصانيف كثيرة منها: شرح أنوار التنزيل للبيضاوي، وطبقات الفقهاء الشافعية، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول [يُنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 383/8؛ الزركلي، الأعلام، 344/3، كخالة، معجم المؤلفين، 203/5] (415) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1420). 254.

(416) الغزالي، المستصفى، 279.

(417) الشوكاني (1173 - 1250 هـ): محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الفقيه المجتهد والمفسر، والمحدث، والأصولي، من كبار علماء اليمن. نشأ بصنعاء. وتولى القضاء فيها سنة 1229 ومات حاكماً بها، له 114 مؤلفاً منها: نيل الأوطار، إتحاف الأكابر، إرشاد الفحول في أصول الفقه. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 298/6؛ كخالة، معجم المؤلفين، 53/11]

(418) الشوكاني، إرشاد الفحول، 273.

(419) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التبصرة، مح: محمد حسن هيتو، ط 1. (دمشق: دار الفكر، 1983/1403). 508؛ الجويني، البرهان، 1286.

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نقول أن التعارض هو التقابل بين الأدلة الشرعية بحيث يقتضى أحدهما خلاف ما يقتضى الآخر.

وأما الترجيح عند الأصوليين :

عرّفه الرازي: بأنه تقوية طريق على آخر ليعلم الأقوى فيعمل به وي طرح الآخر⁽⁴²⁰⁾.
وعرّفه الإسكافي: بأنه تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها⁽⁴²¹⁾.
والترجيح عند الجويني: هو تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن⁽⁴²²⁾.
ويمكن أن نُجمل تعريف الترجيح بأنه : تقديم المجتهد أحد الدليلين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر.

تعارض وترجيح العلل عند الإمام الشيرازي.

لا يقع الترجيح عند الشيخ أبي إسحاق بين علتين موجبتين للعلم (العلل المعلومة أو القطعية)؛ لأن العلم لا يتزايد، فلا يجوز أن تكون إحدى علتين أقوى من الأخرى، وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم وآخر موجب للظن، لأنه لا تعارض بينهما؛ ولأن القطعي مقدم على الظني، ولا يبلغ رتبة، ولو تم الترجيح لكان الاشتغال بالترجيح بلا فائدة، ولا معنى له، وإنما يقع التعارض بين الدليلين الظنيين، وعند ذلك يقع الترجيح؛ لأن الترجيح لا يكون إلا إذا وقع التعارض والتقابل، فالتعارض أصل للترجيح⁽⁴²³⁾.

ترجيح العلل عند الإمام الجويني:

لا يجري الترجيح في القطعيات عند الجويني؛ لأنه لا يتصور الترجيح في العلم بحال، إذ لا يُعقل أن يكون علم أبين من علم، وإنما يقع في الأمارات التي تقتضي غلبات الظنون، فإذا تعارضت منها علتان، فالمجتهد مكلف بأن يرجح إحداها على الأخرى.

(420) محمد بن عمر بن الحسن الرازي، المحصول، مح: طه جابر فياض العلواني، ط 3. (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1997/1418). 444/2.

(421) الإسكافي، نهاية السؤل، 374.

(422) الجويني، التبرهان، 1142.

(423) الشيرازي، شرح للمع، 950؛ الشيرازي، للمع، 284؛ ابن الشيخ أمان، نزهة المشتاق، 749.

قال في البرهان: « ولا سبيل إلى استعمال الترجيح في مسالك القطع.... وإذا استعمله المتكلم في القطعيات فهو غباء؛ لأنه ليس بعد العلم ببيان، وإنما يجري الترجيح في غلبات الظنون، ولا معنى لجريانها في القطعيات»⁽⁴²⁴⁾.

نستنتج مما سبق أن الشيرازي والجويني متفقان على أن التعارض يقع بين الأدلة الظنية، ولا تعارض بين الأدلة القطعية، لأن ترجيح أحدهما على الآخر مُحال، ولذلك فلا مدخل للترجيح في القطعيات، وإنما ينحصر الترجيح في العلل الظنية ولا يقع في العلل القطعية.

وجوه ترجيح العلل عند الإمامين:

بما أن التعارض بين الأدلة يقع بحسب نظر المجتهد وفهمه وإدراكه، لذا تنوعت واختلفت ضروب الترجيح بين الإمامين لدفع هذا التعارض، ولذلك سلك كل إمام مسلكاً مغايراً عن الآخر في وجوه الترجيح، فاتفق الإمامين في بعضها واختلفا في أخرى، وانفرد كل إمام بضروب من الترجيح عن الآخر، ووقد وزعتها وفق التقسيم الآتي:

1.7.3. وجوه الترجيح التي اتفق فيها الإمامان

الوجه الأول: الترجيح بكون العلة مستندة إلى نص أو أصل مقطوع به⁽⁴²⁵⁾.

إن كانت العلة الأولى منتزعة من أصل مقطوع بصحته (نص أو إجماع) والثانية من أصل غير مقطوع به (كخبر الأحاد) ، فتكون العلة المنتزعة من الأصل المقطوع بصحته مرجحة على العلة في الأصل غير المقطوع به؛ لأن أصلها أقوى، فالأصل هو الشاهد لليلة، فإذا علم ثبوته، قويت شهادته.

والوجه الثاني: الترجيح بكون العلة منصوصة⁽⁴²⁶⁾.

إذا كانت إحدى علتين منصوصاً عليها، والأخرى مستنبطة غير منصوص عليها، فاليلة المنصوص عليها أولى من المعروفة بالاستنباط؛ لأن النص أقوى من الاستنباط.

والوجه الثالث: الترجيح بكون الأصل عُرف دليل إجماعه⁽⁴²⁷⁾.

(424) الجويني، البرهان، 1244.

(425) الجويني، البرهان، 1285؛ الشيرازي، اللمع، 284.

(426) الجويني، البرهان، 1089؛ الشيرازي، اللمع، 285.

(427) الجويني، البرهان، 884؛ الشيرازي، اللمع، 284.

إن كان أحد الأصلين مع الإجماع عليه قد عرف دليله فيكون أقوى من الآخر الذي أُجمع عليه، ولم يعرف دليل إجماعه؛ لأنَّ ما عرف دليل إجماعه يمكن النَّظر في دليله، وترجيحه على غيره.

والوجه الرابع: التَّرجيح بكون الأصل منصوص بالقياس عليه⁽⁴²⁸⁾.

أن يكون أصل إحداهما منصوص بالقياس عليه، وأصل الأخرى لم ينص على القياس عليه، فيكون ما وردَّ النَّص بالقياس عليه مرجح على غيره.

والوجه الخامس: التَّرجيح بكون الأصل عُرف بنطق الأصل⁽⁴²⁹⁾.

إن كان أحد الأصلين عُرف بنطق الأصل، وأصل الأخرى عُرف بمفهوم أو استنباط، فيكون ما عُرف أصلها بالنَّطق أقوى؛ لأنَّ النَّطق أقوى من الاستنباط، وكذلك المُنتزع منه.

الوجه السادس: التَّرجيح بكون العلة أقل أوصافاً⁽⁴³⁰⁾.

إذا تعارضت علتان مستنبطتان من أصل واحد، وإحداهما ذات وصف، والأخرى ذات وصفين فأكثر، فذات الوصف حينئذ أرجح و أكثر فروعاً؛ لأنَّ ثبوت الحكم بها متوقف على وصف واحد، والمتوقف على وصف واحد أكثر فروعاً، فتكون أولى؛ لأنَّها أسلم من الفساد؛ لقلة المعارض، وذهب البعض إلى أنَّ ما كثرت أوصافه أولى؛ لأنَّها أكثر مشابهة للأصل.

الوجه السابع : التَّرجيح بكون العلة مطرّدة منعكسة .

قال في البرهان: ' ترجح العلة المنعكسة على العلة غير المنعكسة عند معظم الأصوليين ، لأنه وجد فيها دليل النَّصب من وجهين: أحدهما من جهة الإخالة والمناسبة. والثاني من جهة الاطراد والانعكاس، فالقياس الشبهي إذا اطرّد وانعكس كان الانعكاس مخيلة معتمدة، فهو يرى أن الاطراد والانعكاس من فن الشبه، وقد اجتمع في الوصف الشبهي ما يقتضي اعتماده من وجهين : الأول جهة المشابهة فيه ، والثاني من جهة طرّده وعكسه وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني⁽⁴³¹⁾ .

(428) الشَّيرازي، اللمع، 285.

(429) الجويني، البرهان، 1089؛ الشَّيرازي، اللمع، 284.

(430) الجويني، البرهان، 1287؛ الشَّيرازي، اللمع، 285.

(431) الجويني، البرهان، ص 1260.

قال في اللّمع: «إذا كانت إحدى العلّتين تَطَرّد وتنعكس والأخرى تَطَرّد ولا تنعكس، فالْمُطَرّدة المنعكسة أولى من الْمُطَرّدة غير المنعكسة؛ لأنّ العكس دليل على الصحة بلا خلاف، وَالْمُطَرّد ليس بدليل على قول الأكثر»⁽⁴³²⁾.

الوجه السابع: التّرجيح بكون العلة محظورة⁽⁴³³⁾.

إذا تعارضت علتان في الحكم إحداهما تقتضي الحظر، والأخرى تقتضي الإباحة، فالتّي تقتضي الحظر مرجحة؛ لأنّها أحوط، ففي الأقدام على المحظور إثم، وليس في ترك المباح إثم، فيكون تقديم الحظر أولى، وبه أخذ الشّيرازيّ، ووافقه الجوينيّ إلّا أن تختص العلة المحللة بمزية ظاهرة.

ومن الشّافعيّة من ذهب إلى أنّهما سواء، واحتجوا بأنّ تحريم المباح كإباحة المحظور، لأنّ كل من الحرمة والإباحة من أحكام الله.

2.7.3. وجوه التّرجيح التي اختلف فيها الإمامان

الوجه الأول: إذا تعارضت علتان إحداهما مقتصرة على محل النّص، والأخرى متعدية عن محل النّص، ففيه خلاف على ثلاثة مذاهب⁽⁴³⁴⁾:

الأول: ترجيح القاصرة، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايينيّ؛ لأنّها متأيّدة بالنّص، والمعلّل بها آمن من الخطأ؛ لأنّه لا يحتاج إليها في موضع آخر.

والثّاني: ترجيح المتعدية، وهو رأي الجمهور، وهو المشهور عند الأصوليين، لأنّ النّص يغني عن القاصرة، والمتعدية أكثر فائدة من القاصرة، فالتمسك بها أولى.

والثّالث: تساوي العلّتين، وهو اختيار القاضي الباقلاني، وانتصر له تلميذه الجوينيّ، لأنّ الدّليل قام على صحتهما جميعاً، فلا يهم ما يترتب من جراء ترجيح إحداهما، بكثرة فوائدها أو غيره، وإنّما العبرة بكون العلّتين صحيحتين.

(432) قال في جمع الجوامع وتقدم الْمُطَرّدة المنعكسة على الْمُطَرّدة فقط؛ لضعف الثّانية بالحلاف، ثم الْمُطَرّدة فقط على المنعكسة فقط؛ لأنّ ضعف الثّانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس. [يُنظر: الفاداني، بغية المشتاق، 347]

(433) الشّيرازيّ، اللّمع، 286؛ الجوينيّ، الثّبّهان، 1290.

(434) الجوينيّ، الثّبّهان، 1265.

إلا أن الشيرازي ذهب خلاف الجويني حيث قال ترجح المتعدية على القاصرة؛ لأنها مُجمع على صحتها⁽⁴³⁵⁾.

الوجه الثاني: تُرجح العلة المتعدية قليلة الفروع على العلة كثيرة الفروع عند الجويني، إذا كانت قليلة الفروع لها نظائر تساوي في عددها كثيرة الفروع؛ لأن كثرة النظائر تقوم مقام كثرة الفروع⁽⁴³⁶⁾، مخالفاً بذلك الشيرازي، فالعلة المتعدية التي فروعها أكثر تُرجح على التي فروعها أقل وذلك؛ لأنها أكثر فائدة، وهو مذهب أكثر الشافعية، ومنهم من قال: هم سواء⁽⁴³⁷⁾.

الوجه الثالث: أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصول، والأخرى إلى أصل واحد، فالتى كُثرت أصولها مرجحة؛ لأن ما كُثرت أصولها كُثرت شواهد صحتها، وكثرة الأدلة تزيد في غلبة الظن، فتكون مرجحة، وهو اختيار الشيرازي؛ لأن كثرة الأصول ككثرة الرواة تقوي الظن به⁽⁴³⁸⁾، وخالفه الجويني فلا يرى الترجيح بكثرة الأصول؛ وإنما المسألة تتوقف على المعنى والأصل، فإذا كان المعنى الجامع واحداً، وكان مستنداً إلى أصول، فلا يصح الترجيح بكثرة الأصول حينئذ، فإن الدلالة على الحكم هي المعنى⁽⁴³⁹⁾.

الوجه الرابع: إن كانت إحدى العلتين ناقلة، والأخرى مبقية على الأصل (منطبقة على أصل مستقر في الشرع)، فالناقلة تقتضي النقل من الأصل إلى شرع والأخرى تقتضي البقاء على الأصل، فاختلف في تقديم إحداها على الأخرى على مذهب⁽⁴⁴⁰⁾.

المذهب الأول: ترجيح الناقلة، وإليه ذهب الشيرازي؛ لأن الناقلة تفيد حكماً شرعياً، ولأنها أيضاً من قبيل المثبت والنافي، فيُقدم المثبت، لأنها تشتمل على زيادة علم.

المذهب الثاني: تقديم العلة المبقية؛ لأنها تعتضد بحكم العقل، ولأنها في حكم الشهادة المؤكدة لليلة، والنافلة تحتاج إلى مزيد إيضاح، وهو اختيار إمام الحرمين.

(435) الشيرازي، اللمع، 286.

(436) الجويني، البرهان، 1273.

(437) الشيرازي، اللمع، 286.

(438) الشيرازي، اللمع، 285.

(439) الجويني، البرهان، 1279.

(440) الشيرازي، اللمع، 286؛ الجويني، البرهان، 1289.

الوجه الخامس: إن كانت إحدى العلتين تتضمن إثباتاً، والأخرى نفيًا، فالمثبتة مرجحة، وهو اختيار الشيرازي؛ لأنّ النفي مُختلف في كونه علّة (441)، وخالفه الجويني؛ في أنّه لا تُرجّح واحدة من العلتين على الأخرى، لأنّ التّرجيح لا ينشأ من النّفي والإثبات، وإنّما يعتمد الأمر على طريق التّغليب في الظّن (442).

الوجه السادس: إذا تعارض قياسان وأحدهما معتضد بمذهب صاحبي، يقع التّرجيح، عند من يرى مذهب الصحابي حجة، لأنّه إذا انضم إلى القياس قواه (443)، وهو اختيار الشيرازي، خلافاً للجويني، فإنّه لا يرى وقوع التّرجيح بذلك، فقوله كقول غيره من الصّحابة، لأنّ مذهب الصحابي ليس بحجة عنده (444).

3.7.3. وجوه التّرجيح التي انفرد بها الشيرازي، ولم يتطرق إليها الجويني

الوجه الأول: التّرجيح بكون العلّة تقتضي احتياطاً في فرض (445).

إذا كانت إحدى العلتين تقتضي احتياطاً في فرض، والأخرى لا تقتضي الاحتياط، فالتّي تقتضي الاحتياط أولى؛ لأنّها أسلم في الموجب، لأنّه إن كان واجباً فقد فعل، وإن كان غير واجب فقد احتاط.

والوجه الثّاني: التّرجيح بكون العلّة يوافقها عموم (446).

إن كانت إحدى العلتين يوافقها عموم، والأخرى لا يوافقها، فالتّي يوافقها العموم أولى، ومنهم من قال: إنّ الموجبة للتخصيص أولى، والأول أصح؛ لأنّ العموم دليل نفسه فإذا انضم إلى القياس قواه (447).

(441) الشيرازي، اللمع، 1289.

(442) الجويني، النّبرهان، 1289.

(443) الشيرازي، اللمع، 287.

(444) الجويني، النّبرهان، 1282.

(445) الشيرازي، شرح اللمع، 959؛ الشيرازي، اللمع، 286.

(446) الشيرازي، اللمع، 287.

(447) أي: قوى العموم القياس، أي صار به القياس قوياً. [يُنظر: الفاداني، بغية المشتاق، 348]

والوجه الثالث: التسوية بين العلة التي توجب حكماً، والعلّة التي تسقطه⁽⁴⁴⁸⁾.

إن كانت إحداها توجب حداً، والأخرى تسقطه، فذهب أكثر الشافعية إلى أنهما سواء؛ وبه قال الشيرازي؛ لأن إيجاب الحد وإسقاطه في حكم الشرع سواء، ومنهم من قال: المُسقطه أولى، لأن الحدود تُدرأ بالشبهات.

والوجه الرابع: التسوية بين العلة التي توجب عتقاً، والعلّة التي تسقطه⁽⁴⁴⁹⁾.

إن كانت إحدى العلتين توجب العتق والأخرى تسقطه، فمن الشافعية من قال أنهما سواء، وهو اختيار الشيرازي، لأن العتق والرق في حكم الشرع سواء، ومنهم من قال أن التي تقتضي العتق أولى؛ لأن العتق مبني على القوة والتغلب.

والوجه الخامس: الترجيح بكون أصل العلة من جنس الفرع⁽⁴⁵⁰⁾.

إذا كان أصل إحدى العلتين من جنس الفرع، والأخرى ليست من جنس الفرع، فالتى أصلها من جنس الفرع مرجحة على الأخرى.

والوجه السادس: الترجيح بكون صفة العلة حكمية⁽⁴⁵¹⁾.

إذا كانت إحدى العلتين صفة ذاتية⁽⁴⁵²⁾، والأخرى صفة حكمية⁽⁴⁵³⁾ فالحكمية أولى. ومن الشافعية من ذهب إلى أن الذاتية أولى؛ لأنها أقوى، والقول الأول اختيار الشيرازي؛ لأن الحكم على الحكم أشبه وأخص من الصفة الذاتية، فهو بالدلالة عليه أولى.

(448) الشيرازي، اللمع، 286.

(449) الشيرازي، اللمع، 286.

(450) الشيرازي، اللمع، 285.

(451) الشيرازي، شرح اللمع، 955؛ الشيرازي، اللمع، 285.

(452) أي: صفة قائمة بالذات كالإسكار؛ فلأنها وصف قائم بذات الخمر. [يُنظر: الفاداني، بغية المشتاق،

346]

(453) أي: صفة تعلقها بالذات شرعاً، كالنجاسة والحل والحرمة؛ فإنها لا تُعلم إلا من الشرع [يُنظر الفاداني،

بغية المشتاق، 346]

والوجه السابع: التّرجيح بكون الأصل عموماً لم يدخله التخصيص⁽⁴⁵⁴⁾.

إن كان أحد الأصلين عموماً لم يُخصَّ، وأصل الأخرى عموماً دخله التخصيص، فالمُنْتزِع ممّا لم يدخله التخصيص أولى؛ لأنّ ما دخله التخصيص أضعف، من حيث أنّه مختلف في حقيقته.

4.7.3. وجوه التّرجيح التي انفرد بها الجويني، ولم يتطرق إليها الشّيرازي

الوجه الاول: التّرجيح بكون العلة قليلة الفروع، ولكنها لا محتاج تأويل.

إذا كانت إحدى العلتين كثيرة الفروع ولكنها محتاج إلى تقدير تأويل، الأخرى منطبقة على الأصل والفرع من غير تأويل، فترجح القليلة الفروع التي لا تحتاج إلى تأويل؛ لأنّ التي تحتاج إلى تأويل مقدوح فيها⁽⁴⁵⁵⁾.

الوجه الثّاني: عدم التّرجيح بين العلة التي تقتضي حكم، والعلة التي تقتضي أمر ثابت

محسوس.

إن كانت إحدى العلتين حكم، والأخرى أمر ثابت محسوس، فلا ترجيح بينهما عند الجويني، وذهب بعض الجدليين إلى ترجيح المحسوس من جهة أنّ ثبوته معلوم قطعاً، وهذا مردود عند إمام الحرمين؛ لأنّ الحكم ثابت قطعاً أيضاً⁽⁴⁵⁶⁾.

الوجه الثّالث: التّرجيح بكون القياس معتضد بظاهر.

إذا تعارض قياسان، وكان أحدهما ظاهر معرض للتأويل، ففيه ثلاث أقوال⁽⁴⁵⁷⁾:

الأول: عدم التّرجيح، والقياسان متعارضان، إذا تم تأويل الظّاهر بالقياس الذي يعارضه. وهذا القول باطل عند الجويني، لأنّ تأويل الظّاهر يكون إذا اعتضد بقياس لا يعارضه، والمسألة واقعة في قياسين متعارضين.

والثّاني: ترجيح القياس المعتضد بالظّاهر، وهو اختيار الجويني، لأنّ الظّاهر إذا اعتضد

بقياس أفاده ترجيحاً.

(454) الشّيرازي، شرح اللمع، 952؛ الشّيرازي، اللمع، 285.

(455) الجويني، النّبرهان، 1276.

(456) الجويني، النّبرهان، 1291.

(457) الجويني، النّبرهان، 1281.

الثالث: القياسان ساقطان، والتعلق بالظاهر، لأنّ الظاهر دليل.

الوجه الرابع: إذا تعارضت علتان في إحداهما تعم الأحوال كعلة الشافعي في منع بيع الكلب فإنّه اعتبر النجاسة، وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الأحوال كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع وهذا لا يجري في الجرو، فذهب البعض إلى ترجيح العلة التي تعم الأحوال، لأنّ المبيع منتفع به، ولكنه لا يتناول الجرو، وخالف الجويني هذا المسلك؛ لأنّ الجرو من جنس ما ينتفع به، فالتعلق بالنجاسة في منع البيع من أبواب الأشباه، فلا يتأتى بتقديرها معنى فقهي، وإنّما شبه مَطْرَد، وقول أبي حنيفة في الانتفاع معنى فقهي ولكنه منتقض، فيقدم الشبه المَطْرَد على المخيل المنتقض (458).

واعلم أنّ طرق الترجيح لا تنحصر، فإنّها تلويحات " تجول " فيها الاجتهادات، ويتوسع فيها من توسع في فن الفقه....ولو ضربنا الأمثلة لكل وجه لطال بنا المقام والمقال.

(458) الجويني، *البرهان*، 1292 ؛ الأبياري، *التحقيق والبيان*، 494/4.

8.3. النظرة المقاصدية في باب القياس

جاءت الشريعة الإسلامية لإصلاح أحوال البشرية، بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، فهي تتضمن في أصولها وقواعدها وفروعها وجزئياتها مقاصد تشريعية عظمى تنظّم الحياة الإنسانية في كافة حقولها.

وأصول مقاصد الشريعة الإسلامية بكلياتها الثلاث: الضّروريات والحاجيات والتحسينات، هي مقاصد كلية أساسية موضوعة من صاحب الشرع لتحقيق غاياتها العامة والخاصة من خلال العلاقة التكاملية بين المقاصد الثلاثة، فمقاصد الحاجيات، والتحسينات تُكَمِّل الضّروريات ، والتحسينات مُكملة للحاجيات.

وقد برزت معالم هذا الفن ضمن أصول الفقه، بظهور دلالات مقاصد الشريعة، وملامح العلل والمعاني في رسالة الشافعي، وفهم مقاصد الشريعة وأسرارها من خلال تحليل الأحكام والاستدلال.

واستكمالاً لجهود العلماء السابقين في خدمة هذا العلم، جاء إمام الحرمين ليضع لبناته الأولى ويفجر ينابيعه ويرسخ قواعده، وليبين حقيقة مصطلحاته، كمصطلح مقاصد الشارع، ومصالح الشريعة وغيرها، وليقسّم مقاصده تقسيماً فريداً، ولتمثل أقواله مرحلة التأسيس والتّقييد، إلّا أنه لم يحدد تعريفاً اصطلاحياً لمقاصد الشريعة كالمصطلحات الأصولية التي عرّفها، وإنّما أشار إليها ضمناً أو تلميحاً في كتبه من خلال الألفاظ والجمل المستعملة والدّالة على هذه المقاصد لتوافق التعريف الذي اخترناه لمقاصد الشريعة، وهو: « الحِكم التي أرادها الله تعالى من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح عبادته في معاشهم ومعادهم »⁽⁴⁵⁹⁾. فالحِكم هي المقاصد والغايات الكلية العامة والخاصة والجزئية.

ومن هذه العبارات والجمل التي أوردها الجويني لتشمل التعريف السابق.

(459) يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط 1. (الأردن: دار النفائس، 2000). 54.

قال في البرهان: «ومن لم يدرك وقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة من وضع الشريعة»⁽⁴⁶⁰⁾، فقله هذا يوافق الجزء الأول من التعريف وهو: الحكم التي أرادها الله تعالى من أوامره ونواهي.

وقال في الغياثي: «وليعلم طالب الحق أن مطلوب الشرع من العباد ... التمسك بالدين والتقوى، والاعتصام بحبل الله وما يقربهم إليه، والسعي لمرضاة الله سبحانه»⁽⁴⁶¹⁾. وهذا يوافق جزء التعريف الذي يشير: لتحقيق عبوديته.

وأما عبارة التعريف الأخيرة: إصلاح حال العباد في الدارين، قال الجويني عن العبادات البدنية المحضة: لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية⁽⁴⁶²⁾. والقصد بالأغراض النفعية جلب المصالح، وبالأغراض الدفعية دفع المفساد، فإذا دفع عنهم المضار وجلب لهم المنافع صلح حالهم في الدارين. وهذه العبارات والإشارات وغيرها تدل بلا شك على مدى عمق الفكر المقاصدي عند الجويني، وإعماله لهذا النظر والفكر في أصوله وفروعه ومنهجه العلمي، وريادته في تأسيس أصولها وقواعدها، كما في تأسيسه للكلية الثلاث والتي هي أصول مقاصد الشريعة، وفق نظريته وفكره المقاصدي، والمُعنون بـ:

1.8.3. النظرة المقاصدية للإمام الجويني في باب القياس

تتجلى نظرة إمام الحرمين المقاصدية من خلال تقسيمه للمقاصد باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها، فلقد استطاع إمام الحرمين بسعه أفقه ورسوخ علمه وصفاء مداركه أن يقدم فصلاً بديعاً وتقسيماً مميزاً يتعلق بالمقاصد الشرعية وأقسامها من جهة المصالح وهو تقسيم لم يسبقه إليه أحد، فكان أساساً صلباً لمن جاء بعده، بشهادة العديد من الباحثين⁽⁴⁶³⁾، حيث تضمن هذا التقسيم ترتيب لهذه المصالح، ومثل لكل واحدة منها بما يناسبها من أمثلة، وجعل بينها فروقاً بيّنة تمنع

(460) الجويني، البرهان، 295.

(461) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الغياثي، مح: عبد العظيم الديب، ط 2. (جدة: مكتبة إمام الحرمين، 1980/1401). 84.

(462) الجويني، البرهان، 926.

(463) عمر صالح، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، ط 1. (الأردن: دار النفائس، 1421). 113.

التّداخل، فحصرها في تقسيم خماسي، حين عقد فصلاً له بعنوان تقاسيم العلل والأصول⁽⁴⁶⁴⁾ في باب القياس من كتابه البرهان.

فبعد استعراضه لأقوال العلماء فيما يعلّل وما لا يعلّل من أحكام الشرع، وذكره لأمثلة من تعليقاتهم، وأثرها في إجراء الأقيسة في الأحكام.... قال في البرهان: «والذي ذكره القوم كأصول للشرعية، نجعله نحن في خمسة أقسام»⁽⁴⁶⁵⁾.

فيظهر من عبارته السابقة أنه واضع هذا التقسيم، وأنّه لم يسبق إليه أحد قبله . وقد جاء بهذا التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، ليبين من خلاله ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح.

وهذه الأقسام الخمسة للعلل الشرعية، هي:

- **القسم الأول:** ما يتعلق بالضرورات (فالمعنى المعقول منه يؤول إلى أمر ضروري)، مثل وجوب القصاص، فهو معلّل بحفظ الدماء المحقونة، وزجر الجناة عن التّهمج عليها⁽⁴⁶⁶⁾، ثمّ وضّح أنّه يُقاس عليه ويلتحق به كل ما يتحقق أصل هذا المعنى فيه، كما في القصاص في القتل العمد العدوان، فيلحق به القتل بالمتنل⁽⁴⁶⁷⁾، وكما في ترك البيوع والتكسب في الحياة على الصعيد الجماعي، حيث ألحقه الجويني بالقصاص، معللاً أنّ النّاس إذا لم يتبادلوا ما بأيديهم لساق ذلك إلى ضرورة ظاهرة تقود إلى هلاكهم⁽⁴⁶⁸⁾.

- **القسم الثاني:** ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وقد مثله بالإجارات بين النّاس، فإنها مبنية على حاجة النّاس الماسة إلى المساكن، مع عدم تمكن الكثير منهم من تملكها⁽⁴⁶⁹⁾.

(464) الجويني، البرهان، 923.

(465) الجويني، البرهان، 923.

(466) الجويني، البرهان، 923، 927.

(467) الجويني، البرهان، 1211.

(468) الجويني، البرهان، 923.

(469) الجويني، البرهان، 923-924.

- **القسم الثالث:** ما لا يتعلق بضرورة أو حاجة عامة، ولكن يلوح منها معنى في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها (هو من قبيل التحلي بالمكرمات الحسنة، والتخلي عن نقائصها) وقد مثله بالطّهارات⁽⁴⁷⁰⁾.

- **القسم الرابع:** وهو كالقسم الثالث، لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث، لأنّ الضرب الثالث موافق للقياس، وهذا الأخير يعارض قياساً كلياً، كالكتابة في تحصيل العتق، فهو كالضرب الثالث، من حيث لاح فيه غرض وهو الحض على مكرمة لم يردّ الأمر على التصريح بإيجابها، بل وردّ الأمر بالتدب إليها، ولكنه خروج عن القياس، وهو أن المالك لا يتقابل مع ملكه بالتعامل، وفي مثال الكتابة؛ هي معاملة للسيد مع عبده فكأنه يتقابل مع ملكه بملكه⁽⁴⁷¹⁾.

- **القسم الخامس:** وهو بخلاف الأقسام الثلاثة الأولى، فهو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا معنى محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، وهذا ينذر تصويره، لأنّه إنّ امتنع استنباط معنى جزئي منه، فلا يمتنع تخيل معنى كلياً فيه، وهذا كالعبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعيّة ولا نفعيّة، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، ولكن هذه العبادات، يمكن تعليلها تعليلاً إجمالياً، وهو أنّها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى، وتجديد العهد بذكره، مما ينتج النّهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف من المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر بالاستعداد للآخرة، فهذه أمور كلية⁽⁴⁷²⁾.

فلم يبق إذن إلّا بعض أحكامها التفصيليّة، ممّا يعسر تعلّيله ويتعذر القياس عليه، كهيئات الصّلاة، وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصّوم ووقته⁽⁴⁷³⁾.

ومن خلال التّقسيم السابق للمقاصد عند إمام الحرمين يتضح لنا، أنّ القسم الأول: الضّروريات، والقسم الثّاني: الحاجيات، والثّالث والرّابع: التحسينات، فهو قد دمج القسمين الثّالث والرّابع في قسم واحد وهو التحسينات، مع أنّه لم يستخدم مصطلح التحسينات، إلّا أنّه في حقيقته من باب التحسينات، وأمّا القسم الخامس فهو يقرب من كلي التّحسيني بسبب عدم تعقل معناه،

(470) الجويني، النّبرهان، 924-925.

(471) الجويني، النّبرهان، 925-926.

(472) الجويني، النّبرهان، 926..

(473) الجويني، النّبرهان، 958.

فهو لا يدخل لا في الضرورات، ولا في الحاجات، ولا في التحسينات، ولكنه قسمه (ضمناً) إلى إلى ما يعلل تعليلاً إجمالياً، وإلى ما لا تعليل له، كالنَّعَبَدَات من هيئات الصَّلَاة وأعداد الرِّكَعَات، وبالجملة يندر وجود ما لا يعلل في الشَّريعة، فحتى العبادات ترجع إلى إحدى الكليات المعقولة إن تخيله كلياً، وبالتالي ما وقع تعليله يجب أن يلحق بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينات، و ما تعذر تعليله فهو ليس من تقسيم العلل، وعليه فقد حصر الإمام الجويني أصول مقاصد الشَّريعة وكلياتها في ثلاثة أقسام فقط (الضروريات والحاجيات والتَّحسينات).

ومنه نستطيع أن نخلص إلى أن هدف الجويني من هذا التقسيم وهو: توضيح ما يعلل من الأحكام، وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للقياس عليه وما لا يصلح لذلك، ففي هذا الإطار يجب أن يُفهم تقسيمه للمقاصد.

كما أنه يعتبر صاحب الفضل والسَّبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشَّارع وفق كلياتها الثلاث (الضروريات - الحاجيات - التحسينات)، والذي أصبح عمود التقسيم في تبويب المقاصد.

الضروريات :

عبر الجويني عن الضروريات الكبرى في الشَّريعة بأوصاف منها قوله: ما يعقل معناه، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري⁽⁴⁷⁴⁾.

فمن المصالح الضرورية وجوب القصاص لصون الدِّماء، وردع من يريد المساس بمُهَجِ النَّاس، فإذا لم تحفظ هذه الضروريات أدى ذلك إلى هدر الدِّماء وضياع الحقوق .

الضروريات الخمس: اعتبر العلماء عامة، والمقاصديون خاصة الضروريات حفظ (الدِّين ، والنَّفْس، والنسل، والعقل ، والمال) أسس الشَّريعة ومصالحها العليا، وقد تحددت هذه الضروريات واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، فأصبحت أساساً في فن مقاصد الشَّريعة.

(474) الجويني، التبرهان، 923.

ويُعد إمام الحرمين أحد السابقين إلى إدراكها والإشارة إليها⁽⁴⁷⁵⁾، ومن تنبيهاته في هذه المسألة، ما جاء في قوله: « تتضمن الشريعة المأمور به والمباح والمنهي عنه، فالأمور به هو في معظمه العبادات، والمنهي عنه هو الزواجر وبالجمله فالدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع»⁽⁴⁷⁶⁾.

فهو ينبه بهذا القول على حفظ الضروريات الخمس، فالدين يُحفظ بالعبادات، والنفس تحفظ بالقصاص، والنسل والعرض يُحفظ بحدّ الزنى وحدّ القذف، والمال يُحفظ بالقطع.

المصالح الحاجية :

من المصطلحات المقاصدية التي وضعها الجويني مصطلح الحاجيات، فلقد جعله في المرتبة الثانية من الأهمية بعد الضرورات عند تقسيمه لأصول الشريعة، فقال بأنها : ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة⁽⁴⁷⁷⁾.

ولكنه لم يوقف معنى الحاجة عند هذا الحد؛ لأنّ مصطلح الحاجة - خلافاً لمصطلح الضرورة - يكتنفه الغموض والإبهام، ولذلك فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه ضبطاً عملياً محكماً أكثر حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزالي والشاطبي⁽⁴⁷⁸⁾ (ت: 790 هـ)⁽⁴⁷⁹⁾، فسَبَر الحاجة بعد توضيحها بأنها لفظة مُبهِمة لا يُضبط فيها قول، وأخرج منها أنّ الضرورة وخوف الموت ليس مشروطاً في الحاجة، كما يُشترط في حق الأفراد في إباحة الميتة، ثم كذلك لا يُعنى بالحاجة تشوّف الناس إلى الطعام، وتشوّفها إليه، فلا اعتبار في التشهي والتشوف، وإنما المرعي دفع

(475) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطِبيّ، ط 2. (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412/1992). 34.

(476) الجويني، البرهان، 1151.

(477) الجويني، البرهان، 923.

(478) الشَّاطِبيّ (000 - 790 هـ) : أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي المعروف بالشاطبي، من أهل غرناطة، وهو من أئمة المالكية، الحافظ المجتهد، عالماً في الأصول والتفسير واللغة والحديث، مات في شعبان، ومن كتبه: الموافقات، والاعتصام، وشرح الألفية. [يُنظر: الزركلي، الأعلام، 75/1 ؛ كحالة، معجم المؤلفين، 1/118].

(479) أحمد الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، إشراف: عبد العظيم ديب ومحمد صالح الشيب، ط 1. (قطر: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1419/1999). 975.

الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم؛ وذلك بأخذ ما لو تركوه لتضرروا عاجلاً أو آجلاً (480).

فالضرار الذي نوه إليه الجويني هو ما يُتَوَقَّع منه فساد البنية أو ضعفها، فيصده عن التصرف والتقلب في أمور المعاش.

فالمصالح الحاجية: هي ما يدفع عن الإنسان ما يفسد عليه بُنيته ويُضعف قواه في الحال أو المآل، وهذه القاعدة المقاصدية (دفع الضرر) التي استدل بها إمام الحرمين لضبط مصطلح الحاجة، قد جعلها قبلة يقصدها الناس لقضاء حوائجهم في المأكل والمشرب والملبس والسكن في عصر التيات الظلم وانتشار الفساد بين الأمم .

ومن الأمثلة التي ساقها إمام الحرمين في الحاجيات هو مثال تصحيح الإجارة، فهي مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة لا تبلغ مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث أنّ الجميع لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرراً لا محالة، تصل مبلغ الضرورة في حق الفرد الواحد (481) .

المصالح التحسينية: أشار الجويني إلى مصطلح التحسينات بقوله: ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يتضمن جلب مكرمة أو دفع نقيض لها، وقد مثل لها بطهارة الحدث والخبث (التنظيف) (482) .

فهذا المصطلح ملائم للطبع والفطرة، كالطهارة وإزالة النجاسة، وهي مُكملة للضروريات والحاجيات، فلا تصح عبادة بدون طهارة، والتّحسيني في العبادات متعلق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة.

وقد قسّم الجويني التحسينات إلى قسمين ضمن الضرب الثالث والرابع من الأصول الخمسة التي بينها، وصرح أنّهما من قسم واحد، فقال في باب القياس: وأما الضرب الرابع : فقد مثلناه

(480) الجويني، الغياثي، 528.

(481) الجويني، البرهان، 924.

(482) الجويني، البرهان، 925.

بالكتابة ، فهو كالضرب الثالث من حيث أنّ الغرض المخيل فيه هو الاستحثاث على مكرمة (483).

وكلي التحسيني عند الجويني ممّا لا يعلّل فيقاس عليه غيره، كما ذهب إليه الدكتور الريسوني⁽⁴⁸⁴⁾، وإنّما التعليل جار عنده في الضروريات والحاجيات فحسب. وقد ضرب الجويني مثالين لهذا الكلي، يجري فيهما الاتفاق والاختلاف على مساق واحد في أنهما غير معقولي المعنى؛ لأنهما تحت كلي التحسيني . فمن جهة الاختلاف:

أولاً: أن مكرمة تحصيل العتق بالكتابة، في قوله تعالى: ﴿فَكَابِتُهُمْ إِنِّ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور: 33]، في الابتداء محثوث عليه، إلّا أنّ الأمر لم يردّ على التصريح بإيجابها، ولا تجب الكتابة على رأي معظم العلماء، بخلاف الأمر بالطّهارة، فإنّه اختص بإيجاب الطّهارة⁽⁴⁸⁵⁾. ثانياً: أنّ الأمر بالطّهارة من الحدث والتّجسس ليس فيها اعتراض على أصل بخلاف الكتابة، فإنّ فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات⁽⁴⁸⁶⁾.

ووجه خرم القاعدة بالكتابة هو أنّ العبد ملك لسيده بعمله وبماله، فإذا كاتبه سيده فكأنّما اشتري السيد ماله بماله، وهذا مخالف للقاعدة الشرعية في البيع والشراء، وتمليك ما يملك، فلما جوزها الشرع وجوباً عند بعض العلماء وندياً عند آخرين إذا طلبها العبد؛ فإنّما ذلك لأنّ هذه

(483) الجويني، *البرهان*، 947.

(484) الريسوني: أحمد بن عبد السلام بن محمد الريسوني، ولد بالمغرب سنة 1953م ، أحد أعضاء مؤسسي الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، أمين عام سابق لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا في المغرب ، أستاذ في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة في جامعة محمد الخامس، وخبير لدى مجمع الفقه الإسلامي بجدة ، وشغل سابقاً منصب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، من أهم مؤلفاته: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبيّ مترجمة إلى عدة لغات، والفكر المقاصدي قواعده وفوائده، والكليات الأساسية للشريعة الإسلامية [يُنظر: " الموقع الرسمي للأستاذ الريسوني "، (27.09.2022) ، برابط <https://raissouni.net>]

(485) الجويني، *البرهان*، 948.

(486) الجويني، *البرهان*، 947.

المسألة راجعة إلى قاعدة أخرى، فتكون معارضة بين قاعدة وقاعدة؛ أو أنّ هذه القاعدة غير مطرّدة ومنضبطة في مقابل هذه المسألة⁽⁴⁸⁷⁾.

وأما من جهة الاتفاق بين المثاليين، فهو أنّ الإمام الشافعيّ مع إجرائه قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور: 33]، على الاستحباب فقد رأى الإيتاء واجباً كما أنبأ عنه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَاهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَاكُمْ﴾ [سورة النور: 33]، إذ أجرى إحدى الصيغتين على اقتضاء الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب⁽⁴⁸⁸⁾، فاستوى طرفا الطّهارة وإيتاء المال في المكاتبة على أنّهما موجبين من قبل الشارع، ويخرج من ذلك تعادل الضّربين فانتفض إيجاب الطّهارة محصلاً لمكرمة النظافة، وكذلك انتفض رفع الحجر في الكتابة مرعياً في تحصيل العتاقة⁽⁴⁸⁹⁾.

ويتضح لنا من خلال التقسيم الخماسي لأصول الشريعة الذي أسسه إمام الحرمين بروز مسألة مهمة جداً، وهي هل يجري القياس التعليلي في أصل التحسيني، كما يجري في الضّروري والحاجي عنده، فقال في البرهان: «لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضروريات والحاجيات، لأنّ أمرهما بيّن وإدراكهما سهل»⁽⁴⁹⁰⁾.

وذلك لأنّه لا يجري تحت قاعدة (ما يعلّل) فيجري القياس فيه؛ لأنّ القدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط والسبب فيه أنّ هذا يدق مدرك النّظر فالقول الوجيز فيه أنّ المعنى المذكور في القاعدة الثانية محال على غيب ينفرد بعلمه الشارع⁽⁴⁹¹⁾.

ووفق هذه القاعدة الكلية المقاصدية يحاول الجويني جر موطن النزاع بين الشافعيّة والحنفيّة إلى ساحة رفع النزاع، بعرضها على كليات الشريعة في حلها، كما في مسألة قياس المائع على الماء في إزالة النّجاسة، فكان جوابه: وعليه يُبنى أيضاً سد باب القياس في الأحداث؛ لأنّها مواقيت

(487) محمد سعد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط 1. (الرياض: دار الهجرة، 1998). 334.

(488) الجويني، البرهان، 948.

(489) الجويني، البرهان، 950.

(490) الجويني، البرهان، 941.

(491) الجويني، البرهان، 938 - 940.

للطهارات، وأثبتها الشارع في أمر غيبي عن مداركنا، وإنما أوجب الطهارة في بعض الأوقات تحصيلاً لأصل النظافة، ولم يوجبها في كل الحالات، لما يلحق الخلق من المشقات، فكيف نستجيز إثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله؟ ولذلك بطل إجراء القياس في إثبات الحدث⁽⁴⁹²⁾.

ومن خلال إمعان النظر في هذا الكلي المقاصدي، تبين مدى نجاعة الجويني في رفع النزاع الحاصل بين المذاهب بواسطة هذا الكلي، وكذلك أنه أسسه ضمن العلل والأصول الخمسة في باب القياس التي تكمن فيها الكليات الثلاثة المقاصدية، ففُعدت على نسقها وأسلوبها مسائل شرعية مهمة من قبل الفقهاء بعده، فأصبحت الأساس في رفع الخلاف بين المذاهب في كثير من القضايا⁽⁴⁹³⁾، فبدل أن يبقى الفقيه مستتباً للأحكام من أدلتها الجزئية بعيداً عن كلياتها؛ عليه أن يستند إلى الكليات، كما فعل الجويني بين الكلي التحسيني وطهارة الحدث، فقد عرض الجزئي المستنبط منه الحكم على الكلي، حتى لا يكون ممن يهدم كلي الشريعة بجزئياتها⁽⁴⁹⁴⁾.

وهذا التقسيم في كلي التحسيني الذي أصله الجويني قد فتح الأبواب للحقل المقاصدي توسيعاً في موارده؛ لأنه كلما تشعبت الفروع في حقل من حقول العلم، كلما أعطت أرضه مجالاً من أجل إنتاج فروع أخرى تتبلور على أيدي علماء مهرة، فتكسبها قوة، وهذا ملاحظ من خلال امتداد الحقل المعرفي في مجل الفكر المقاصدي، فإنه لم يتوقف عند الكليات الثلاث، التي أصلها

(492) الجويني، *البرهان*، 943 .

(493) من القواعد المستنبطة من هذه الكليات، قاعدة مالات الأفعال، التي استطاع الشاطبي رفع الخلاف الحاصل بين الأئمة في كثير من المسائل من خلالها، لتقريب ما اختلف عليه الأئمة صورياً بتفعيل هذه القاعدة المقاصدية، فعند عرضه لمسألة سد الذرائع القائل بها الإمام مالك، فالإمام الشافعي مع أنه لا يقر بهذه القاعدة، إلا أن المال معتبر عنده بدليل أنه في صورة (بيوع الآجال) بيع سلعة بعشرة دنانير إلى أجل ثم شراء سلعته من المشتري بخمسة دنانير نقداً، فالإمام مالك ألغى هذا البيع، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، وعند الشافعي يعتبر هذا البيع جائز إن وجدت فيه مصلحة، ولكن بشرط عدم ظهور قصد المال الممنوع، وبهذا يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان على الإطلاق. [يُنظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، مح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط 1. (الرياض: دار ابن عفان، 1997/1417، عدد المجلدات: 6). 185/5].

(494) [يُنظر: الشاطبي، *الموافقات*، 174/3].

أبو المعالي الجويني، بل توسع وتبلور على أيدي ممن جاء بعده من قبل تلميذه الغزالي والشاطبي وغيرهم.

إلا أن هذا التوسع لم يسر في الكليات الثلاث التي حددها الجويني بل كان فيما يتفرع منها، فبقي التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة، والذي أسسه وأصله إمام الحرمين، كما كان على حاله ومهيماً على جميع القضايا التي تفرعت منه، وبالتالي فضل إمام الحرمين في تأسيسه المقاصدي، سيبقى سارياً على اللاحقين، كهيمنة الكليات الثلاث على فروعها الجزئية.

وتتجلى النظرة المقاصدية للإمام الجويني أيضاً من خلال تنوع العبارات والألفاظ المستخدمة في بيان حقيقة المقاصد وعلاقتها بالأصول والفروع الشرعية، ووضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها، فلقد استطاع بعقليته التأسيسية الريادية في استخدامها وضبطها، وتوظيف مقاصدها، ووضع قواعدها، ورسم خطوطها العريضة، فعبر عنها بعبارات وألفاظ متنوعة كالمقصد، والقصد، والمعنى، والحكمة، والأسرار، والغرض، والعلل، والمصلحة، وغيرها مما يدل على مضمون المقاصد العامة للشريعة⁽⁴⁹⁵⁾.

فاستعمل في باب القياس مصطلحي الضروريات والحاجيات، كما نجده يتحدث عن الحاجة العامة أو حاجة الجنس في مقابل حاجة الأفراد، وضبطه لمصطلح الحاجة ضبطاً محكماً أكثر حتى ممن جاء بعده، وتقريره لقاعدة " الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وتعبيره اللطيف الجامع للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة، كعبارة الأغراض الدفعية والنفعية، فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع ونفع، وهو المعنى الذي عبر عنه بعبارة جلب المصالح ودرء المفاسد، وأخذ منه قوله : طلب ما لا يحصل وحفظ ما حصل⁽⁴⁹⁶⁾.

(495) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 20.

(496) الجويني، الغياثي، 158.

2.8.3. هل للإمام الشيرازي نظرة مقاصدية في باب القياس؟

من خلال البحث والتركيز والتحري الدقيق لم أجد للإمام الشيرازي في باب القياس من كتابه المجمع نظرة مقاصدية أو فكر مقاصدي أو تأصيل لمقاصد الشريعة، إلا إشارات يسيرة في فصل تقسيم العلل والأصول، وأن هذه الأصول تُعرف بمسلكين النص والإجماع، وبينت ما هو معقول المعنى فيها، وغير معقول المعنى منها، وفي أي العلل يجري فيها القياس، وفي أيها لا يجري، ومثل لكل ضرب منها دون تفصيل مطول، واكتفى بالتعليل أحياناً أو الدليل أحياناً أخرى، واتفق مع الجويني في بعضها، وخالفه في البعض، وقد أوضحت ذلك مفصلاً في مبحث تقاسيم العلل والأصول، ولا داع لأعادة تكراره هنا. ثم بينت أنه اتفق مع الجويني بأن ما لا يعقل معناه لا يصح القياس عليه باتفاق، ولم يتطرق إلى ذكر الكليات الثلاث في مقاصد الشريعة، ولم يشر إليها حتى إشارة مقارنة بما سلكه الجويني فيها.

وأما النظرة المقاصدية لإمام الحرمين في باب القياس كما أوضحت آنفاً بأنها نظرة ناضجة وثاقبة، وإمامها متفحص وخبير في فنه، فهي تتجلى في عمق الفكر المقاصدي عنده، ومدى وضوح النظر المقاصدي وإعماله للفكر المقاصدي في أصوله وفروعه ومنهجه العلمي، فهو الرائد في التنظير المقاصدي، وفي وضع مصطلحاته، وفي تأسيس الكليات الثلاث لمقاصد الشريعة، وصاحب الفضل والسبق في تقسيمها وضبطها وبلورتها، وفي أثره الذي أحدثه في فكر من جاء بعده من الأئمة الأعلام من خلال آرائه وأفكاره وإسهاماته المقاصدية، فهو بحق حامل لواء ريادة التأسيس المقاصدي في القرن الخامس بلا منازع.

الخاتمة

ومن عادة الباحثة في نهاية مسيرتها البحثية أن تختتم بحثها بالنتائج التي توصلت إليها وبالتوصيات التي يمكن أن يستند عليها، وهذه أهم النتائج والتوصيات التي خلص اليها

النتائج

يعتبر الإمام الشيرازي من أئمة الشافعية المشهورين، وقد بلغ مكانة علمية لا تُضاهى، بإنهاء رئاسة المذهب الشافعي له في القرن الخامس الهجري، وإقرار من شيوخه وأقرانه، وأما إمام الحرمين فيُعدّ أستاذ الفقهاء المتكلمين، وفحل التجباء والمناظرين، احتل مكانة علمية واسعة، من خلال كثرة تلامذته وطلابه، فكان يحضر مجلسه ثلاثمائة متفقهاً، فكانوا أحد العوامل الجسيمة في شهرته، ونشر علمه، وحفظ كتبه، ونقل مؤلفاته.

ويعتبر كتاب اللمع للشيرازي من أبرز الكتب المنهجية في علم الأصول؛ لأنه يمتاز بأسلوبه السهل البعيد عن التعقيد والصعوبة، ولاشتماله على جميع مباحث فن الأصول، وإستقرار آراء الشيرازي عليه بإعتباره آخر مصنفاته الأصولية، بالإضافة إلى أنه يربي الملكة الأصولية عند الطالب المحصل من أقرب الطرق، فهو لا يهتم بالإكثار من الأقوال والتعاريف وحشد المعلومات، بقدر ما يهتم بالمناقشة الأصولية والترجيح المنطقي، بينما يُعدّ كتاب البرهان من أهم كتب الإمام الجويني في أصول الفقه، وأول كتاب وصل إلينا بعد الرسالة على أسلوب المتكلمين، لكنه بأسلوب خاص، وشخصية مستقلة، ومنهج ذاتي، وكذلك يعتبر كتاب البرهان بمجموعه ثروة علمية، فمن خلاله تُقرأ العقلية المتفتحة لإمام الحرمين، وتُدرك شخصيته المستقلة، وفكره الناضج، وذهنه الوقاد، ودكائه الحاد، ولغته الرفيعة، وأسلوبه الرصين، ومكانته العلمية، وإطلاعه على آراء الأئمة والعلماء والمذاهب، والفرق، فيعرض آراءهم، ويبين أدلتهم، ثم يناقشها، ويردّها، ويدل على رأيه ويؤيده بالمنطق والإقناع العقلي والدليل الشرعي، فهو بحق معلم من معالم الفكر الإسلامي، كما أنّ الكتابين اللمع والبرهان قد ألفا على طريقة المتكلمين، لأنّهما يمتازان بخصائص الطريقة في تصنيف قواعد أصول الفقه؛ ولأنّهما من فقهاء الشافعية في الالتزام بمسلكها.

واختلف منهجي الإمامين في طريقة نقل وعرض الآراء، فالإمام الشيرازي اتبع منهجاً واضحاً ومحددًا، وتلك هي السمة الغالبة على أسلوبه، فيبدأ بتقديم رأيه أولاً ثم يعرض قول الأصحاب في المذهب، ومن ثم يأتي على ذكر رأي غيرهم من الأصوليين، خلافاً للجويني الذي يؤخر رأيه حتى يُقدّم رأي الآخرين، فيذكر أدلتهم وبعد الفراغ من مناقشة الأدلة، يذكر رأيه بوضوح مستعملاً عبارات كقوله: والمختار عندي وأقرب العبارات عندي كذا الخ.

وقد اتفق منهج الإمامين في التعليق على النص المنقول، لكن الشيرازي يحكم مباشرة على القول أو يعلّل عليه، ويغلب هذا الأسلوب على معظم نقولاته، وأما الجويني فلا يكاد يترك مسألة أو قول دون تعليق أو تفنيد، إلّا ويستفيض فيه، ويسترسل في الأجوبة، كما اتفق كلا الإمامين في نسبة بعض الأقوال إلى أصحابها صريحة، وهذا النوع قليل، لكن غلب على أسلوبيهما إبهام وإضمار اسم القائل عند نقل الأقوال، ويكثر في أسلوب الجويني افتراض المسائل والأقوال، فيناقشها ثم يجيب عنها، وهذا في العام المفضل، بخلاف الشيرازي فكان استعماله لأسلوب السؤال قليل جداً في باب القياس، بل لا يكاد يُذكر.

وُجد أن الفروقات متقاربة بين منهجي الإمامين عند الاستدلال على الآراء الأصولية، فكلاهما استعمل الأدلة النقلية، وقدا الاستدلال بالأدلة النقلية على الأدلة العقلية، إلا أن الإمام الجويني كان له تقسيم مختلف في الأدلة السمعية، فكل لفظ وردّ عن النبي ﷺ يعدّه أول الأدلة، ولم يفرق بين القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ لأنه يعتبر أن كلاهما من عند الله عزّ وجلّ، ثم يأتي الإجماع في المرتبة الثانية، وأما الإمام الشيرازي فيعتبر أن قول الله عزّ وجلّ هو المصدر الأول، وكلّ ما وردّ عن النبي ﷺ يعتبره في المرتبة الثانية، ثم يأتي الإجماع في المرتبة الثالثة، وأما من حيث الاستشهاد على الآراء الأصولية فقد شكلت الأدلة العقلية عندهما الحيز الأكبر منها، وقد تبين ذلك من خلال الحرص الشديد على مناقشة الأقوال والآراء بشكل منطقي عقلي كشأن علماء الكلام الذين يميلون إلى الاعتماد على الرأي والمناقشات العقلية المجردة، مع تفاوت بينهما في أسلوب عرض الأدلة والاستدلال بها، فالإمام الشيرازي يميل إلى الاختصار والإيجاز في طريقة الاستدلال على عكس الإمام الجويني الذي كان يفضل الاستفاضة والإسهاب في طريقة طرحه ومناقشاته، واضحاً بصمته التي تحيط بكل جزئيات الكتاب.

اختلف منهجي الإمامين في مناقشة الأقوال والرّد على المخالفين، فالإمام الشّيرازي تميز أسلوبه بنسق واضح ومنهج متسلسل، فيستفتح المسألة برأيه أولاً ثمّ يذكر رأي أصحاب مذهبه ثمّ يذكر أقوال غيرهم من الأصوليين، ولا يتطرق عادة إلى أدلة الخصم بعيداً عن التّوسع في المناقشات والأجوبة، ويُدلل على الرّأي الرّاجح من وجهة نظره، بعكس إمام الحرمين، فقد فُغلب على منهجه أنّه يستعرض المسألة بذكر آراء المخالفين له من الأصوليين، فيناقش أقوالهم، ويستفيض في الاعتراضات والرّد عليهم، ثم يعطي رأيه بعد تفنيد حجج المخالفين.

واتضح أسلوب الإمام الشّيرازي في المدح والذّم بأنّه كان لين العبارة، ولا يستخدم الكلمات القاسية عند الرّد على المخالف، بل يجري مع خصمه بلطف وهدوء، وإنّما يعطي رأيه في المسألة دون قدح، بعكس الإمام الجويني الذي امتاز أسلوبه بالعبارات الشّديدة والألفاظ القاسية في مقارعته للخصوم وخاصة مع الجاحدين للقياس والمخالفين للإجماع .

واختلف منهج الإمامين في تحرير محل النزاع، فالإمام الشّيرازي وعلى الرغم منه أنّه لم يذكر عبارة تحرير محل النزاع، إلّا أنّه اعتمد في تحرير موضع الخلاف على حصره وتضييق محله في صور محددة، وبقالب معين، على عكس الإمام الجويني الذي اعتمد في تحرير محل النزاع بتوسيعه بناءً على إدخال صور جديدة فيه، كما اختلف منهجهما في بيان الرّأي الرّاجح، فنجد أنّه بسهولة نستطيع الوصول إلى الرّأي الرّاجح عند الإمام الشّيرازي، على عكس الإمام الجويني يحتاج الأمر معه إلى الدّقة والتركيز من أجل الوصول إلى رأيه الرّاجح، بالإضافة إلى أنّه استخدم العبارات المركبة على عكس الإمام الشّيرازي الذي استعمل العبارات المفردة، إلّا أن عباراته تعد قليلة بالنسبة لسعة الكتاب وغزارته، وإذا ما قورنت بالعبارات التي استخدمها الإمام الشّيرازي مع مضمون الكتاب، وكذلك اختلف موقف الإمامين في طريقة التّعامل مع العلماء السّابقين والمعاصرين لهما، فكان موقف الشّيرازي موقف المُتبع للدليل، ولا يهمه إن خالف إمام مذهبهُ أو جمهور الأصوليين؛ لأنّ رائده الدّليل الشّرعي، لكنه يتأول لرأي إمام مذهبهُ عند الاختلاف، إلّا أنّه لا يستعمل عبارات الشّدة في الرّد على الخصم، كما يفعل الجويني، بل يجري مع الخصم بسكينة، ويناقشه مناقشة هادئة، وأما موقف إمام الحرمين فهو موقف من لا تأخذه في الله لومة لائم ، فيناقش الآراء مناقشة النّاقِد المتبصر صاحب الفكر المستقل والحرية المطلقة،

مع التَّجَرُّد النَّام، فكان يجتهد ويبدى رأيه ونظره، ويُصرح بالحق الذي توصل إليه، ويُعلنه بوضوح ولو خالف فيه والده أو إمامه أو أستاذه أو شيخه، ولذلك انفردَ بآراء مستقلة وصرح بما وصل إليه اجتهاده، إلّا إنَّ أسلوبه كان يتسم بالشَّدة والحدة على المخالف، وينعته بعبارات قاسية، وخاصة إنَّ كان الخصم من خارج مدرسته الأصولية.

ويُعَدُّ القياس أصلًا من أصول التشريع عند الإمام الشَّيرازي، وطريق لمعرفة الأحكام الشرعية، ودليل من أدلتها، ويقع في المرتبة الرابعة من الأدلة الشرعية خلافاً للجويني، فالقياس عنده أصل الرأْي وهو مناط الاجتهاد، ومنه يتفرع الفقه وطرق الشَّريعة، لأنَّ الأدلة عنده هي المُثَمِّرة، والقياس والأحكام من طرق الاستثمار، فهو أعم من الاجتهاد عند الشَّيرازي؛ لأنَّ الاجتهاد يشمل القياس وغيره، من حمل المطلق على المقيد، والنَّظر في العموميات، وسائر طرق الأدلة، وكذلك يعتبر القياس عند الجويني ظني خلافاً للشَّيرازي؛ لأنَّه ينتهز بالأدلة الظنَّية لا القطعية. وتعريف القياس عند الإمامين بنفس المعنى والمدلول، بأنَّه مساواة فرع لأصل في علَّة حكم الأصل، وهو مذهب عامة الفقهاء والأصوليين، إلّا أنَّه عند الجويني أشمل وأوسع؛ لأنَّه يشمل الكلام عن الوجود والعدم، والإثبات والنَّفي، وزاد به عن الشَّيرازي بأنَّه يمكن أن يتجوَّز إطلاقه على النَّظر المحض، والقياس عند الشَّيرازي حجة في العقلية وعليه أكثر المتكلِّمين؛ لأنَّه يرجع إلى النَّظر والاستدلال في معرفة الصَّحيح من الفاسد، مخالفاً مذهب الجمهور الذين أنكروا ومنعوا أن يكون القياس حجة في العقلية، وذلك لعدم إمكانية إثبات العلَّة، ويتفق الجويني مع الشَّيرازي في أنَّ القياس قياس عقلي وقياس شرعي، ولكنه حدد المعنى المقبول من المعنى الباطل للقياس العقلي، فالمقصود بالقياس العقلي عند إمام الحرمين هو: النَّظر العقلي المُفضِّل إلى العلم، وليس المعنى به اعتبار شيء بشيء، وكذلك يقول الجويني كما الشَّيرازي بالأقيسة الشرعية، ويُجبر التَّعبد بها عقلاً وشرعاً، ووجوبها سمعاً، ووقوع التَّعبد بالقياس، وانعقاد الإجماع على العمل بها، إلّا أنَّ الجويني لم يختلف عن الشَّيرازي في الرَّد على منكري القياس ونُفائته، ولكنه توسع بالرَّد عليهم، وناقش أدلتهم مناقشة مستفيضة، وردَّ على من أنكر جواز التَّعبد بالقياس، وفند رأْي من زعم أنَّه لا طريق إلى إثباته بقاطع عقلي أو سمعي، وذكر مسلك كل فريق وتتبَّعه بالنَّقض العقلي وبنفس عميق.

ويجوز عند الشيرازي على الأصح وعليه أكثر الشافعية إثبات الأسماء واللغات بالقياس، ويتفق الجويني مع الشيرازي في مخالفة أصحاب أبي حنيفة الذين لا يرون إجراء القياس في الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص.

وقد جعل الشيرازي القياس عنده على ثلاثة أقسام، وهي: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، وألحق بهم قسماً رابعاً وهو قياس الاستدلال، وأما إمام الحرمين فقد أختار منحى مغايراً عن الشيرازي في تقاسيم النظر الشرعي، فالقياس عنده خمسة أقسام: أولها هو: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لكونه في معناه، والثاني قياس العلة، والثالث قياس المعنى، والرابع قياس الشبه، والخامس قياس الطرد، فالقسم الأول من أقسام القياس عند الجويني هو أحد ضروب القياس الجلي عند الشيرازي، وهو ما عرفت علته من أول نظرة دون إعمال الفكر، وقد جعله على عدة ضروب ومثّل لكل ضرب، بينما الجويني جعل القياس الجلي ضرباً واحداً، وأما القياس الخفي عند الجويني ليس هو الخفي عند الشيرازي، ولا أيّاً من ضروبه، والقسم الثاني من أقسام القياس عند الشيرازي هو قياس الدلالة، وجعله لقباً لباب من أبواب القياس، وفصل في ضروبه، وأعطى حكمه، وأما قياس الدلالة عند إمام الحرمين فلم يجعله قسماً مستقلاً، بل جعله دائراً بين قياس المعنى تارة، وقياس الشبه تارة أخرى، بينما القسم الثالث من أقسام القياس عند الجويني هو قياس المعنى، وشرط له: أن يكون المعنى مناسباً للحكم مخيلاً مشعراً به، ولم يضع الشيرازي له شرطاً.

ولا يصح قياس الشبه عند الشيرازي، ولا يجوز الاستدلال به، حكماً كان أو صفة لأنه ليس بعلّة الحكم عند الله تعالى، ولا دليل على العلة، فلا يجوز تعليق الحكم عليه، بينما فرق الجويني بين أنواع الشبه، فقبل بعض أنواعه اكتفاء بالتعبد بالقياس، وردّ بعضها إلا أن يقوم دليل خاص في الأصل المعين على وجوب التعبد به، وكذا قياس الطرد عند الشيرازي كقياس الشبه لا يصح الاحتجاج به، بينما عند إمام الحرمين جعله قسماً خامساً، وتوسع فيه أيضاً كما في قياس الشبه، وفرّق بينه وبين الشبه، ومثّل له، ونقل مذاهب العلماء في قبوله وردّه، فذكر مستمسك الطارذون، وأسهب في نقل وجوه الردّ على أصحاب الطرد كالقاضي الباقلاني، فأيد بعضها وردّ أخرى.

ويُفرق الجويني بين قياس الشَّبه وقياس الطَّرْد، فقياس الطَّرْد عنده: هو التَّعليل بالوصف الذي لا يناسب، وقياس الشَّبه: هو المبني على الوصف الشَّبهِي، وهو الوصف الذي لا يناسب، لكنه مشتمل على المناسبة.

وذكر الشَّيرازي ستة مسالك في باب القياس، بينما عدَّ الجويني أربعة منها فقط، ورتب الشَّيرازي المسالك مُقدِّماً النِّقْلِيَّة على العَقْلِيَّة، وأما الجويني فقدم مسلك الإخالة العقلي على المسلك النَّصِي، ولم ينقل الشَّيرازي الخلاف في طرق إثبات العلل، وإنَّما عدد هذه المسالك وبيَّن وجوه دلالاتها ومثَّل لها، بينما نقل الجويني اضطراب الآراء في السبل التي تتضمن إثبات علَّة الأصل، وعزاها لأصحابها ونقل مستند كل فريق، وتوسع في الرَّد عليه مع التَّمثيل والتَّحليل الشَّامِل.

وقد أجرى إمام الحرمين ترتيب الأقيسة على خلاف الأصوليين، فقسم القياس إلى معلوم ومظنون، فالقياس المعلوم لا معنى لذكر التَّرتيب؛ لأنَّ العلم لا يتفاوت في نفسه وطرقه، فلا يتصور أن يكون دليل قاطع أقوى من دليل، ولا علم أبين من علم، وأما الأقيسة المظنونة فأول رتبة غيرها هو: قياس المعنى، ثم قياس الشَّبه، ثم قياس الدَّلالة، ثم فصل في مراتب كل قسم بإسهاب، وأما الأقيسة عند الشَّيرازي فلم يُبوب لها باباً أو فصلاً في ترتيب الأقيسة، ويُعد الأصل المعتبر في التَّرجيح بالأقيسة عند الجويني: هو تفاوت الرتب مع اجتماع الجميع في الظَّن، فمستند أقيسة المعلوم (المقطوع به): قاعدة معنوية معلومة، فرتبة العلم لا يترجح فيها مطلوب على مطلوب؛ لأنَّ العلوم لا تفاوت فيها، فإذا نزلنا عن أقيسة المعلوم: نقدم ترتيب مسالك الظُّنون، ويتم التَّرجيح بينها وفق الأقرب إلى المعنى المعلوم، فأدنى مرتبة في قياس المعنى عند الجويني مرجحة على أعلى رتبة في الأشباه، ويكون مستند التَّقديم والتَّأخير في الأقيسة عند الجويني هو التَّرجيح، ومنشأ التَّرجيح الظَّن، ولذلك يصح عنده تقديم الشَّبه الجلي على المعنى الخفي، مخالفاً مذهب شيخه الباقلاني الذي ذهب إلى أنَّه ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير، وإنَّما يجري التَّقديم والتَّأخير في الظُّنيات وعلى حسب الاتفاقات.

واختلف الشَّيرازي والجويني في طريقة تقسيم العلل والأصول، فالجويني سلك مسلك التَّقسيم بناء على مقاصد الشَّريعة، كالضَّروري، والحاجي، والتَّحسيني، وحدد ما يعقل معناه، وما لا يعقل معناه، وأي منها يتعلق بالحاجة والضَّرورة، ومن منها لا يتعلق بهما، ووضح ما يعلل من الأحكام

وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للقياس عليه وما لا يصلح لذلك، وقد جعلها خمسة ضروب لا تخرج عن مستند الضرورة أو الحاجة أو التحسين، وفي أيّ الضروب يجري القياس، وأيّ منها خارج عن القياس، وأمّا الشيرازيّ فسلك مسلك مختلف في التقسيم عن مسلك الجويني، فالأصول عنده تُعرف بطريقتين النص والإجماع، وبين ما هو معقول المعنى فيها، وغير معقول المعنى منها، وفي أيّ العلل يجري فيها القياس، وفي أيّها لا يجري، ومثّل لكل ضرب منها دون تفصيل مطول.

والتعارض عند الشيرازيّ والجويني بمعنى واحد وهو التقابل، ويتفق الشيرازيّ والجويني على أنّ التعارض يقع بين الأدلة الظنية، ولا تعارض بين الأدلة القطعية؛ لأن ترجيح أحدهما على الآخر محال، ولذلك فلا مدخل للترجيح في القطعيات، وإنّما ينحصر الترجيح في العلل الظنية ولا يقع في العلل القطعية.

ويُعرف الترجيح عند الجويني بأنّه تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن، ولم يذكر الشيرازي تعريفاً له، وتتنوع واختلفت ضروب الترجيح بين الإمامين لدفع التعارض بين العلل؛ لأنّ التعارض بين الأدلة يقع بحسب نظر المجتهد وفهمه وإدراكه، ولذلك سلك كل إمام مسلكاً مغايراً عن الآخر في وجوه الترجيح، فاتفق الإمامان في بعضها واختلفا في أخرى، وانفرد كل إمام بضروب من الترجيح عن الآخر.

وأما فيما يتعلق بالنظرة المقاصدية، فلم يكن الإمام الشيرازي صاحب نظرة مقاصدية أو فكر مقاصدي أو تأصيل لمقاصد الشريعة، إلّا إشارات يسيرة في فصل تقسيم العلل والأصول، وأن هذه الأصول تُعرف بمسلكين النص والإجماع، وأنّه اتفق مع الجويني بأن ما لا يعقل معناه لا يصح القياس عليه باتفاق، ولم يتطرق إلى ذكر الكليات الثلاث في مقاصد الشريعة، ولم يشر إليها حتى إشارة مقارنة بما سلكه الجويني فيها، بينما ثبتت النظرة المقاصدية لإمام الحرمين بأنّها نظرة ناضجة وثاقبة، وإمامها متفحص وخبير في فنه، فهي تتجلى في عمق الفكر المقاصدي عنده، ومدى وضوح النظر المقاصدي وإعماله للفكر المقاصدي في أصوله وفروعه ومنهجه العلمي، فهو الرائد في التنظير المقاصدي، وفي وضع مصطلحاته واغناؤها، فلقد استطاع بعقليته التأسيسية الريادية في استخدامها وضبطها، وتنوع عباراتها، وتوظيف مقاصدها، ووضع قواعدها،

وفي تأسيس الكليات الثلاث لمقاصد الشريعة، وصاحب الفضل والسبق في تقسيمها وضبطها وبلورتها ، فأصبحت عمود التقسيم في تبويب المقاصد، وتتجلى أيضاً في أثره الذي أحدثه في فكر من جاء بعده من الأئمة الأعلام من خلال آرائه وأفكاره وإسهاماته المقاصدية، فهو بحق حامل لواء ريادة التأسيس المقاصدي في القرن الخامس بلا منازع.

التوصيات :

وبعد فإنَّ الباحثة لتوصي بتوجيه الطلبة الكرام بالرجوع إلى كتب الأئمة الأقدمين والتزود منها، وعدم الاكتفاء بالكتب المعاصرة؛ كونها لا تغني عن كتب الأصول القديمة، وباعتماد كتاب اللُّمع للإمام الشَّيرازيَّ كمادة تدريسية لدى طلاب أصول الفقه في المرحلة الجامعية؛ كونه كتاب شامل لمباحث فن الأصول جميعها، ولأسلوبه السهل البعيد عن الصعوبة والتعقيد، وكذلك بدراسة كتاب اللُّمع دراسة تحليلية مفصلة لاكتشاف المنهج التفصيلي الكامل للإمام الشَّيرازيَّ في الكتاب، ولاستخراج الفوائد من بين ثناياه، وإيضاً بإعطاء كتاب البرهان مزيد من العناية والاهتمام وذلك من خلال إعادة طباعته طباعة علمية محققة تتجاوز الفجوات في الطباعات الموجودة، وأوصي بالعناية بشخصية إمام الحرمين الأصولية من خلال دراسة أثره في أصول الفقه، وتناول آرائه واختياراته الأصولية، ودراستها دراسة مفصلة لمعرفة موقفه منها، والجديد الذي أضافه إليها، وكما يمكن الإشارة إلى مخالفة الإمام الجوينيَّ الإمامين الباقلاني والأشعري في كثير من المسائل في البرهان، ولذلك يمكن القيام بدراسة شاملة لهذه المواضيع، وكتابة أبحاث بعنوان : " المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين القاضي الباقلاني في كتاب البرهان " أو كعنوان : " الاختيارات الأصولية التي خالف فيها إمام الحرمين الإمام الأشعري في كتاب البرهان " .

والحمد لله تعالى أولاً وآخراً، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم. *الكامل في التاريخ*. مح: عمر عبد السلام تدمري. ط1 . بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، عدد الأجزاء : 10.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. مح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. ط1 . بيروت : دار الكتب العلمية، 1992.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي. *جمع الجوامع*. مح: عبد المنعم خليل إبراهيم. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- *طبقات الشافعية الكبرى*. مح: محمود محمد الطناجي. ط 3. مصر: دار هجر، 1413، عدد الأجزاء : 10.
- ابن الشيخ أمان، محمد يحيى. *نزهة المشتاق شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي*. ط 1. مكة المكرمة: المكتبة العلمية، 1951/1370، عدد الأجزاء: 1.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *طبقات الفقهاء الشافعية*. مح: محيي الدين علي نجيب. ط 1. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992، عدد الأجزاء: 2.
- ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. مح: محمد تامر حجازي. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد. *شذرات الذهب*. مح: محمود الأرناؤوط. ط 1. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 1406 / 1986، عدد الأجزاء: 11.
- ابن النجار الفتوحى، محمد بن أحمد بن عبد العزيز. *شرح الكوكب المنير*. مح: محمد الزحيلي ونزيه حماد. ط 2 . الرياض: مكتبة العبيكان، 1418.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد. *بلوغ المرام*. مح: سمير بن أمين الزهري. ط 7. الرياض: دار الفلق، 1424.

ابن خلدون الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد. *المقدمة*. مح: خليل شحادة. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي. *وفيات الأعيان*. ط 1. بيروت: دار صادر، 1978/1398، عدد المجلدات: 8.

ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري*. ط 3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1404.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن عمر الشهبي. *طبقات الشافعية*. مح: د. الحافظ عبد العليم خان. ط 1. بيروت: عالم الكتب، 1407، عدد الأجزاء: 4.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. *روضة الناظر وجنة المناظر*. ط 2. مكة: مؤسسة الريان، 2002/1423، عدد الأجزاء: 2.

ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. مح: علي شيري. ط 1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988/1408.

— *طبقات الشافعيين*. مح: أنور الباز. ط 1. المنصورة: دار الوفاء، 1425 / 2004، عدد المجلدات: 2.

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. مح: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي. ط 1. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430، عدد الأجزاء: 7.

أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. *منهج البحث في الفقه الإسلامي*. ط 1. مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1996/1416.

أبياري، علي بن إسماعيل. *التحقيق والبيان في شرح التبرهان*. مح: د. علي بن عبد الرحمن
بسام الجزائري. ط 1. الكويت: دار الضياء، 2013/1434، عدد الأجزاء: 4.

إسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي. *نهاية السؤل شرح منهاج الوصول*. ط 1. بيروت: دار
الكتب العلميّة، 1999/1420.

— *طبقات الشافعية*. مح: عبد الله الجبوري . ط 1. بغداد: دار إحياء التراث الإسلامي،
1390.

الموقع الرسمي للأستاذ الريسوني. بلا تاريخ. <https://raissouni.net> (تاريخ الوصول 27
09, 2022).

أمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. ط 2. بيروت - دمشق: المكتب
الإسلامي، 1402.

أنس، مالك. *الموطأ*. مح: محمد فؤاد عبد الباقي. ط 1. بيروت: دار إحياء التراث العربي،
1985/1406، عدد الأجزاء : 2.

بخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. مح: د. مصطفى ديب البغا . ط 5 . دمشق:
دار ابن كثير، 1993/1414، عدد الأجزاء : 7.

بدوي، يوسف أحمد محمد. *مقاصد الشريعة عند ابن تيمية*. ط 1. الأردن: دار النفائس،
2000.

بغدادى، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله. *الفرق بين الفرق*. ط 2. بيروت: دار
الآفاق الجديدة، 1977.

ترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. مح: بشار عواد معروف. ط 1. بيروت:
دار الغرب الإسلامي، 1996، عدد الأجزاء : 6.

جهني، مانع بن حمّاد. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب. ط 4. الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، 1420.

جويني، عبد الملك بن عبدالله بن يوسف. التبرهان. مح: عبد العظيم الديب. ط 1. جامعة قطر: كلية الشريعة، 1399.

— الغياثي. مح: عبد العظيم الديب. ط 2. جدة: مكتبة إمام الحرمين، 1980/1401.

حموي، ياقوت بن عبدالله. معجم البلدان. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995، عدد الأجزاء: 7.

ذهبي، محمد بن أحمد عثمان. سير أعلام النبلاء. مح: شعيب الأرنؤوط. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994/1405، عدد الأجزاء: 25.

رازي، محمد بن عمر بن الحسن. المحصول. مح: طه جابر فياض العلواني. ط 3. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1997/1418.

ريسوني، أحمد. إمام الفكر المقاصدي. إ. ش: عبد العظيم ديب ومحمد صالح الشيب. ط 1. قطر: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1999/1419.

— نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط 2. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992/1412.

زحيلي، محمد. الإمام الجويني إمام الحرمين. ط 2. دمشق: دار القلم، 1992.

زحيلي، وهبة بن مصطفى. الوجيز. ط 1. دمشق: دار الفكر، 1999/1419.

زركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط. ط 1. القاهرة: دار الكتبي، 1994/1414، عدد الأجزاء: 8.

زركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام. ط 15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002/1422، عدد المجلدات: 8.

زيلعي، عبد الله بن يوسف. نصب الرأية. مح: محمد عوامة . ط 1. بيروت: مؤسسة الريان، 1997/1418 ، عدد الأجزاء : 4.

سبكي، علي بن عبد الكافي؛ وولده تاج عبد الوهاب بن علي السبكي. الإيهاج في شرح المنهاج. ط 1. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1984/1404، عدد الأجزاء : 3.

سمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور. الأنساب. مح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره. ط 1. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962/1382، عدد الأجزاء: 13.

سنوسي، محمد رضا. دور علماء مكة المكرمة في خدمة السنّة والسيرة النبويّة. ط 1. مكة المكرمة : مجمع الملك فهد، د . ت.

شاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. مح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط 1. الرياض: دار ابن عفان، 1997/1417، عدد المجلدات: 6.

شوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. إرشاد الفحول. مح: الشيخ احمد عزو عناية . ط 1. دمشق: دار الكتاب العربي ، 1999 /1419، عدد الأجزاء: 2.

شيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف. اللّمع. مح: محيي الدين ديب مستو ، ويوسف علي بديوي. ط 1. بيروت - دمشق: دار ابن كثير، 1995/1416.

— . التّبصرة. مح: محمد حسن هيتو. ط 1. دمشق : دار الفكر، 1983/1403.

— . اللّمع. مح: عبد القادر الخطيب الحسني. ط 1. البحرين: مكتبة نظام بعقوبي الخاصة، 2013/1434.

— . شرح اللّمع. مح: عبد المجيد تركي. ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408.

— . طبقات الفقهاء . مح: إحسان عباس. ط 1. بيروت: دار الرائد العربي، 1970.

صالح، عمر. مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام. ط 1. الأردن: دار النفائس، 1421.

صفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. مح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

د.ط. بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420، عدد الأجزاء: 29.

صنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. مح: حبيب الرحمن الأعظمي. ط 2. الهند:

المجلس العلمي، 1983/1403، عدد الأجزاء: 12.

طوفي، سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر الروضة. مح: عبدالله عبد المحسن التركي. ط

1. الرياض: مؤسسة الرسالة، 1987/1407، عدد الأجزاء: 3.

غزالي، محمد بن محمد أبو حامد. المستصفى. مح: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط 1.

بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413، عدد الأجزاء: 1.

— المنحول. مح: محمد حسن هيتو. ط 3. دمشق: دار الفكر، 1999/1419.

— شفاء الغليل. مح: حمد الكبيسي. ط 1. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1390.

فاداني، محمد ياسين. بُغية المشتاق. مح: أحمد درويش. ط 2. دمشق - بيروت: دار ابن

كثير، 2011/1432.

فاسي، محمد بن أحمد الحسني. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. مح: محمد عبد القادر

عطا. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. ط 1. بيروت: مكتبة المثنى وإحياء التراث، 1957/1376

، عدد الأجزاء: 15.

محمود، فوقية حسين. الجويني إمام الحرمين. د. ط. مصر: المؤسسة المصرية العامة ،

1965.

مرحباً. إ. غازي. "تحرير محل النزاع في المسائل الفقهي". مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية -

الكويت، م 27. ع 90. (2012): 429 - 491.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. مح: محمد فؤاد عبد الباقي. ط 1. بيروت :

دار إحياء التراث العربي ، 1374 / 1955، عدد الأجزاء: 5.

هيتو، محمد حسن. الإمام الشيرازي - حياته وآراؤه الأصولية. ط 1. دمشق: دار الفكر،

1980.

يافعي، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان. مرآة الجنان وعبرة اليقظان. و. ش : خليل

المنصور. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

يوبي، محمد سعد بن أحمد. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ط 1.

الرياض: دار الهجرة، 1998.

يوسف، محمد خير رمضان. تنمة الأعلام. ط 2. بيروت: دار ابن حزم، 1422، عدد الأجزاء:

3.

السيرة الذاتية

المعلومات الشخصية

الاسم واللقب : سوسن الجبارة

الجنسية: سورية / تركية

المعلومات الدراسية:

الدرجة الدراسية	الوحدة التعليمية	تاريخ التخرج
الدكتوراه		
الماجستير	جامعة مازدين أرتقلو	2022م
الجامعة	دمشق / طرابلس	2017م

الخبرة العملية :

العام	المكان	المهنة
2019-2015	معهد السراج المنير للقرآن الكريم/ أورفا	معلمة

اللغة الأجنبية:

.....

المنشورات:

.....



T.C.

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**El-Lümâ ve El-Burhân Adlı Kitapların Kıyas Bölümlerinin
Karşılaştırılması**

Savsan ALGIBARA

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ata DENİZ

Mardin – 2023