مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 26، العدد (3)، ص ص 115 - 146، الرياض (2014م/ 1436هـ)

تعارض العمومين عند الأصوليين

عراك جبر شلال*

الجامعة العراقية

(قدم للنشر في 05/ 02/ 1435هـ؛ وقبل للنشر في 07/ 03/ 1435هـ)

المستخلص: يدرس هذا البحثُ تعارض العمومين عند الأصوليين، من حيث تعريف التعارض والعموم، وبيان أنواع التعارض بين العمومين، وتسليط الضوء على مسالك الأصوليين في التعامل مع هذه الأنواع، وسياق أدلتهم، ومناقشتها، مع ذكر نماذج تطبيقية لأنواع التعارض. ويهدف البحث إلى بيان مناهج الأصوليين في هذه المسالة. وكانت أهم نتائج البحث أنّ التعارض بين العمومين تكون إزالته بالجمع بين العمومين أولاً إنْ أمكن ذلك، فإنْ تعذر الجمع يتم الترجيح بينهما، فإنْ تعذر الترجيح، يُقال بالنسخ إنْ عُلم التاريخ، فان جُهل التاريخ يُقال بالتخيير بين الأدلة أو التساقط.

الكلمات المفتاحية: تعارض، العموميين، الأصوليين.

Conflicting Generalizations: Fundamentalist Views

Iraak Jabr Shallaal*

Iraq university

(Received 08/12/2013; accepted for publication 08/01/2014.)

Abstract: This research studies the issue of conflicting or opposing generalizations as viewed by fundamentalists. It surveys the definitions of "opposition/conflict" and "generalization". It identifies types of conflicting generalizations, highlights the fundamentalists' approaches to dealing with the identified types, giving practical examples, and examines related contextual evidences. The research aims to explain the fundamentalists' methodology in that regard. It adopts an inductive methodology. The following are among the important findings of the research: the opposition between two rival generalizations can be settled by combining them if possible; if combination is not possible, trajeeh / outweighing can be conducted to decide which one is stronger in terms of advantages; if not, abrogation operations can be applied in case chronological order is known, with due consideration to related required procedures; and if not, it can be settled by resorting to mere choosing either generalization or to dismissing both in pursuit of a potential alternative. The research recommends that the conflicting propositions or generalizations be approached in accordance with the methodological procedures in the research findings.

Keywords: opposition/conflict – generalization – fundamentalist.

(*) أستاذ مساعد بقسم علوم القرآن، كلية التربية، الجامعة العراقية ببغداد

(*) Assistant Professor, Department of Qur'an Sciences, College of Education, Iraq University in Baghdad

البريد الإلكتروني: e-mail: agsh41@gmail.com

مقدمة

الحمدُ لله، والصلاة والسّلام على رسول الله، وعلى آلِهِ وصحبِهِ ومَن اقتدى بهُداه، إلى يوم نلقاه، وبعد:

فإنَّ مسائل التعارض والترجيح من ضمن المباحث الدقيقة في علم أصول الفقه؛ لذلك أولاها الأصوليون عناية مفصلة في بيانها ومناقشتها، وقد قام الباحثون المعاصرون بدراسة ما كتبه الأصوليون السابقون عن طريق الجمْع والمقارنة. ومع ذلك فقد بقيتْ بعضُ المسائل لم تُفرد بالبحث والمناقشة استقلالاً، وإنما جاءتْ ضمن بعض الدراسات الأصولية تبعاً، أو تحت عنوانات أوسع. ولا شكّ أنَّ إفراد هذه المسائل بالبحث سيجعلُ الدراسةَ فيها أكثرَ إحاطة وإلماماً بها، وإشباعاً لموضوعها. ومن ضمن تلك المسائل التي لمْ أعثر على دراسةٍ مستقلةٍ منفردةٍ فيها - بحسب اطلاعي القاصر - هي مسألة تعارض العمومين؛ لذلك توجهتْ الهمّةُ إلى بحث هذه المسألة بصورة مفردة مستقلة. وبالله تعالى التوفيق.

الدراسات السابقة:

تم بحث هذه المسألة ضمناً في بعض كتب أصول الفقه القديمة، مثل كتاب «المحصول في أصول الفقه» للإمام الرازي، وبعض الكتب المعاصرة، مثل كتاب «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» للدكتور عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، وقد استفدت منهما في هذا البحث.

خطة البحث:

قسّمتُ البحث وفق الآتي:

- **المبحث الأول: مفردات البحث**، وقد جاء في مطلبين هما:
  - المطلب الأول: تعريف التعارض لغة واصطلاحاً.
  - المطلب الثاني: تعريف العموم لغة واصطلاحاً.
- **المبحث الثاني: تعارض العمومين المطلقين**، وقد جاء في مطالب ثلاثة هي:
  - المطلب الأول: مذهب الرازي ومن تبعه.
  - المطلب الثاني: مذهب الحنفية.
  - المطلب الثالث: مذهب الجمهور.
- **المبحث الثالث: تعارض العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه**، وقد جاء في مطلبين هما:
  - المطلب الأول: مذهب الرازي ومن تبعه.
  - المطلب الثاني: مذاهب العلماء الأخرى.
- **المبحث الرابع: الأدلة ومناقشتها**، وقد جاء في مطلبين هما:
  - المطلب الأول: أدلة القائلين بتقديم الترجيح على الجمع، ومناقشتها.
  - المطلب الثاني: أدلة القائلين بتقديم الجمع على الترجيح، ومناقشتها.
  - المطلب الثالث: القول المختار.

- **المبحث الخامس: تطبيقات فقهية**، وقد جاء في مطالب ثلاثة هي:
  - المطلب الأول: الجمع بين نكاح الأختين في ملك اليمين.
  - المطلب الثاني: حكم قتل المرأة المرتدة.
  - المطلب الثالث: تحية المسجد بعد صلاتي الفجر والعصر.

ثم ختمت ذلك بنتائج البحث فالمصادر.

والله - تعالى - أسألُ السدادَ والرشادَ في القول والعمل، إنه سميعٌ قريبٌ.

* * *

المبحث الأول

مفردات البحث

المطلب الأول: تعريف التعارض.

أولاً: تعريف التعارض لغة.

التعارض: مصدر «تعارض»، وهو من باب التفاعل. والتفاعل يدل على التشريك بين اثنين فأكثر[1].

وتأتي مادة (عَرَضَ) لمعانٍ متعددة[2]، من أبرزها:

1 - العَرْضُ: خلاف الطُّول[3].

2 - السِّعة والكثرة: تقول: عرّضتُ الشيء، أي جعلتُه عريضاً، ومنه قوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾ (فصلت:51) أي: واسع كثير[4].

3 - الإظهار: تقول: عَرَضَ الشيء عليه، أو: عرَضَه له: أراه إيّاه، وأظهره له[5].

4 - الحدوث والوقوع: العَرَضُ: هو ما يقع من أحداث ووقائع للإنسان، مثل المرض، والفقر، والموت... والأعْراض: أحداث الدهر[6].

5 - المقابلة: تقول: عارضَ الشيءَ بالشيء معارضةً، أي: قابله، وعارضتُ كتابي بكتابه، أي: قابلتُه به[7].

6 - المَنْع: تقول: عَرَضَ الشيء يعرِضُ واعترَضَ: أي صار مانعاً، وحالَ دون غيره، والعَرَضُ: ما يحدث للإنسان من أمور تمنعه عمّا يريد فعله[8].

---

(1) ينظر: شذا العرف في فن الصرف، لأحمد بن محمد الحملاوي ص (34).

(2) أوصلها الفيروزآبادي إلى أربعة عشر معنى. ينظر: القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (2/ 333-336)، مادة (ع ر ض)، وزاد عليه الزبيدي معاني أخرى. ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق= =الحسيني الزبيدي (18/ 377).

(3) ينظر: لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، المصري (7/ 165).

(4) ينظر: لسان العرب (7/ 166).

(5) ينظر: المصدر السابق (7/ 166).

(6) ينظر: المصدر السابق (7/ 169).

(7) ينظر: المصدر السابق (7/ 167).

(8) ينظر: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، لإسماعيل بن حماد الجوهري (4/ 220).

ثانياً: تعريف التعارض اصطلاحاً:

ذكر الأصوليون تعريفات عدة للتعارض، تختلف تبعاً لمفهوم التعارض الذي يحدده المعرِّف، وأذكر منها ما يأتي:

1 – التعارض: «تقابل الحجتين على السواء، لا مزيّة لإحداهما، في حكمين متضادين»[9].

2 – التعارض: «هو التناقض»[10].

3 – التعارض: «تقابل الدليلين على سبيل المُمانعة»[11].

4 – التعارض: «اقتضاءُ كلّ من الدليلين عدم مقتضى الآخر»[12].

5 – التعارض: «تدافع الحجتين»[13].

6 – التعارض: «التعارض بين أمرين تقابلهما على وجه يمنع كلُّ واحدٍ منهما مقتضى صاحبه»[14].

التعارض: «استواء الأمارتين»[15].

ولا يخلو تعريف من هذه التعريفات من مناقشة[16].

التعريف المختار:

يبدو لي أن أقربَ التعريفات المتقدمة إلى الصواب تعريفُ الزركشي، وهو:

التعارض: هو تقابل الأدلّة على سبيل المُمانعة.

شرح التعريف:

تقابل: لفظٌ مشتركٌ يحتمل أكثر من معنى، مثل التمانع، والتدافع، والتواجه[17].

الأدلّة: لفظ يشمل الدليلين فصاعداً، كما يشمل

(9) هذا تعريف البزدوي الحنفي، كما في كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد البخاري (3/ 77)، وذكر السرخسي تعريفاً قريبا منه في كتابه أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (2/ 12).

(10) هذا تعريف الغزالي في كتابه: المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي (2/ 274)، وابن قدامة في كتابه: روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ص (378).

(11) هذا تعريف الزركشي في كتابه: البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (4/ 407)، والشوكاني في كتابه: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (2/ 258).

(12) هذا تعريف ابن الهمام الحنفي، كما في التقرير والتحبير شرح التحرير، لابن أمير الحاج (3/ 2)، وقريب منه ما ذكره عبدالوهاب خلاف في كتابه: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص (229).

(13) هذا تعريف ابن الأنصاري اللكنوي الحنفي في كتابه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بهامش المستصفى، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (2/ 189).

(14) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، لعبد الرحيم الإسنوي ص (254).

(15) هذا تعريف صديق حسن خان القنوجي في كتابه: تحصيل المأمول من علم الأصول ص (353).

(16) ينظر مناقشة هذه التعريفات بإسهاب في كتاب التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، لعبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي (1/ 26–30).

(17) ينظر: لسان العرب (11/ 534).

القطعي والظني.

الممانعة: لفظ يشمل جميع أنواع التمانع مثل: التناقض، والتضاد.

العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

يتضح من التعريفات الاصطلاحية السابقة أنّ من معاني التعارض هو التقابل، وهذا يلتقي مع المعنى اللغوي الخامس، وكذلك مَن عرّف التعارض بالممانعة فهذا له علاقة بالمعنى اللغوي السادس، وقد سُميت اعتراضات الفقهاء بهذا الاسم «اعتراضات»؛ لأنها تمنع من التسليم بقول الآخر، ومنه تعارض البينات؛ لأنّ كل واحدة منها تعترض الأخرى، وتمنع من نفوذها[18]. لهذا فالعلاقة المشتركة بين التعريفات اللغوية والاصطلاحية هي المقابلة والمنع، إذْ كلاهما يندرج تحت معاني التمانع والتقابل والتعارض.

ومن الألفاظ التي لها صلة بالتعارض لفظ التعادل:

إن مصطلح التعارض هو السائد عند الأصوليين في مصنفاتهم، ولذلك يبدو أنهما بمعنى واحد[19]، أما مصطلح التعادل فيبدو أنّ بدايته كانت في كتاب المحصول للرازي[20]، ثم استعمله بعده الأصوليون مثل: ابن السبكي[21]، والإسنوي[22]، والشوكاني[23]، وغيرهم.

كما نلاحظ قلة استعمال مصطلح التعادل في كتب الحنفية في أصول الفقه.

المطلب الثاني: تعريف العموم:

أولاً: تعريف العموم لغة.

العموم مصدر للفعل عَمَّ، واسم الفاعل عامٌّ، وعمَّ الشيء: شَمل، ومطر عامٌّ، أي: شامل للبلاد، فالعموم لغة هو الشمول[24].

ثانياً: تعريف العموم اصطلاحاً.

أكثر الأصوليين يذكرون تعريف العام، ولا يذكرون تعريف العموم[25]، لذلك سأذكر تعريف العام، ثم أعقبه بتعريف العموم.

وقد اختلف الأصوليون في تعريف العام اصطلاحاً، ويرجع سبب اختلافهم إلى نقطتين هما[26]:

---

(18) ينظر: المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ص (209).

(19) ينظر على سبيل المثال: تيسير التحرير على كتاب التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه (3/ 136).

(20) ينظر: المحصول في علم الأصول، لمحمد بن عمر بن الحسين= =الرازي (2/ 380).

(21) ينظر: حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع (2/ 357).

(22) ينظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ص (503).

(23) ينظر: إرشاد الفحول (2/ 257).

(24) ينظر: المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار (2/ 629).

(25) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبو الوليد الباجي (1/ 236).

(26) ينظر: صيغ العموم وأنواعه، دراسة تطبيقية على آيات الأحكام=

النقطة الأولى: هل من شروط العموم الاستيعاب والاستغراق؟ أو أنه يُكتفى بالكثرة؟ بعبارة أخرى: هل يشترط في العام ليكون عامّاً أنْ ينطبق على جميع أفراده، أو يكفي أنْ ينطبق على أكثر أفراده؟

النقطة الثانية: اتفقوا على أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، لكن هل العموم من عوارض المعاني حقيقة، أيضاً؟

بناءاً على هاتين النقطتين جاءت تعريفاتهم الآتية للعام:

1 – العام: «كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[27].

2 – العام: «هو اللفظ الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً»[28].

3 – العام: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[29].

4 – العام: «كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى»[30].

التعريف المختار:

يبدو لي أن أقرب تعريف للصواب من التعريفات المذكورة هو تعريف الآمدي:

العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد[31].

وقد أضاف الشوكاني إلى هذا التعريف قيدَ «دفعة» وذلك احترازاً عن النكرة في سياق الإثبات؛ لأنّ عمومها بدلي، وليس دفعةً واحدةً[32]. والذي يبدو لي أنّه لا حاجة لهذا القيد؛ لأنّ النكرة في سياق الإثبات خارجة بقيد «المستغرق».

وأضاف الشنقيطي إلى هذا التعريف قيدَ «بلا حد» وذلك احترازاً عن الأعداد؛ لأنّ عمومَها محصور[33].

والذي يظهر لي أنّه لا حاجة لهذا القيد كذلك؛ لأنّ الأعداد خرجت بقيد «لجميع ما يصلح له» والأعداد لا تطلق على أجزائها، فلفظ العشرة لا يصلح

=في سورة النساء. رسالة دكتوراه، لعواطف محيل الزايدي ص (17).

(27) هذا تعريف أبي الحسين البصري في كتابه: المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي بن الطيب البصري (1/ 189).

(28) هذا تعريف الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي (2/ 218)، وابن قدامة في روضة الناظر ص (220). وينظر لمناقشة هذا التعريف والتعقيب عليه: مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي ص (243).

(29) هذا تعريف البيضاوي في المنهاج (2/ 82) مع شرحه الإبهاج، والرازي في المحصول (1/ 294).

(30) هذا تعريف البزدوي في كشف الأسرار عن أصول البزدوي (1/ 53).

(31) للاطلاع على الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والأجوبة عنها، ينظر: نهاية السول، للإسنوي ص (181).

(32) ينظر: إرشاد الفحول (1/ 287).

(33) ينظر: مذكرة في أصول الفقه ص (243).

للواحد أو الاثنين.

ومن التعريفات المتقدمة للعام يمكن أن نستخلص أنّ تعريف العموم هو:

استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد.

ومعنى التعريف: أنّ العام هو لفظ يستوعب جميع ما يتناوله، أما العموم فهو حمل ذلك اللفظ على جميع ما يصح أنْ يقع تحته. وفي هذا السياق يقول الباجي موضحاً ذلك: «فإنّ معنى العموم حمل ذلك اللفظ على جميع ما يصح أنْ يقع عليه ويتناوله، كقولك: الرجال، الذي يصح تناوله لكلّ من يقع عليه اسم رجل، فمعنى العموم حمله على كلّ ما يصح أنْ يتناوله اللفظ»[34].

* * *

المبحث الثاني

تعارض العمومين المطلقين

يقسم الأصوليون تعارض العمومين إلى قسمين:

القسم الأول: تعارض العمومين المطلقين.

القسم الثاني: تعارض العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، وسيأتي بيانه في المبحث الثالث، إن شاء الله.

فأما معنى العموم المطلق: فهو الذي يوجد مع كل أفراد الأخص، ويوجد بدونه.

وسأضرب لذلك بمثالين: أحدهما واقعي، والآخر شرعي.

فأما مثال ذلك واقعاً: (الحيوان) و(الناطق). أو: (الزوجية) و(العشرة).

فمعنى الحيوان موجود مع كل ناطق، وموجود في أفراد أخرى غير الناطق؛ فالحيوان عام مطلق والناطق خاص، وكلما وجدت العشرة وجدت الزوجية، ولا عكس، فالزوجية عام مطلق، والعشرة خاص.

وعليه: فالعام المطلق يشمل كلَّ جنس مع نوعه مثل الحيوان والناطق، وكلَّ لازم مع ملزومه مثل الزوجية والعشرة.[35]

وأما مثاله شرعاً: (الكفار) و(الرهبان).

فمعنى الكفار موجود في الرهبان وغيرهم، فلفظ الكفار عام مطلق، والرهبان خاص.

مذاهب العلماء:

اختلف العلماء في الخطوات التي يجب سلوكها فيما لو حصل تعارض بين نصين عامين مطلقين على أقوال ثلاثة، وهي كالآتي:

القول الأول: النسخ، فإنْ تعذر فالجمع، فإنْ تعذر، فالترجيح.

(34) ينظر: الحدود في الأصول، لسليمان بن خلف الباجي الأندلسي ص (44).

(35) ينظر: نفائس الأصول شرح المحصول، لأحمد بن إدريس القرافي (8/ 3693).

القول الثاني: الترجيح، فإنْ تعذر فالنسخ، فإنْ تعذر فالجمع.

القول الثالث: الجمع، فإنْ تعذر فالترجيح، فإنْ تعذر فالنسخ.

وفيما يأتي بيان هذه الأقوال بالتفصيل ومن قال بها، ولذلك سيكون هذا المبحث من مطالب ثلاثة، جاعلاً كلَّ قولٍ في مطلب.

المطلب الأول: مذهب الرازي ومن تبعه:

القول الأول: النسخ، فإنْ تعذر فالجمع، فإنْ تعذر، فالترجيح.

توضيح ذلك:

يرى أصحاب هذا القول أنّه عند تعارض نصين عامين مطلقين فإنّه ينظر أولاً إلى التاريخ، فإنْ كان معلوماً بحيث نعرف المتقدم والمتأخر من الدليلين، فإنّه يُقال بالنسخ إذا توافرت شروطه، أما إنْ كان التاريخ مجهولاً فيتم الانتقال إلى محاولة الجمع بين الدليلين، فإنْ تعذر الجمع بينهما يتم الانتقال إلى الترجيح بينهما، فإنْ تعذر الترجيح يتم التخيير بينهما، أو يتساقط الدليلان، ويطلب دليل آخر غيرهما. وأبرز من سار على هذا التفصيل من الأصوليين: الرازي، واتبعه على طريقته: البيضاوي، والإسنوي، والسبكي، والقرافي، والأرموي[36].

ولبيان هذا الكلام بالتفصيل سأعتمد على تقسيمات الرازي؛ لأنها أكثر استيعاباً من تقسيمات البيضاوي، إذْ توجد بعض الأقسام لم يذكرها البيضاوي، وقد أشار إلى ذلك الإسنوي[37].

ومعيار تقسيم الرازي قائم على أساس القطع والظن، لهذا ذكر الرازي أن التعارض بين العمومين المطلقين يكون على أقسام ثلاثة هي:

القسم الأول: أنْ يكون الدليلان العامان قطعيين.

وهنا تبرز مسألة التعارض بين القطعيات، وتكون بمثابة إشكال يمكن صياغته هكذا: فإنْ قيل: إنّ القطعيات لا تعارض بينهما، وهذا يعني عدم وجود هذا القسم، فالجواب عن ذلك هو: أنّ المقصود بنفي التعارض في القطعيات هو التعارض في واقع الأمر، وهذا لا يمنع من حصول التعارض بينها في ذهن المجتهد، وهو المقصود بالكلام في هذا الموضع؛ لأنّ التناقض والتضاد لا يوجد بين نصوص الشريعة في واقع الأمر، وإنما يعرض في أذهان المجتهدين؛ لذا لا مانع من صحة هذا التقسيم، وقد أشار إلى ذلك البدخشي[38].

---

(36) ينظر: المحصول (2/ 395)، وشرح تنقيح الفصول، لأحمد بن إدريس القرافي ص (329)، والإبهاج شرح المنهاج، لعلي بن=

=عبد الكافي السبكي، وولده عبد الوهاب بن علي السبكي (3/ 179)، والتحصيل من المحصول، لمحمود بن أبي بكر الأرموي (2/ 261).

(37) ينظر: نهاية السول ص (377).

(38) ينظر: مناهج العقول شرح منهاج الأصول، لمحمد بن الحسن البدخشي (3/ 217).

والتعارض بين الدليلين العامين القطعيين يكون على حالات ثلاث هي:

الحالة الأولى: أنْ يكون التاريخ معلوماً، أي: أننا نعلم أنّ أحد الدليلين العامين متقدم، والآخر متأخر، وحكم هذه الحالة هو أنّ المتأخر ينسخ المتقدم[39]. ولابد من الإشارة إلى وجوب توافر شروط النسخ الأخرى، مثل أنْ يكون النص المتقدم قابلا للنسخ، وعلى حدّ تعبير الرازي «أنْ يكون المدلول قابلا للنسخ»[40]، فإنْ كان النص المتقدم من الأخبار التي لا يدخلها النسخ - مثل صفات الله تعالى- امتنع القول بالنسخ، ولو علمنا التاريخ؛ لانتفاء أحد شروط النسخ[41].

الحالة الثانية: أنْ يكون الدليلان العامان متقارنين، وحكم هذه الحالة هو أنْ تتم محاولة الجمع بينهما مهما أمكن ذلك، فإنْ تعذر الجمع بين الدليلين، فإنه يتم الانتقال إلى التخيير بينهما. وهنا قد يتبادر إلى الأذهان السؤال الآتي، وهو: لماذا لا يُقال بالترجيح بينهما؟ والجواب عن ذلك هو: أنّ ترجيح أحدهما يؤدي إلى إلغاء الآخر، وهذا غير جائز، بعكس القول بالتخيير[42]. وفي هذا الصدد يقول الإسنوي مبيناً سبباً آخر في عدم جواز الترجيح بينهما في هذه الحالة: «لأنّ كلاً منهما يحتمل أنْ يكون هو المنسوخ، احتمالان على السواء»[43].

ومعنى كلامه: أنه ليس أحدهما أولى من الآخر، فاحتمال أن يكون أحدهما ناسخاً يقابله احتمال أنْ يكون الآخر هو الناسخ، وهما احتمالان متساويان. وفي هذه الحالة لا يمكن ترجيح احتمال على احتمال؛ لأنهما سواء.

وفي هذا الموضع نجد أن القرافي يذكر اعتراضاً على كلام الرازي بخصوص عدم جواز الترجيح بين الدليلين في هذه الحالة فيقول:

«قلنا: قد قلتم: إنه يتخيّر بينهما، والتخيير يفضي إلى ترك أحدهما بمجرد التشهي، فترك أحدهما بموجب معتبر أولى»[44].

ومعنى كلام القرافي: أنكم منعتم الترجيح بين الدليلين بحجة أنّ الترجيح يؤدي إلى إلغاء أحدهما، وأجزتم التخيير بينهما، مع أن الترجيح أولى من التخيير؛ لأن الترجيح يؤدي إلى ترك أحدهما بقرينة مرجحة، بخلاف التخيير المؤدي إلى ترك أحدهما تلبية لرغبات النفوس.

وبعد إيراد القرافي لهذا الاعتراض يذكر الجواب عنه قائلا:

«الترجيح يقتضي إطراح المرجوح دائماً، والتخيير

(39) ينظر: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، لعبد الكريم بن علي النملة (6/ 273).

(40) المحصول (2/ 394).

(41) ينظر: نفائس الأصول شرح المحصول (8/ 3691).

(42) ينظر: المحصول (2/ 394).

(43) نهاية السول ص (377).

(44) نفائس الأصول شرح المحصول (8/ 369).

يوجب صحة الأخذ بالآخر في كل وقت، فلم يسقط منهما شيء على الإطلاق، فكان أَوْلى، واندفع السؤال»[45].

وبعد تدقيق النظر والتأمل في هذا الجواب الذي ذكره القرافي أصل إلى نتيجة، مفادها أنه لا يصلح جوابا للرد على من يقدم التخيير على الترجيح، وإنما يصلح ردا على من يقدم التخيير على النسخ، وذلك لأنّ الترجيح لا يقتضي إطراح المرجوح نهائياً، بل النسخ هو الذي يقتضي إطراح أحد الدليلين بصورة نهائية.

لذلك يبدو لي أن الاعتراض أعلاه لا يزال قائما وصحيحاً.

ومن الملاحظ في هذا القسم أنّ الرازي لم يذكر الترجيح في أي حالة من الحالات الثلاث؛ وسبب ذلك أنه يذهب إلى أنّ الترجيح لا يكون بين القطعيات[46].

كما نلاحظ – أيضاً – أنّ الرازي لم يذكر الحكم فيما لو لم يمكن التخيير، وقد أشار إلى هذا الملحَظ السبكي فقال: «ولم يذكر حكم القسم الآخر، وهو عدم إمكان التخيير بينهما»[47]. ويبدو لي أنّ الرازي لم يذكر ذلك لاستبعاد وقوعه، إذ من المستبعد عدم إمكان التخيير بينهما. والله اعلم.

(45) نفائس الأصول شرح المحصول (8/ 369).

(46) ينظر: المحصول (2/ 394).

(47) الإبهاج شرح المنهاج (3/ 179).

الحالة الثالثة: أنّ يكون التاريخ مجهولاً، فلا يُعرف المتقدم من المتأخر، ولا يعرف: هل الدليلان العامان متقارنان أو غير متقارنين؟ وقد ذكر الرازي حكم هذه الحالة، وهو أنّ الدليلين يتساقطان، ويتم الرجوع إلى دليل آخر غيرهما[48].

خلاصة هذا القسم:

إذا عُلم التاريخ فالمتأخر ناسخ للمتقدم، وإنْ كانا متقارنين فيجمع بينهما، وإن لم يمكن الجمع فالتخيير، وإذا كان التاريخ مجهولاً، فإنهما يتساقطان، ويُرجع إلى دليل آخر غيرهما.

القسم الثاني: أن يكون الدليلان العامان ظنيين:

إذا كان الدليلان العامان ظنيين، فهذا له حالات ثلاث كذلك، وهي كما يأتي:

الحالة الأولى: أنْ يكون التاريخ معلوماً، بحيث يعرف المتقدم منهما والمتأخر، وحكم ذلك أنّ المتأخر يكون ناسخاً للمتقدم[49]. ويُعاد الكلام نفسه الذي مضى في تعارض القطعيين، وهو وجوب توافر شروط النسخ، مثل أن يكون المدلول قابلاً للنسخ.

ومن الملاحظ في هذا الموضع[50] أنّ الرازي

(48) ينظر: المحصول (2/ 395).

(49) ينظر: المحصول (2/ 395)، والإبهاج شرح المنهاج (3/ 179)، وشرح البدخشي (3/ 216)، ونهاية السول ص (377).

(50) ينظر: المحصول (2/ 395).

اقتضب الكلام، ولم يذكر تفاصيل هذه الحالة كما فعل في القسم الأول، ويبدو لي أنه اكتفى بذكرها في القسم الأول، فلم يرَ حاجةً في التكرار.

الحالة الثانية: أنْ يُعلم أنهما متقارنان، أي: أنْ يكون النصّان العامان الظنيان متقارنين، وحكم هذه الحالة هو محاولة الترجيح بينهما، فإنْ تعذر ذلك فإنّه يتم التخيير بينهما[51].

الحالة الثالثة: أنْ يكون التاريخ مجهولاً، أي: يكون الدليلان العامان الظنيان لا يُعرف هل وردا معاً أو تقدم أحدهما على الآخر؟ وحكم هذه الحالة هو محاولة الترجيح بينهما، فإنْ تعذر الترجيح فإنه يتم الانتقال إلى التخيير بينهما[52].

خلاصة هذا القسم:

إذا ورد دليلان عامان ظنيان، وكان التاريخ معلوماً، فإنْ المتأخر ينسخ المتقدم، وإنْ كانا متقارنين، أو لم يُعرف التاريخ، فإنه يتم الترجيح بينهما، فإنْ تعذر الترجيح فيتم التخيير بينهما.

القسم الثالث: أنْ يكون أحد الدليلين العامين قطعياً، والآخر ظنياً:

وهذا القسم له حالات ثلاث كذلك، وهي كما يأتي:

الحالة الأولى: أنْ يُعلم التاريخ بحيث يُعرف المتقدم منهما والمتأخر، فإنْ كان المتأخر هو القطعي، فإنّه ينسخ الظني المتقدم؛ لأنه أقوى منه، وأما إنْ كان الظني هو المتأخر فإنّه لا ينسخ القطعي؛ لأنه أضعف منه.

ويشرح لنا القرافي ذلك فيقول: «تقريره: أنه قد تقدم في النسخ أنّا نشترط في الناسخ أنْ يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى، ويمتنع بالأضعف، فالمظنون أضعف، فلا يَنسخ المعلوم»[53].

الحالة الثانية: أنْ يُجهل التاريخ، فلا يُعرف المتقدم منهما والمتأخر، فهنا يتم العمل بالقطعي، وتوضيح ذلك: أنّ القطعي لو فرضناه هو المتأخر فإنّه ينسخ الظني المتقدم، ولو فرضناه هو المتقدم فإنّ الظني لايقوى على نسخه؛ لذلك يتم العمل بالقطعي على جميع التقديرات[54].

الحالة الثالثة: أنْ يكون الظني والقطعي متقارنين، وهنا يتم العمل بالقطعي، أيضاً[55].

خلاصة هذا القسم:

أنّه يتم العمل بالقطعي في الحالات الثلاث كلها في هذا القسم.

(51) ينظر: المحصول (2/ 395)، والإبهاج شرح المنهاج (3/ 179)، ونهاية السول ص (377).

(52) ينظر: المحصول (2/ 395)، والإبهاج شرح المنهاج (3/ 179).

(53) نفائس الأصول شرح المحصول (8/ 3692).

(54) ينظر: المحصول (2/ 395).

(55) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج (3/ 180).

وبهذا أكون قد انتهيت من بيان المذهب الأول في تعارض العمومين المطلقين، وهو مذهب الرازي ومن تبعه، وقد بدأت به؛ لكونه أكثر المذاهب تفصيلاً في هذه المسألة.

المطلب الثاني: مذهب الحنفية:

يتمثل مذهب الحنفية في أنّ خطوات البحث في الدليلين المتعارضين تكون وفق الآتي:

أولاً: الترجيح، فأول ما يتم البدء به هو محاولة الترجيح بين الدليلين المتعارضين.

ثانياً: النسخ، فإنْ لم يمكن التوصل إلى الترجيح بين الدليلين المتعارضين فإنّه يتم الانتقال إلى النظر في التاريخ، فإنْ أمكن معرفة التاريخ، فإنْ المتأخر يكون ناسخاً للمتقدم.

ثالثاً: الجمع. وذلك عند تعذر الترجيح والنسخ يتم الانتقال إلى الجمع بين الدليلين بأحد وجوه الجمع، فإنْ تعذر الترجيح والنسخ والجمع، فإنّ الدليلين يتساقطان، ويتم الانتقال إلى دليل آخر غيرهما، أو التخيير بينهما[56].

وهنا لابد من التنبيه إلى أمرٍ مهم، وهو أنّ هذا الترتيب ليس متفقا عليه في المذهب الحنفي، فقد ذهب بعضُ المتأخرين من علماءِ الحنفية إلى ترتيب مختلف، وهو: النسخ، فإنْ تعذر فالترجيح، فإنْ تعذر فالجمع، فإنْ تعذر فالتساقط أو التخيير. ويُلاحظ على أصحاب هذا القول أنهم قدموا النسخ على الترجيح.

وممّن قال بذلك: ابن الهمام[57]، وابن أمير الحاج[58]، وابن عبد الشكور[59]، وبعض الأحناف المعاصرين مثل: الخضري[60]، ومحمد مصطفى شلبي[61].

المطلب الثالث: مذهب الجمهور:

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ خطوات البحث في الدليلين المتعارضين يكون وفق الآتي:

أولاً: الجمع. وذلك بأنْ يُجمع بين الدليلين مهما أمكن ذلك[62].

ثانياً: الترجيح، وذلك عند تعذر الجمع.

---

(56) ينظر: أصول السرخسي (2/ 13)، وكشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري (3/ 78)، والتعارض والترجيح، للبرزنجي (1/ 265-299).

(57) ينظر: التحرير مع شرحه تيسير التحرير (3/ 137).

(58) ينظر: التقرير والتحبير (3/ 3-4).

(59) ينظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت بهامش المستصفى (2/ 360).

(60) ينظر: أصول الفقه، لمحمد الخضري بك ص (358).

(61) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، لمحمد مصطفى شلبي ص (540).

(62) ينظر: روضة الناظر ص (131)، والإحكام، للآمدي (4/ 222)، والمسودة في أصول الفقه، لمجد الدين عبد السلام بن تيمية، وعبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، وأحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية ص (141)، أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف ص (229).

ثالثاً: النسخ، وذلك عند تعذر الجمع والترجيح، عندما يكون التاريخ معلوماً، أمّا إنْ جُهل التاريخ فقيل: يتساقط الدليلان، وقيل: يتم الانتقال إلى التخيير بينهما[63].

وعند تدقيق النظر في مذهب الجمهور نجد أنّهم متفقون على تقديم الجمع على غيره، لكن حصل خلاف بينهم في تحديد المرتبة الثانية التي تلي الجمع، هل هي الترجيح أو النسخ؟

ذهب جمهور الأصوليين إلى أنّ الترجيح يأتي بالمرتبة الثانية، فيكون الترتيب هكذا: الجمع، فإنْ تعذر فالترجيح، فإنْ تعذر فالنسخ.

بينما ذهب بعض المحدّثين إلى أنّ النسخ يأتي بالمرتبة الثانية، فيكون الترتيب هكذا:

الجمع، فإنْ تعذر فالنسخ، فإنْ تعذر فالترجيح.

ومن هؤلاء المحدثين: الحازمي[64]، وابن الصلاح[65]، والنووي[66]، والعراقي[67]، والسخاوي[68]، واللكنوي[69].

* * *

المبحث الثالث

تعارض العمومين بينهما عموم وخصوص وجهي

معنى العموم والخصوص الوجهي:

من أجل توضيح معنى العموم والخصوص الوجهي مع الأمثلة أذكر كلام القرافي، حيث وجدته خير من وضح ذلك.

قال القرافي: «الأعم من وجه، والأخص من وجه: وهما اللذان يجتمعان في صورة، وينفرد كل واحد منهما بنفسه في صورة، كـ (الحيوان) و(الأبيض)، اجتمعا في: (الإنسان الأبيض)، وانفرد الحيوان بـ (الزنج) وغيره من الحيوانات بدون الأبيض.

وانفرد الأبيض بـ (الجير) و(الثلج) وغيرهما دون الحيوان»[70].

ومثاله في النصوص الشرعية: قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)، مع نهيه ﷺ عن قتل النساء في الحرب، وسيأتي تخريجهما، ودراستهما، فالأول عام في

(63) ينظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 10).

(64) ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، لأبو بكر محمد بن موسى الحازمي ص (5).

(65) ينظر: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، لعبد الرحيم بن الحسين العراقي ص (285).

(66) ينظر: تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (2/ 197).

(67) ينظر: التبصرة والتذكرة شرح ألفية العراقي، لعبد الرحيم بن= =الحسين العراقي (2/ 302).

(68) ينظر: فتح المغيث شرح ألفية الحديث، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (3/ 82).

(69) ينظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لمحمد عبدالحي اللكنوي الهندي ص (183).

(70) نفائس الأصول شرح المحصول (8/ 3693).

الرجال والنساء، خاص بأهل الردة، والثاني خاص بالنساء وعام في الحربيات والمرتدات.

وبعد بيان معنى العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص وجهي، أنتقلُ إلى ذكر مذاهب العلماء عند تعارضهما، وذلك يتكون من مطلبين.

المطلب الأول: مذهب الرازي ومن تبعه:

ذهب الرازي إلى أنّ تعارض العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص وجهي يكون على أقسام ثلاثة هي:

القسم الأول: أنْ يكون العمومان قطعيين.

وهذا القسم له حالتان:

الحالة الأولى: أنْ يكون التاريخ معلوماً، وهنا يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وهذا إنما يصح بناءً على قول من أجاز أنْ يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، وأما من يمنع ذلك فلا يجيز النسخ في هذه الحالة[71].

الحالة الثانية: أنْ يكون التاريخ مجهولاً، فلا يُعرف المتقدم من النصين ولا المتأخر، وهنا يتم الانتقال إلى الترجيح بينهما، وهنا لابد من التنبيه إلى أنه لا يجوز الترجيح بينهما بقوة السند؛ وذلك لأنّ كليهما قطعي، والقطعيات لا تتفاوت في قوة السند، ولكن يكون الترجيح بينهما بوجوه أخرى، مثل أنْ يكون أحدهما حاظراً والآخرُ مبيحاً، ونحو ذلك[72]. فإذا لم يمكن الترجيح بينهما فإنّه يتم الانتقال إلى التخيير بينهما[73].

القسم الثاني: أن يكون العمومان ظنيين.

وهذا القسم له حالتان، أيضاً:

الحالة الأولى: أنْ يكون التاريخ معلوماً، وحكم ذلك أنّ المتأخر ينسخ المتقدم، مع توافر شروط النسخ الأخرى.

الحالة الثانية: أنْ يكون التاريخ مجهولاً، وحكم ذلك أنّه يتم الانتقال إلى الترجيح بينهما، مع التنبيه إلى جواز الترجيح بينهما بقوة السند في هذه الحالة؛ لأنّ كليهما ظني، كما يجوز الترجيح بينهما بوجوه الترجيح الأخرى، وإنّما جاز الترجيح في هذه الحالة، ولم يجز في الحالة الأولى؛ لأنّ التفاوت في قوة الإسناد يكون بين الأدلة الظنية بعضها مع بعض، أو بين الأدلة الظنية والقطعية، بخلاف الأدلة القطعية لا يوجد بينها تفاوت في القوة من جهة الثبوت[74].

فإنْ قيل: لِمَ لا يتم الجمع بينهما بدلاً من الترجيح؟

فالجواب على ذلك ذكره الإسنوي بقوله: «يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى، ليعمل بالراجح؛ لأنّ الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم، وقد ثبت ههنا لكل

(71) ينظر: المحصول (2/ 396).

(72) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج (3/ 180).

(73) ينظر: المحصول (2/ 396).

(74) ينظر: المصدر السابق.

واحد منهما خصوصٌ من وجه بالنسبة إلى الآخر، فيكون لكل منهما رجحان على الآخر»[75]. ومعنى كلام الإسنوي أنّه ليس أحد الدليلين أولى بالتخصيص من الآخر؛ لأنّ الوجه الذي يتم ترجيحه به قد ثبت مثله للآخر، وهذا يعني أنه لا بُدّ من طلب الترجيح بينهما، وليس الجمع.

القسم الثالث: أنْ يكون أحد الدليلين العامين ظنياً والآخر قطعياً.

وهذا القسم له حالتان كذلك، وهما:

الحالة الأولى: أنْ يكون التاريخ معلوماً، فإذا كان القطعي هو المتأخر فإنّه ينسخ الظني المتقدم، وإن كان الظني هو المتأخر فإنّه لا ينسخ القطعي المتقدم؛ لأنّ من شروط النسخ أنْ يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مساوياً له، والظني أضعف من القطعي فلا يستطيع نسخه، وإذا لم يمكن نسخ الظني المتأخر للقطعي المتقدم فإنه يقدم القطعي؛ لأنه أقوى[76].

الحالة الثانية: أنْ يكون التاريخ مجهولاً، فلا يُعرف المتقدم منهما والمتأخر، فهنا يتم تقديم القطعي على الظني، أيضاً؛ لأنه أقوى منه[77].

المطلب الثاني: مذاهب العلماء الأخرى:

توجد مذاهب أخرى للعلماء في تعارض العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص وجهي، وهي كما يأتي:

المذهب الأول: القول بالنسخ، وهذا القول نقله الغزالي عن الباقلاني، لكنه خالفه، ولم يتابعه عليه[78]. وقد ذهب إلى ذلك – أيضاً – بعض الحنفية، ولم يجعلوا المتأخر مخصصا للمتقدم؛ لأنّ من شروط التخصيص عندهم المقارنة بين المخصِّص والمخصَّص[79].

المذهب الثاني: القول بالجمع، وإليه ذهب الجويني[80]، فإنّه قال بالجمع بين الدليلين مهما أمكن ذلك، وطريقة الجمع تكون بتخصيص أحدهما بالآخر[81]. وقد جعل الدكتور عبد اللطيف البرزنجي قول الجمع يختلف عن قول التخصيص[82]، وهما في حقيقة الأمر قول واحد. وممن ذهب إلى طريقة الجويني، وقال بالجمع: الشوكاني[83].

المذهب الثالث: القول بالترجيح، وهو قول

(75) نهاية السول ص (378).

(76) ينظر: المحصول (2/ 396).

(77) ينظر: المصدر السابق.

(78) ينظر: المستصفى (2/ 185).

(79) ينظر: التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، لمحمد الحفناوي ص (189).

(80) ينظر: الشرح الكبير على الورقات، لأحمد بن قاسم العبادي ص (345).

(81) ينظر: شرح الورقات في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد المحلي الشافعي ص (125).

(82) ينظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 15، 17).

(83) ينظر: إرشاد الفحول (1/ 400).

الأكثرين، منهم الغزالي[84]، وابن قدامة المقدسي[85]، والسبكي[86].

ولا فرق عند أصحاب هذا القول بين أن يكون التاريخ معلوماً أو مجهولاً، أو كان الدليلان متقارنين. وعللوا ذلك: بأنّ القول بالتخصيص كما قاله الجويني لا يمكن؛ وذلك لأنّ كل واحد من الدليلين له خصوص يقتضي رجحانه على الآخر، فتقديم أحدهما على الآخر ليس بأولى من العكس[87].

وإذا لم يمكن ذلك فإنه يتم الانتقال إلى الترجيح بينهما بمرجحات خارجية.

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب فيما لو تعذر الترجيح بين الدليلين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، فبعضهم ذهب إلى التخيير بينهما[88]، بينما ذهب آخرون إلى أنّ الدليلين يتساقطان، ويتم الانتقال إلى دليل آخر غيرهما[89].

***

المبحث الرابع

الأدلة ومناقشتها

بعد استعراض مذاهب العلماء في المبحثين السابقين، يظهر بعد التأمل فيها أنها تتركز في نقطة أساسية وهي: أيهما يقدم: الجمع، أو الترجيح؟ وهي تمثل محور الاختلافات بين الأقوال في هذه المسألة. وعليه سيكون ذكر الأدلة ومناقشتها لاتجاهين أساسيين هما: اتجاه الحنفية القائلين بتقديم الترجيح على الجمع، واتجاه الجمهور القائلين بتقديم الجمع على الترجيح، أما القول بتقديم النسخ على الجمع والترجيح فأكثر العلماء على رده؛ لكون النسخ يتضمن إلغاء أحد الدليلين نهائيا، وهذا أمر صعب لا يمكن المصير إليه إلا بعد استنفاد جميع وسائل النظر في الأدلة، بعكس الجمع فليس فيه إلغاء لأحد الدليلين، وكذلك الترجيح، فقد يكون المرجوح راجحاً في مواضع أخرى، وقد يكون راجحاً عند علماء آخرين، فليس فيه إلغاء لأحد الدليلين، أيضاً.

المطلب الأول: أدلة القائلين بتقديم الترجيح على الجمع، ومناقشتها:

استدل القائلون بتقديم الترجيح على الجمع – وهم الحنفية – بأدلة عدة، منها:

أولاً: أنّ المرجوح في حقيقته ليس دليلاً أمام الراجح؛ لذلك فإنّ العبارة المشهورة القائلة بأنّ (الجمع أولى من الترجيح)؛ لكون الترجيح يتضمن إهمال بعض

(84) ينظر: المستصفى (2/ 185).
(85) ينظر: روضة الناظر ص (131).
(86) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج (3/ 180).
(87) ينظر: نهاية السول ص (378).
(88) ينظر: التعارض والترجيح، للحفناوي ص (189).
(89) ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (2/ 43).

الأدلة هي عبارة غير صحيحة[90].

ثانياً: إنّ طريقة الصحابة ﷺ في التعامل مع ما يشكل عليهم من الأحاديث العامة المتعارضة تدل على أنهم كانوا يقومون بالترجيح بينها، ومثال ذلك: تقديمهم حديث أم المؤمنين عائشة ﷺ في وجوب الغسل من التقاء الختانين[91] على حديث أبي هريرة ﷺ (إنما الماء من الماء)[92]. فقد قاموا بالترجيح بينهما، والآثار عن الصحابة ﷺ في نحو ذلك كثيرة.

ثالثاً: أنّ بعض المصنفين قد حكى الإجماع على تقديم الترجيح على الجمع[93].

مناقشة الأدلة:

نوقشت هذه الأدلة بما يأتي:

أولاً: نُوقش الدليل الأول بأنّ تحديد الراجح من المرجوح إنما يكون بعد تعذر الجمع بينهما، أمّا إذا أمكن الجمع بينهما بأحد وجوه الجمع المعتدّ بها، فلا يبقى دليل مرجوح، فقولكم: إنّ ترك المرجوح ليس فيه إهمال لدليل إنما يصح بعد تعذر الجمع، فهو خارج محل النزاع؛ لأنّ المسألة التي نحن بصدد البحث فيها مفروضة بين دليلين عامين يمكن الجمع بينهما.

ثانياً: نُوقش الدليل الثاني بأنّ ما ورد عن الصحابة ﷺ فيه دليل على الأخذ بالراجح عند تعذر الجمع، وليس هذا مما نحن فيه، إذْ كلامنا في مسألة يمكن الجمع بين أدلتها، كما أنّ هذه الآثار مقابلة بمثلها وهي ورود الآثار الأخرى الدالة على أنّ طريقة الصحابة ﷺ هي الجمع بين الأدلة، ومن الأمثلة على ذلك: حديث النهي عن استقبال القبلة عند قضاء الحاجة[94] مع حديث فعل النبي ﷺ لذلك[95] فقد جمع الصحابة ﷺ بين هذين الحديثين بأنه يجوز استقبال القبلة أو استدبارها في البنيان، ولا يجوز في الصحراء، ونحو ذلك من الأمثلة.

ثالثاً: نوقش الدليل الثالث بأنّ الإجماع المذكور إنْ أُريد به إجماع العلماء قاطبة فهو ممنوع؛ وذلك لوجود الخلاف في ذلك، وإنْ أُريد به إجماع الحنفية، فهذا لا يكون ملزماً لغيرهم من أرباب المذاهب الأخرى؛ لأنّ الإجماع يكون حجة ملزمة في حالة كونه إجماع علماء الأمة كلهم، وليس بعضهم.

(90) ينظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (2/ 383).

(91) أخرجه البخاري، باب إذا التقى الختانان (1/ 110)، رقم (287)، ومسلم، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين (1/ 270)، رقم (349).

(92) أخرجه مسلم، باب إنما الماء من الماء (1/ 269)، رقم (343).

(93) ينظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (2/ 360).

(94) أخرجه البخاري، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق (1/ 153)، رقم (386)، ومسلم، باب الاستطابة (1/ 224)، رقم (264).

(95) أخرجه البخاري، باب التبرز في البيوت (1/ 68)، رقم (147)، ومسلم، باب الاستطابة (1/ 224)، رقم (266).

المطلب الثاني: أدلة القائلين بتقديم الجمع على الترجيح ومناقشتها:

استدل القائلون بتقديم الجمع على الترجيح – وهم الجمهور – بأدلة عدة، منها:

أولاً: وجوب حمل الأدلة الشرعية على حالة لا تؤدي إلى النقص والتضاد، وذلك يحصل عن طريق الجمع المزيل للاختلاف بينها، وهذا ما لا يتحقق بالترجيح؛ لأنه يؤدي إلى ترك أحدها، والترك يؤدي إلى النقص(96).

ثانياً: عند تعارض البينات في حقوق الناس فإنّه يتم الحكم بالتنصيف فيما بين الخصمين، ولا يُحرمون طرفاً من حقهما نهائياً، بل يتم الجمع بين الخصمين في توزيع الحقوق، فكذا يقال عند تعارض الأدلة، فإنّه يتم الجمع بينها، ولا يترك أحدها بصورة نهائية.

ثالثاً: أنّ الشارع الحكيم قد نَصَبَ الأدلة من أجل استخراج الأحكام الشرعية منها، فالأصل في الأدلة هو الإعمال، وذلك يحصل بالجمع بينها، وليس بالترجيح أو النسخ المؤدي إلى إهمال بعضها، وإعمال الدليلين معاً أولى من إهمال أحدهما.

مناقشة الأدلة:

أولاً: نوقش الدليل الأول بأنّ تنزيه الأدلة الشرعية عن النقص أمر مطلوب، لكن لا يتم التسليم بأنّ إزالة النقص منحصرٌ في الجمع فقط، والدليل على ذلك وقائع الترجيح بين الأدلة المنقولة عن الصحابة ﷺ، فالترجيح وجه من وجوه إزالة النقص عن الأدلة، وأيضاً، فإنّ النسخ لا يؤدي إلى النقص والتضاد بين الأدلة، لوجوده في القران الكريم.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأننا لا نقول بانحصار إزالة النقص بالجمع، وإنما نقول بأنّ له الأولوية على الترجيح والنسخ في إزالة النقص، وفرق واضح بين الأمرين، كما أنّ الوقائع المنقولة عن الصحابة ﷺ وردت في مسائل لم يمكن فيها الجمع بين الأدلة؛ لذا فهي خارج موضوع المسألة، وكذلك ورود النسخ في القرآن الكريم، فإنْ من شروطه عدم إمكان الجمع بين الأدلة، وهو غير المسألة التي نحن فيها، وذلك لأنّ النقاش مفروض في أدلة يمكن الجمع بينها، أيهما نقدم الجمع أو الترجيح؟ أمّا أدلة لا يمكن الجمع بينها فتلك مسألة أخرى.

ثانياً: نوقش الدليل الثاني بأنه عبارة عن قياس الأدلة الشرعية على الشهادة، وهو قياس مع الفارق؛ لأنّ مدار الشهادة على التعبّد، بينما مدار الأدلة على غالب الظن.

ثالثاً: نوقش الدليل الثالث بأنّه إنْ كان المراد أنّ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما مع وجود المرجِّح فهذا أمرٌ غير مسلَّمٍ به؛ لأنه هو محل النزاع الذي نحن

(96) ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ ص (5).

فيه، وإنْ أرادوا ذلك مع عدم وجود المرجح فهذا أمرٌ مسلَّمٌ به، لكنه خارج محل النزاع.

وأُجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ المراد هو مع وجود المرجح، غاية ما في الأمر أنّه لا يتم العمل بالمرجح مع إمكان الجمع[97].

المطلب الثالث: القول المختار:

يبدو لي – بعد النظر في الأدلة والمناقشات المتقدمة – أنّ القول المختار هو تقديم الجمع على الترجيح، وذلك للأسباب الآتية:

1 – أنَّ الجمع بين الأدلة يتضمن العمل بجميع الأدلة، بمعنى أنّه يتم الأخذ بكل دليل من وجهٍ ما، وبذلك يكون الجمع هو الأولى من الترجيح.

2 – أنَّ كثيراً من العلماء أجاز الترجيح بشرط عدم إمكان الجمع بين الأدلة، وهو يدل على تقديم الجمع.

3 – أنَّ الذي يعمل بالدليلين معا، يكون قد أصاب بعض الحق قطعاً، بينما الذي يرجح أحد الدليلين، ويعمل به فيُحتمل أنّه أصاب الحق، ويُحتمل أنه لم يصب الحق، ولا ريب أن الأول أولى من الثاني[98].

وأمّا القول بالنسخ وتقديمه على الجمع، فيبدو لي أنه قول مرجوح؛ لأنه إذا تعارض النسخ والترجيح فإننا نقدم الترجيح لسببين:

الأول: أنّ الترجيح أغلب في الشريعة، وأكثر وقوعاً من النسخ، والحمل على الأغلب أولى.

الثاني: أنّ النسخ يحتاج إلى شروط كثيرة لا تُشترط في الترجيح، وما يحتاج إلى شروط قليلة أولى مما يحتاج إلى شروط كثيرة؛ لأنه أسهل وقوعاً، وإذا دارت المسألة بين أمرين: أحدهما أسهل وقوعاً، والآخر أصعب وقوعاً، فإننا نقدم الأسهل وقوعاً[99].

* * *

المبحث الخامس

تطبيقات فقهية

سأذكر ثلاثة تطبيقات هي: الأول: الجمع بين نكاح الأختين في ملك اليمين تطبيقاً لمسألة تعارض العمومين العامين المطلقين، والثاني: قتل المرأة المرتدة، والثالث: تحية المسجد بعد صلاتي الفجر والعصر تطبيقاً على مسألة تعارض العمومين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، وجعلت كل تطبيق في مطلب؛ لذلك سيكون هذا المبحث من مطالب ثلاثة.

المطلب الأول: الجمع بين نكاح الأختين في ملك اليمين:

أولاً: مذاهب العلماء:

أجمع الفقهاء على تحريم الجمع بين نكاح الأختين

(97) ينظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي (1/ 284–288).

(98) ينظر: علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف ص (229).

(99) ينظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 18).

الحرائر في وقت واحد[100]، لكنهم اختلفوا في جواز الجمع بين نكاح الأختين في ملك اليمين في وقت واحد على أقوال ثلاثة هي:

القول الأول: تحريم ذلك، وإليه ذهب الجمهور[101]، وهو مروي عن ابن عمر، وابن مسعود، وعائشة ﵄[102]، وطاووس، والأوزاعي، وإبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان، وسفيان بن عيينة، رحمهم الله[103].

القول الثاني: جواز ذلك، وإليه ذهب الظاهرية[104].

القول الثالث: التوقف، وهو مروي عن عمر، وعثمان، وابن عباس، ﵃[105].

ثانياً: الأدلة:

استدل القائلون بالمنع بعموم الآية الكريمة: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ (النساء: 23)، ففي هذا النص تحريم الجمع بين نكاح الأختين، وهو نصٌّ عامٌّ يشمل نكاح الأختين الحرائر معا، ونكاح الأختين في ملك اليمين معا.

واستدل القائلون بالجواز بعموم الآية الكريمة: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء: 24) التي وردت بعد ذكر المحرمات من النساء، وهو نصٌّ عامٌّ يدل على حل جميع ما عدا المحرمات المذكورة، ومن ضمن ذلك الجمع بين نكاح الأختين في ملك اليمين.

واستدل القائلون بالتوقف بأنّ الآيتين في ذلك متعارضتان. فعن قبيصة بن ذؤيب: أنّ رجلاً سأل عثمان بن عفان ﵁ عن الأختين من ملك اليمين: هل يجمع بينهما؟ فقال عثمان ﵁: «أحلتهما آية، وحرمتهما آية، وأما أنا فلا أحب أن أصنع هذا»، قال: فخرج من عنده فلقي رجلاً من أصحاب النبي ﷺ فقال: «لو كان لي من الأمر شيء، ثم وجدت أحداً فعل ذلك لجعلته نكالا، قال مالك: قال بن شهاب: أراه علي بن أبي طالب ﵁، قال مالك: وبلغني عن الزبير بن العوام مثل ذلك[106].

ثالثاً: مناقشة الأدلة:

هذه المسألة هي من صور تعارض العمومين المطلقين، فأما الذين منعوا من ذلك فقد رجحوا عموم

(100) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 33).

(101) ينظر: الأم (4/ 291)، وبدائع الصنائع (2/ 264)، والمغني (7/ 492)، والجامع لأحكام القرآن (5/ 116).

(102) ينظر: سنن البيهقي، باب ما جاء في تحريم الجمع بين الأختين (7/ 163) وما بعدها.

(103) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي (11/ 336)، والمغني (7/ 492).

(104) ينظر: المحلى (9/ 522).

(105) ينظر: المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني (7/ 189)، والمصنف، لابن أبي شيبة (3/ 483)، وسنن سعيد بن منصور (1/ 234)، وقد صحح ابن حزم الأثرين المرويين في توقف الخليفة عمر، وابن عباس ﵄، في المحلى (9/ 522).

(106) أخرجه مالك في الموطأ (2/ 538)، رقم (1122)، والدارقطني (3/ 281)، رقم (135)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب ما جاء في تحريم الجمع بين الأختين (7/ 163)، رقم (13708) (13709).

الآية الكريمة ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، وأما الذين أباحوا ذلك فقد رجحوا عموم الآية الكريمة ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾، وأما الذين توقفوا فرأوا أنّ العمومين لا يتضح ترجيح أحدهما على الآخر.

وفي هذه الحالة لا بد من البحث عن قرائن خارجية ترجح أحد العمومين.

رابعاً: القول المختار:

ويبدو لي أنّ القول المختار هو قول الجمهور، أي: المنع، وذلك للأسباب الآتية:

1 – أنّ عموم الآية ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ مخصوص بمخصصات عدة مثل تحريم: الجمع بين المرأة وعمتها، والجمع بين المرأة وخالتها، ونكاح المشركات، ونكاح المعتدة. بينما عموم الآية ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾عموم محفوظ، والعموم المحفوظ مقدم على العموم المخصوص. فإنْ قيل: لا نسلّم بأنّ عموم الآية ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ عموم محفوظ، بل هو مخصوص بالحرائر، فعاد الأمر إلى تعارض عمومين، كلاهما عموم مخصوص، فلا يرجح أحدهما على الآخر؟ فالجواب عن ذلك: حتى لو قلنا بصحة هذا الاعتراض فإنّ عموم الآية ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ ورَدَتْ عليه مخصصات كثيرة، فتضعف دلالته، بخلاف عموم الآية ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ لم يرد عليه سوى مخصص واحد، فيكون هو العموم الأقوى والراجح.

2 – القواعد والضوابط الفقهية والأصولية مثل: الأصل في الأبضاع هو التحريم[107]، والأبضاع يحتاط لها ما لا يحتاط لغيرها[108]، وإذا اجتمع حظر وإباحة غُلّب جانب الحظر[109]، فلا يقال بإباحة بضْع إلا بدليل قويٍّ سالم من المعارض، وإباحة الجمع في النكاح بين الأختين بملك اليمين ليس كذلك؛ لتجاذب أطراف الأدلة في هذه المسألة، فيكون هذا الأصل مقويّاً لجانب المنع، ومرجّحاً لعموم التحريم.

3 – أنّ القول الموروث عن الصحابة ﷺ هو المنع أو التوقف، ولم يشتهر عنهم القول بالإباحة، وهذه قرينة مرجحة لعموم المنع.

4 – أجمع المسلمون على أن الفروج لا تباح إلا بنكاح صحيح في الشرع، أو ملك يمين معتبر. وما عدا ذلك فهو باق على التحريم[110].

5 – قال القرطبي رحمه الله منتقداً قول المجيزين: «ولم يلتفتْ أحد من أئمّة الفتوى إلى هذا القول؛ لأنهم

(107) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لمحمد بن أحمد الرملي (6/ 249).

(108) ينظر: المجموع شرح المهذب، ليحيى بن شرف النووي (1/ 257).

(109) ينظر: القواعد الفقهية، لعلي أحمد الندوي ص (242).

(110) نقل الإجماع كلٌّ من ابن تيمية في بيان الدليل في بطلان التحليل ص (459)، والعلائي في المجموع المذهب في قواعد المذهب (1/ 304).

فهموا من تأويل كتاب الله خلافه، ولا يجوز عليهم تحريف التأويل. وممن قال ذلك من الصحابة: عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وعمار، وابن عمر، وعائشة، وابن الزبير، وهؤلاء أهل العلم بكتاب الله، فمن خالفهم فهو متعسف في التأويل»[111].

المطلب الثاني: قتل المرأة المرتدة:

أولا: مذاهب العلماء:

اختلف الفقهاء في حكم قتل المرأة المرتدة على قولين:

القول الأول: أنّ المرأة المرتدة حكمها القتل. وهذا قول المالكية[112]، والشافعية[113]، والحنابلة[114].

وهو مروي عن ابن عمر، والزهري، والنخعي[115].

القول الثاني: أن المرأة المرتدة لا تقتل، بل تُحبس حتى تتوب. وهذا قول الحنفية[116].

ثانيا: الأدلة:

استدل الجمهور بأدلة عدة، ومنها:

1 – عن ابن عباس ﷺ أنّ النبي ﷺ قال: (منْ بدّل دينَه فاقتلُوه)[117].

وجه الدلالة: إنّ الحديث عام يشمل الرجال والنساء، وعليه: فالمرأة المرتدة حكمها الاستتابة، فإنْ لم تتبْ فإنّها تقتل. والعموم في النص مستفاد من صيغة (مَنْ) فهي اسم موصول، والأسماء الموصولة من صيغ العموم. وقد نقل الزركشي الاتفاق على أنّ (مَنْ الشرطية) تفيد العموم[118].

وهذا النص عام من جهة كونه يشمل النساء والرجال، وخاص من جهة كونه يقتصر على المرتد، ولا يشمل جميع أنواع الكفار.

2 – حديث جابر ﷺ أن امرأة يقال لها: أم مروان، ارتدت عن الإسلام، فبلغ أمرها إلى النبي ﷺ فأمر أن تُستتاب، فإنْ تابتْ وإلا قتلت[119].

وجه الدلالة: أنّه نصٌّ في محل النزاع فوجب المصير إليه.

---

(111) الجامع لأحكام القرآن (5/ 117).

(112) ينظر: شرح منح الجليل (4/ 466)، وشرح الخرشي (8/ 65).

(113) ينظر: الأم (6/ 148)، والمهذب (2/ 223).

(114) ينظر: المغني (10/ 72)، والكافي (3/ 57).

(115) ينظر: عمدة القاري (24/ 77).

(116) ينظر: المبسوط، للسرخسي (10/ 108)، وبدائع الصنائع (7/ 135).

(117) أخرجه البخاري، باب حكم المرتد (6/ 2537)، رقم (6524).

(118) ينظر: البحر المحيط (2/ 238). ويبدو لي أن حكاية هذا الاتفاق فيها نظر؛ لخلاف الحنفية الآتي، أو لعله يقصد اتفاق الجمهور. والله اعلم.

(119) رواه الدارقطني، كتاب الحدود والديات (3/ 118)، رقم (122)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب قتل من ارتد عن الإسلام (8/ 203)، رقم (17318).

واستدل الحنفية بأدلة عدة، ومنها:

1 – عن ابن عمر ﷺ قال: وُجِدَتْ امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله عن قتل النساء، والصبيان[120].

وجه الدلالة: أن النهي عن قتل النساء عام يشمل المرأة الكافرة الأصلية والمرتدة، فهو يخصص عموم الحديث الأول الذي يأمر بقتل المرتد.

2 – أن لفظ (مَنْ) الوارد في حديث (من بدل دينه فاقتلوه) هو مَنْ الشرطية، وهي ليست من صيغ العموم؛ لأنها خاصة بالذكور دون الإناث.

ثالثاً: مناقشة الأدلة:

نلاحظ أن كلا من الفريقين (الجمهور والحنفية) استدل بنص عام من وجه، وخاص من وجه آخر، لذلك يمكن الجمع بين الحديثين بطريقتين مختلفتين، وهما:

الطريقة الأولى: أنْ يتم تخصيص عموم الحديث الأول بالحديث الثاني، ويبقى الحديث الثاني على عمومه، فيكون الحكم المستفاد من الحديثين – بعد الجمع بينهما – هو: قتل من بدل دينه من الرجال، وعدم جواز قتل النساء إذا ارتدَدْن.

وهذه هي طريقة الحنفية في الاستدلال في هذا الموضع.

الطريقة الثانية: وهي عكس الأولى، فيتم تخصيص عموم الحديث الثاني بالحديث الأول، ويبقى الحديث الأول على عمومه، فيكون الحكم المستفاد من الحديثين بعد الجمع بينهما هو: قتل المرتد رجلاً كان أم امرأة، وعدم جواز قتل المرأة الكافرة الأصلية.

وهذه هي طريقة الجمهور في الاستدلال في هذا الموضع.

وإذا كانت الطريقتان متعارضتين فلا بد من البحث عن قرائن من خارج النصين ترجح أحدهما على الآخر.

فأما ما ذهب إليه الحنفية من كون (من الشرطية) خاصة بالذكور دون الإناث فهو قول فيه نظر؛ فإنّ (من الشرطية) عامة في الذكور والإناث، ولذلك فمن قال: مَنْ أتاني أكرمته، فإنّ الإكرام لا يختص بالذكور دون الإناث إذا حصل المجيء[121].

وأما ما ذهب إليه الجمهور من الاستدلال بحديث أم مروان فهو استدلال بحديث لا تقوم به الحجة، فقد ضعفه جمع من الحفاظ مثل العقيلي، وابن حجر[122].

(120) أخرجه البخاري، باب قتل النساء في الحرب (3/ 1098)، رقم (2852)، ومسلم، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (3/ 1364)، رقم (1744).

(121) ينظر: البرهان (1/ 360)، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني ص (178).

(122) ينظر: نصب الراية (3/ 455)، والبدر المنير (8/ 570)،=

رابعاً: القول المختار:

ويبدو لي أن القول المختار في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء وذلك للأسباب الآتية:

1 – عن معاذ بن جبل ﷺ أن رسول الله ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن: (أيّما رجل ارتدّ عن الإسلام فادعُه، فإنْ تاب فاقبلْ منه وإنْ لم يتبْ فاضربْ عنقه، وأيّما امرأة ارتدتْ عن الإسلام فادعُها، فإنْ تابتْ فاقبلْ منها، وإنْ أبتْ فاستتبها).[123] قال الحافظ ابن حجر: «وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع فيجب المصير إليه»[124].

2 – الأثر الوارد عن الخليفة أبي بكر الصديق ﷺ في قتل امرأة ارتدت عن الإسلام[125]. والصحابة متوافرون، ولم ينكر ذلك عليه أحد. والأثر حسنه الحافظ ابن حجر[126].

3 – ومن القرائن المرجحة لقول الجمهور ما ذكره السهيلي في سياق حديث (من بدل دينه فاقتلوه) فقال: «وفي هذا الحديث –مع العموم– قوة أخرى، وهو: تعليق الحكم بالعلة، وهو التبديل والردة»[127]. وعلق عليه أبو الفتح اليعمري قائلاً: «قلت: هما حديثان عامان تعارضا، وكل من الفريقين يخص أحد الحديثين بالآخر»[128]. وقول اليعمري يوضح أبعاد الخلاف بين الجمهور والحنفية في ضوء أصول الفقه، وبيّن ذلك بإدراجه المسألة تحت العنوان الذي نحن بصدده بالتحديد.

4 – وأما توجيه حديث النهي عن قتل النساء فيكون كالآتي: إنّ الحديث قد ورد في النهي عن قتل المرأة الكافرة الأصلية، والدليل على ذلك يوضحه سياق الحديث في قصة وروده، إذ كان في إحدى الغزوات مع الكفار الأصليين، ومما يؤكد ذلك أكثر ما جاء في أحد ألفاظ الحديث أن النبي ﷺ لما رأى امرأة مقتولة في إحدى غزواته نهى عن قتل النساء، وقال: (ما كانت هذه لتقاتل)[129]. وفي هذا إشارة واضحة إلى علة حكم النهي

=وتلخيص الحبير (4/ 136).

(123) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (20/ 53)، رقم (93)، وفي مسند الشاميين (4/ 372)، رقم (3586).

(124) فتح الباري شرح صحيح البخاري (12/ 272).

(125) أخرجه الدارقطني (3/ 114)، رقم (110).

(126) قال ابن حجر: «وقتل أبو بكر في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون، فلم ينكر ذلك عليه أحد، وقد أخرج ذلك كله ابن المنذر، وأخرج الدارقطني أثر أبي بكر من وجه حسن». فتح الباري (12/ 272).

(127) الروض الأنف (3/ 444).

(128) عيون الأثر (2/ 61).

(129) أخرجه أحمد (3/ 488)، رقم (16035)، وأبو داود، باب في قتل النساء (3/ 26)، رقم (2671)، وابن ماجه، باب الغارة والبيات (2/ 2948)، رقم (2284)، وابن حبان (11/ 112)، رقم (4791)، وأبو يعلى (3/ 115)، رقم (1546)، وسعيد من منصور في سننه (2/ 280)، رقم (2623)، والطبراني في الكبير (5/ 72)، رقم (4618)، وعبدالرزاق في مصنفه (5/ 201)، رقم (9382)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (14/ 365)، وقال: هذا إسناد لا بأس به. وينظر: نصب الراية (3/ 396)،=

هو المقاتلة، فيكون النهي الوارد عن قتل النساء مخصوصاً بما فهم من العلة، وهو أنّ هذه المرأة لما كانت لا تقاتل لم يجز قتلها. وهذا يعني أنّ النهي عن قتل النساء جاء في نساء الكفار الأصليين اللاتي لا يُقاتِلْنَ[130]. وبهذا يبقى عموم حديث (من بدل دينه فاقتلوه) عموماً سالماً من المعارض[131].

المطلب الثالث: تحية المسجد بعد صلاتي الفجر والعصر:

أولاً: مذاهب العلماء:

اختلف العلماء في حكم صلاة تحية المسجد بعد صلاتي الفجر والعصر على مذاهب متعددة، ويمكن تلخيصها وفق الآتي:

المذهب الأول: مذهب الحنفية:

يكره التنفل بعد صلاتي الفجر والعصر المفروضتين كراهة تحريمية، سواء أكانت النافلة لها سبب مثل تحية المسجد، أم لم يكن لها سبب كالتنفل المطلق[132].

المذهب الثاني: مذهب المالكية:

يكره التنفل بعد صلاتي الفجر والعصر، ويستثنى من ذلك:

صلاة الجنازة، وسجود التلاوة، وقضاء سنة الفجر، فهذه الأمور الثلاثة جائزة بدون كراهة. لكن انتفاء الكراهة مستمر إلى إسفار الصبح واصفرار الشمس، فإن دخل الإسفار صباحاً، أو الاصفرار عصراً، صارت مكروهة كباقي النوافل[133].

المذهب الثالث: مذهب الشافعية:

يكره التنفل بعد صلاتي الفجر والعصر، ويستثنى من ذلك النوافل ذوات الأسباب، مثل تحية المسجد، وسنة الوضوء، فلا كراهة في فعلها[134].

المذهب: مذهب الحنابلة:

تحرم النوافل بعد صلاتي الفجر والعصر، ولا فرق بين ذوات الأسباب والمطلقة، وفي رواية عن الإمام أحمد جواز قضاء سنة الفجر بعد فريضة الفجر، وسنة العصر بعد فريضة العصر، لكن المشهور هو الأول[135].

ثانياً: الأحاديث الواردة في هذه المسالة:

الحديث الأول: عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس[136].

=البدر المنير (9/ 80)، وتحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (2/ 505)، وتلخيص الحبير (4/ 275).

(130) ينظر: سبل السلام (5/ 477).

(131) ينظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني (8/ 2).

(132) ينظر: فتح القدير (1/ 161)، والدر المختار (1/ 343).

(133) ينظر: الشرح الكبير (1/ 186)، والقوانين الفقهية ص (46).

(134) ينظر: مغني المحتاج (1/ 128)، وحاشية الباجوري (1/ 196).

(135) ينظر: المغني (2/ 107)، وكشاف القناع (1/ 528).

(136) رواه مسلم، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها (1/ 566)، رقم (825).

وفي لفظ آخر من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس)[137].

الحديث الثاني: عن أبي قتادة السلمي ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: (إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس)[138].

ثالثاً: وجه الدلالة:

الحديث الأول عام من جهة الصلوات، فهو يشمل الصلوات التي لها سبب، والتي ليس لها سبب، ولكنه خاص من جهة الوقت، إذ هو خاص بعد صلاتي الفجر والعصر، وبذلك فهذا الحديث يدل على عدم جواز النافلة في هذين الوقتين.

أما الحديث الثاني فهو عام من جهة الوقت، فهو يشمل جميع الأوقات، ولكنه خاص من جهة الصلاة، إذ هو خاص بالصلوات ذوات الأسباب، مثل: قضاء الفائتة، وتحية المسجد ونحوها، وبذلك فهذا الحديث يدل على جواز النافلة ذوات الأسباب في هذين الوقتين.

وتكون المحصلة لدينا هي وجود تعارض عمومين في هذا الموضع، كلاهما عام من وجه، وخاص من وجه آخر.

رابعاً: المناقشة:

من الضروري التنبيه على أن الأدلة في هذه المسالة لا تقتصر على النصوص أعلاه، ولكني اقتصرتُ على ذلك لأوضح ما له علاقة بالمسالة الأصولية التي نحن بصددها، وهي تعارض العمومين.

وبيان وجه التعارض بين الحديثين: لو تم تخصيص عموم حديث النهي بخصوص الحديث الثاني – وهو الصلوات ذوات الأسباب – لكان المعنى: لا تصلوا في هذه الأوقات نافلة إلا الصلوات ذوات الأسباب، فيجوز فعلها، وهذا يقتضي جواز تحية المسجد في هذين الوقتين.

وبالمقابل: لو تم تخصيص عموم الحديث الثاني في الأوقات بخصوص حديث النهي بعد صلاتي الفجر والعصر لكان المعنى: يجوز فعل تحية المسجد في سائر الأوقات إلا في هذين الوقتين فلا يجوز فعلها، وهذا يقتضي عدم جواز تحية المسجد في هذين الوقتين.

وعن طريق هذا العرض يتبين لنا أن تخصيص أحد العمومين بالآخر ليس بأولى من العكس، فمَنْ خصص الحديث الأول بالثاني يجاب عنه: ولمَ لا يقال بالعكس، وهو تخصيص الحديث الثاني بالأول؟

---

(137) رواه البخاري، باب لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس (1/ 212)، رقم (561).

(138) رواه البخاري، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين (1/ 170)، رقم (433)، ومسلم، باب استحباب تحية المسجد بركعتين وكراهة الجلوس قبل صلاتها وأنها مشروعة في جميع الأوقات (1/ 495)، رقم (714).

فإذا صلى شخص نافلة بعد صلاتي الفجر والعصر في هذين الوقتين فقد توجه إليه حديثان: أحدهما يجيز فعله، والآخر لا يجيز فعله، فكيف سلك العلماء في توجيه ذلك وإزالة هذا التعارض؟

فأما الحنفية فإنهم رجحوا حديث النهي، ولم يخصصوه بالحديث الثاني؛ لأنهم يشترطون في التخصيص المقارنة بين العام والخاص[139]. وذلك غير موجود هنا، وأجابوا عن أحاديث صلاة الركعتين بعد العصر بأنّ ذلك من خصائص النبي ﷺ[140]. لكن يمكن أنْ يجاب عن هذا: قولكم بأنّ صلاة الركعتين بعد العصر من خصائص النبي ﷺ قول ضعيف؛ إذ الأصل المقرر عند الأصوليين في أفعال النبي ﷺ عدم الخصوصية، ومن ادعى أن هذا الفعل من الخصائص النبوية فلا تقبل دعواه إلا بدليل[141].

وأما المالكية فلم أعثر في حدود اطلاعي القاصر على القرينة الصارفة من التحريم إلى الكراهة، ويبدو لي أنهم جعلوا فعل النبي ﷺ صلاة الركعتين بعد صلاة العصر، قرينة صارفة من التحريم إلى الكراهة، لكن هذا يلزم منه أنّ النبي ﷺ يفعل المكروه، والعلماء لا يقولون بذلك إلا إذا كان لمصلحة راجحة مثل البلاغ والبيان، لكنه – عليه الصلاة والسلام – لا يستمر عليه[142].

وأما الشافعية فقد رجحوا الحديث الثاني، وجعلوه مخصِّصاً للحديث الأول، وأيّدوا ذلك بأحاديث أخرى منها: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «ركعتان لم يكنْ رسول الله ﷺ يدعهما سراً ولا علانية: ركعتان قبل الصبح، وركعتان بعد العصر»[143]. وقد ورد في روايات أخرى أنّ هاتين الركعتين هما سنة الظهر البعدية، انشغل عنهما النبي ﷺ بسبب استقباله وفدا من عبد القيس للدخول في الإسلام[144]. وكذلك استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال لبلال عند صلاة الفجر: (يا بلال، حدثني بأرجى عمل عملته في

(139) ينظر: كشف الأسرار (1/ 306)، وشرح مسلم الثبوت (1/ 300).

(140) ينظر: الدر المختار (1/ 343).

(141) ينظر: أصول الجصاص (2/ 86)، والبرهان (1/ 186)، وأصول السرخسي (2/ 90)، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (1/ 148)، والبحر المحيط (3/ 250)، وإرشاد الفحول (1/ 103)، وشرح الكوكب المنير (2/ 178)، ونشر البنود (2/ 6).

(142) ينظر: المسودة ص (67)، وشرح الكوكب المنير (2/ 192)، وأفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، محمد بن سليمان الأشقر (1/ 166).

(143) أخرجه البخاري، باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت وغيرها (1/ 213)، رقم (567). ومسلم، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي ﷺ بعد العصر (1/ 572)، رقم (835).

(144) أخرج مسلم هذه الرواية في صحيحه، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي ﷺ بعد العصر (1/ 571)، رقم (834).

الإسلام؛ فإني سمعت دفّ نعليك بين يدي في الجنة). قال: ما عملت عملاً أرجى عندي أني لم أتطهر طهوراً في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كُتب لي أنْ أصلي[145].

وهذا يدل على جواز فعل النوافل من ذوات الأسباب[146].

وأما الحنابلة فقد رجحوا حديث النهي، وبنوا الحكم على ظاهر الحديث[147].

ويبدو لي أنّ هذه المسالة (تحية المسجد بعد صلاتي الفجر والعصر) يمكن النظر إليها من جوانب أصولية متعددة، وذلك أنّ العلماء اختلفت ترجيحاتهم بسبب اختلافهم في استعمال المرجحات، وهي كما يأتي:

1 – أنّ النهي مقدم على الأمر[148]. وهذا المرجّح يقتضي ترجيح حديث النهي.

2 – الحاظر مقدم على المبيح[149]. وهذا يقتضي ترجيح حديث النهي. وقد استعمل الحنابلة هذا المرجح، وأشار إلى ذلك د. وهبه الزحيلي فقال: «وإنما ترجح عمومها على أحاديث التحية وغيرها؛ لأنها حاظرة وتلك مبيحة، والحاظر مقدم على المبيح، وأما الصلاة بعد العصر فمن خصائصه»[150].

3 – العام المحفوظ مقدم على العام المخصوص.[151] فعموم حديث (من نام عن صلاة أو نسيها) عام محفوظ؛ لأنه لم يتم تخصيصه، فهو مقدم على عموم حديث النهي؛ لأنه عام مخصوص، بدليل جواز قضاء الفرائض الفوائت في هذين الوقتين، وهذا تخصيص للنهي، وعليه: فيجوز فعل تحية المسجد في هذين الوقتين.

خامساً: القول المختار:

الذي يبدو لي من ناحية فقهية هو جواز تحية المسجد في هذين الوقتين (بعد صلاتي الفجر والعصر)؛ لأنها من ذوات الأسباب، وأما حديث النهي فقد تم تخصيصه بمخصصات عدة منها: جواز صلاة الكسوف، والاستسقاء، وسنة الوضوء، وبذلك تضعف قوة عمومه، فيرجح عليه عموم الحديث الثاني.

وأما من ناحية أصولية فإنّه يتم النظر إلى القرائن المحتفة، وتُعدّ بمثابة مرجحات، تساعدنا في معرفة

(145) أخرجه البخاري، باب فضل الطهور بالليل والنهار وفضل الصلاة بعد الوضوء بالليل والنهار (1/ 386)، رقم (1098)، ومسلم، باب من فضائل بلال ﷺ (4/ 1910)، رقم (2458).

(146) ينظر: الإقناع (1/ 244).

(147) ينظر: المغني (2/ 107).

(148) ينظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 307).

(149) ينظر: المحصول (2/ 410)، والتعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 325).

(150) الفقه الإسلامي وأدلته (1/ 601).

(151) ينظر: المحصول (2/ 405)، والإبهاج في شرح المنهاج (3/ 192)، والتعارض والترجيح، للبرزنجي (2/ 304).

العموم الأقوى، وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن دقيق العيد رحمه الله إذ قال في هذا الصدد: «فقوله ﷺ: (إذا دخل أحدكم المسجد) الخ مع قوله: (لا صلاة بعد الصبح) من هذا القبيل، فإنهما يجتمعان في صورة، وهو ما إذا دخل المسجد بعد الصبح أو العصر، وينفردان – أيضا – بأنْ توجد الصلاة في هذا الوقت من غير دخول المسجد، ودخول المسجد في غير ذلك الوقت، فإذا وقع مثل هذا، فالإشكال قائمٌ؛ لأنّ أحد الخصمين لو قال: لا تكره الصلاة عند دخول المسجد في هذه الأوقات؛ لأنّ هذا الحديث دلّ على جوازها عند دخول المسجد – وهو خاص بالنسبة إلى الحديث الأول المانع من الصلاة بعد الصبح – فأخصُّ قولَه: (لا صلاة بعد الصبح) بقولِهِ: (إذا دخل أحدكم المسجد)، فلخصمه أنْ يقول: قوله: (إذا دخل أحدكم المسجد) عامٌّ بالنسبة إلى الأوقات، وقوله: (لا صلاة بعد الصبح) خاصٌّ بالنسبة إلى هذا الوقت عامٌّ بالنسبة إلى الصلوات، فوقع الإشكال من ههنا. وذهب بعض المحققين في هذا إلى الوقف حتى يأتي ترجيح خارج بقرينة أو غيرها، فمن ادّعى أحد هذين الحكمين – أعني الجواز أو المنع – فعليه إبداء أمر زائد على مجرد الحديث»[152].

والله تعالى أعلم.

(152) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لأبو الفتح محمد بن علي بن دقيق العيد (2/ 42).

نتائج البحث:

أنَّ الدليلين العامين – سواء أكانا عامين مطلقين، أم عامين بينهما عموم وخصوص وجهي، فإنّه يتم التعامل معهما وفق الخطوات الآتية:

أولاً: محاولة الجمع بينهما إنْ أمكن ذلك.

ثانياً: فإنْ تعذر الجمع فإنّه يتم الترجيح بينهما.

ثالثاً: فإنْ تعذر الترجيح، وعُلِمَ التاريخ، فإنّه يقال بالنسخ، أي ينسخ المتأخرُ المتقدمَ، مع وجوب توافر شروط النسخ الأخرى.

رابعاً: فإنْ جُهِلَ التاريخ فيُقال بالتخيير أو التساقط واللجوء إلى دليل آخر غيرهما.

وهذا الترتيب يشمل جميع الأقسام والحالات المتقدمة.

***

قائمة المصادر والمراجع

الإبهاج شرح المنهاج. السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده عبدالوهاب بن علي. تحقيق: محمود أمين السيد. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.

إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر. النملة، عبد الكريم بن علي. ط1، الرياض: دار العاصمة، 1996م.

الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة. اللكنوي، محمد عبدالحي الهندي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1984م.

إحكام الفصول في أحكام الأصول. الباجي، سليمان بن خلف.

تحقيق: عبد المجيد تركي. ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.

الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، علي بن محمد. تحقيق: د. سيد الجميلي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ.

إرشاد الفحول إلى تحقيق: الحق من علم الأصول. الشوكاني، محمد ابن علي. تحقيق: أحمد عزو. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 2003م.

أصول السرخسي. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. ط1، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

أصول الفقه الإسلامي. شلبي، محمد مصطفى. د.ط، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، د.ت.

أصول الفقه. الخضري، محمد بك. ط6، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1969م.

الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار. الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية. الأشقر، محمد بن سليمان. ط6، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003م.

الأم. الشافعي، محمد بن إدريس. ط1، بيروت: دار الفكر، 1980م.

البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر. تحقيق: محمد محمد تامر. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ ـ 2000م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م.

البدر المنير في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير. ابن الملقن، عمر بن علي. ط1، الرياض: دار الهجرة، 2004م.

البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق: صلاح عويضة. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. د.ط، الرياض: دار الهداية، د.ت.

التبصرة والتذكرة شرح ألفية العراقي. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. د.ط، فاس: المطبعة الجديدة، 1354هـ.

تحصيل المأمول من علم الأصول. القنوجي، صديق حسن خان البخاري. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

التحصيل من المحصول. الأرموي، محمود بن أبي بكر. تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م.

تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج. الأندلسي، عمر بن علي. تحقيق: عبدالله بن سعاف اللحياني. د.ط، مكة المكرمة: دار حراء، 1406هـ.

تخريج الفروع على الأصول. الزنجاني، محمود بن أحمد. تحقيق: محمد أديب صالح. ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ.

التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية. البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز. المجلد الأول، ط1، بغداد: مطبعة العاني، 1977م، والمجلد الثاني، ط1، بغداد: مطبعة سرمد، 1982م.

التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي. الحفناوي، محمد. ط1، المنصورة: دار الوفاء، 1980م.

التقرير والتحبير شرح التحرير. الحاج، ابن أمير. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989م.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. تحقيق: د. محمد حسن هيتو. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ.

تيسير التحرير على كتاب التحرير. أمير بادشاه، محمد أمين. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري). البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط3، بيروت: دار ابن كثير، 1987م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م.

حاشية البناني على شرح الجلال المحلي. البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. ط1، بيروت: دار الفكر، 1982م.

الحدود في الأصول. الباجي، سليمان بن خلف الأندلسي. تحقيق: نزيه حماد. د.ط، بيروت: مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر، د.ت.

روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. ط2، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ.

شذا العرف في فن الصرف. الحملاوي، أحمد بن محمد. تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله. د.ط، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.

الشرح الكبير على الورقات. العبادي، أحمد بن قاسم. تحقيق: محمد حسن إسماعيل. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

شرح الورقات في أصول الفقه. المحلي، محمد بن أحمد الشافعي. تحقيق: حسام الدين موسى عفانه. ط2، د.م: جامعة القدس، 2000م.

شرح تنقيح الفصول. القرافي، أحمد بن إدريس. د.ط، بيروت: دار الفكر، 2004م.

الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد. ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1990م.

صحيح مسلم. النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

صيغ العموم وأنواعه دراسة تطبيقية على آيات الأحكام في سورة النساء. الزايدي، عواطف محيل، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 2011م.

علم أصول الفقه. خلاف، عبد الوهاب. ط8، بيروت: دار القلم، د.ت.

عيون الأثر في فنون المغازي والسير. ابن سيد الناس، محمد بن عبدالله. د.ط، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1986م.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق: محب الدين الخطيب، وعبد العزيز بن باز. ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

فتح المغيث شرح ألفية الحديث. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بهامش المستصفى.

الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. د.ط، بيروت: دار الأرقم، د.ت.

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ - 2005 م.

كشف الأسرار عن أصول البزدوي. البخاري، عبد العزيز بن أحمد. تحقيق: عبد الله محمود عمر. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. ط1، بيروت: دار صادر، د.ت.

المحصول في علم الأصول. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

المحلى. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. تحقيق: أحمد شاكر. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

مذكرة في أصول الفقه. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. ط5، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001م.

المستصفى من علم الأصول. الغزالي، محمد بن محمد. تحقيق: إبراهيم محمد رمضان. د.ط، بيروت: دار الأرقم، د.ت.

المسودة في أصول الفقه. آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وعبدالحليم بن عبد السلام، وأحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

المصباح المنير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب. تحقيق: خليل الميس. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

المغني. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. ط1، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.

مناهج العقول شرح منهاج الأصول. البدخشي، محمد بن الحسن. د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

نصب الراية لأحاديث الهداية. الزيلعي، عبد الله بن يوسف. تحقيق: محمد يوسف. د.ط، مصر: دار الحديث، 1357هـ.

نفائس الأصول شرح المحصول. القرافي، أحمد بن إدريس. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. ط1، مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1995م.

نهاية السول شرح منهاج الوصول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. تحقيق: عبد القادر محمد علي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. الرملي، محمد بن أحمد. د.ط، بيروت: دار الفكر، 1984م.

***